

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ÁGATHA FRANCESCONI GATTI

DOMÍNIOS DA FÉ

Políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português

(Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)

(versão corrigida)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA

DOMÍNIOS DA FÉ

Políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português
(Portugal e a Santa Sé, 1640-1715)

Ágatha Francesconi Gatti

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em História

Orientador: Prof. Dr. Pedro Luis Puntoni

São Paulo

2021

(versão corrigida)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G263d Gatti, Ágatha
Domínios da Fé. Políticas missionárias e a defesa do Padroado régio português (Portugal e a Santa Sé, 1640-1715) / Ágatha Gatti; orientador Pedro Puntoni - São Paulo, 2021.
448 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração: História Econômica.

1. História Moderna. 2. História de Portugal. 3. Cúria Romana. 4. Missões religiosas. 5. Relações diplomáticas. I. Puntoni, Pedro , orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): Ágatha Francesconi Gatti

Data da defesa: 9/6/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Pedro Puntoni

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 5 de agosto de 2021



(Assinatura do (a) orientador(a))

Resumo

A presente tese tem como objetivo principal estudar a configuração da política missionária de Portugal no período compreendido entre a aclamação de D. João IV e os acordos de Paz (Tratado de Utrecht) que colocaram fim à Guerra de Sucessão Espanhola em 1715. Tal propósito foi realizado a partir de duas frentes principais de investigação, em nossa visão fundamentais e ao mesmo tempo complementares para o amplo entendimento do tema proposto. A primeira delas procurou compreender os antecedentes e desdobramentos que se seguiram à iniciativa da Coroa portuguesa de criar novos organismos com o intuito de aperfeiçoar a gestão de seu empreendimento missionário. A instituição de uma Junta de Missões no reino (1655) e de Juntas de Missões ultramarinas em 1681, integram um movimento mais largo de especialização dos processos decisórios e de institucionalização de novas instâncias político-administrativas que marcou os anos que se seguiram à Restauração de Portugal. Por outro lado, as Juntas de Missões estão igualmente vinculadas às políticas e estratégias desenvolvidas pela monarquia portuguesa para defender suas prerrogativas espirituais nos territórios ultramarinos num momento de profundas disputas no cenário europeu. Nessa chave, nos interessou especialmente a relação que Portugal teceu com a Santa Sé e sua mobilização frente à atuação da Sagrada Congregação '*De Propaganda Fide*' criada em 1622. Os embates político-diplomáticos travados entre Portugal e a Santa Sé em defesa de seu direito de padroado, e as estratégias concebidas pelo reino no anseio de opor-se a uma política de expansão da fé católica que progressivamente se conformava e se fortalecia na Cúria Romana, constituíram o cerne da segunda frente de investigação que animou este trabalho.

Palavras-chave

direito de padroado; Santa Sé; *Propaganda Fide*; História do Império português; Juntas de Missões; missionação

Domains of the Faith. Missionary policies and the defense of the Portuguese Royal Patronage (Portugal and the Holy See, 1640-1715)

Abstract

The main objective of this thesis is to study the configuration of Portugal's missionary policy in the period comprised between the acclamation of D. João IV and the Peace Agreements (Treaty of Utrecht) that marked the end of the Spanish Succession War in 1715. This purpose was carried out working in two main research fronts, both of them, in our view, essential and at the same time complementary to achieve a broad understanding of the proposed theme. The first one intended to understand the background and developments that occurred after the initiative of the Portuguese Crown to create new organizations in order to improve the management of its missionary enterprise. The institution of a *Junta de Missões* in Portugal (1655) and of *Juntas de Missões* in overseas spaces, in 1681, are part of a broader movement of specialization in decision-making processes and institutionalization of new political and administrative instances that featured the years after the Portuguese Restoration. On the other hand, the *Juntas de Missões* are also intertwined with the policies and strategies developed by the Portuguese monarchy to defend its spiritual privileges in overseas territories at a time of severe disputes held on the European space. From this perspective, we were especially interested in the relationship built by Portugal with the Holy See and its mobilization towards the performance of the Sacred Congregation 'De Propaganda Fide' created in 1622. The political-diplomatic clashes between Portugal and the Holy See in defense of their Patronage rights, and the strategies designed by Portugal in order to oppose a policy of expansion of Catholicism that progressively set up and strengthened in the interior of the Roman Curia, were at the core of the second front of investigation that boosted this work.

Keywords

Patronage rights; Holy See; *Propaganda Fide*; History of the Portuguese Empire; Juntas de Missões; Missionary work.

I Domini della Fede. Le politiche missionarie e la difesa del Patronato portoghese (Portogallo e la Santa Sede, 1640-1715)

Riassunto

L'obiettivo principale di questa tesi è quello di studiare la configurazione della politica missionaria di Portogallo nel periodo compreso tra l'acclamazione di D. João IV e gli Accordi di Pace (Trattato di Utrecht) che posero fine alla Guerra di Successione spagnola nel 1715. Questo scopo è stato sviluppato a partire da due fronti principali di ricerca, che a nostro avviso sono fondamentali e allo stesso tempo complementari all'ampia comprensione del tema proposto. Per primo, abbiamo cercato di comprendere gli antecedenti e gli sviluppi che hanno seguito l'iniziativa della Corona Portoghese di creare nuove organizzazioni al fine di migliorare la gestione della sua impresa missionaria. L'istituzione di una Commissione delle Missioni nel Regno (1655) e delle Commissioni delle Missioni d'oltremare nel 1681, fanno parte di un più ampio movimento di specializzazione nei processi decisionali e di istituzionalizzazione di nuove istanze politiche e amministrative che segnarono gli anni che seguirono alla Restaurazione di Portogallo. D'altro modo, le Commissioni delle Missioni sono anche collegate alle politiche e alle strategie sviluppate dalla monarchia portoghese per difendere le loro prerogative spirituali nei territori d'oltremare in un momento di profonde controversie sulla scena europea. In questa chiave, eravamo particolarmente interessati al rapporto intrecciato con la Santa Sede e alla mobilitazione della Corona portoghese davanti all'azione della Sacra Congregazione 'De Propaganda Fide' creata nel 1622. Poi, gli scontri politici e diplomatici tra Portogallo e la Santa Sede in difesa del suo diritto di Patronato oltre alle strategie ideate dal regno nel desiderio di opporsi ad una politica di espansione della fede cattolica che si conformò e si rafforzò progressivamente nella Curia romana, sono stati il centro del secondo fronte di indagine che hanno animato questo lavoro.

Parole chiavi

diritto di Patronato; Santa Sede; *Propaganda Fide*; Storia dell'Impero Portoghese; Juntas de Missões; missioni.

Ao amor que nos trouxe uma vida

A esta vida, que plenifica o amor

Aos meus queridos Gustavo e Olívia

“[...] non vogliamo ricevere questa Bolla, ne questa notificazione è giuridica; Mi perdoni, rispose il notaro, et il P.re con più alta voce replicò: noi siamo Portoghesi, e soggetti alla giurisd. ne di Portogallo, mentre che le Bolle non passano per quella via ordinaria, noi non le riceveremo, ne ubbidiremo mai [...]”.

[Relato da tentativa de entrega do breve *Speculatores* (1669) pelo notário apostólico Pierre Langlois aos padres Joseph François Tissanier e Gio Battista Blando, missionários da Companhia de Jesus no Sião]

“Le pape prononce des défenses explicites et absolues; la Commission de Goa ordonne aux missionnaires de n’en pas tenir compte et de continuer à exercer leurs fonctions. A qui donc ont été confiées les clés du royaume des cieux? A qui a été donné le pouvoir de lier et de délier? A l’Assemblée de Goa, ou au Siège apostolique?”

[François Pallu, carta pastoral publicada no Sião, 22 de outubro de 1682]

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	p.1
INTRODUÇÃO	p.4
CAPÍTULO 1. A QUESTÃO MISSIONÁRIA E A INTENSIFICAÇÃO DOS CONFLITOS NA RESTAURAÇÃO PORTUGUESA, 1640-1668	p.27
DESSARANJOS INTERNOS. NOVAS ACOMODAÇÕES POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS NA INSTAURAÇÃO DO GOVERNO DOS BRAGANÇA	p.27
DEBATES E DISPUTAS NA CENA POLÍTICA INTERNACIONAL. AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS DE PORTUGAL NO PÓS-RESTAURAÇÃO	p.37
PORTUGAL E A SANTA SÉ: POLÍTICAS MISSIONÁRIAS E OS PRIMÓRDIOS DE UM DEBATE	p.48
CAPÍTULO 2. ENTRE O <i>TEMPORAL</i> E O <i>ESPIRITUAL</i>. O MONOPÓLIO DA CRISTANDADE EM DISPUTA	p.66
A SAGRADA CONGREGAÇÃO ‘ <i>DE PROPAGANDA FIDE</i> ’ E O PRELÚDIO DA IGREJA MISSIONÁRIA ROMANA	p.67
NOVAS CONJUNTURAS PARA O REINO. VIRAGENS NA POLÍTICA ROMANA	p.89
ECOS E TENSÕES NA CÚRIA ROMANA. OS PRIMEIROS EMBATES	p.96
NOVAS POLÍTICAS DE EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS	p.110
CAPÍTULO 3. DINÂMICAS MISSIONÁRIAS NO PÓS-RESTAURAÇÃO. MOBILIZAÇÃO DA COROA EM TORNO DE SUAS PRERROGATIVAS ESPIRITUAIS	p.130
A CRIAÇÃO DA JUNTA DAS MISSÕES DO REINO	p.130
ENLACES COM O ULTRAMAR: A JUNTA DAS MISSÕES DO REINO ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE	p.137
EXPECTATIVAS EM FALSO: A RETOMADA DAS RELAÇÕES COM A SANTA SÉ E O PRINCÍPIO DO ‘PADROADO DO DOMÍNIO EFETIVO’	p.159
CAPÍTULO 4. A LUTA PELO PADROADO RÉGIO PORTUGUÊS: EMBATES POLÍTICO-DIPLOMÁTICOS NA CONSOLIDAÇÃO DA IGREJA MISSIONÁRIA ROMANA, 1676-82	p.183
<i>O DISCURSO HISTÓRICO, JURÍDICO [...]. A MAIS VIGOROSA FORMULAÇÃO TEÓRICA ACERCA DO DIREITO DE PADROADO PORTUGUÊS</i>	p.184
NAS LABORIOSAS REDES DO EMBAIXADOR: PLEITOS E PRESSÕES NA CÚRIA	

ROMANA	p.200
UMA CARTA DO PRÍNCIPE REGENTE D. PEDRO AO PAPA: MEUS MISSIONÁRIOS, MEUS VASSALOS	p.218
A TÃO AGUARDADA VOZ DA SANTA SÉ. AS DIRETRIZES DA <i>PROPAGANDA FIDE</i> E O FORTALECIMENTO DA IGREJA MISSIONÁRIA ROMANA	p.223
CAPÍTULO 5. VICISSITUDES DO DEBATE. A POLÍTICA PORTUGUESA ENTRE ANTAGONISMOS E ACOMODAÇÕES TRANSITÓRIAS	p.245
O JURAMENTO AOS VIGÁRIOS APOSTÓLICOS: UM “ <i>NOTÓRIO ATENTADO</i> ” “ <i>PORQUE ASSIM MANDA SUA ALTEZA</i> ” OU “ <i>PORQUE ASSIM O SUMO PONTÍFICE O ORDENA?</i> ”	p.245 p. 256
“ <i>A QUEM AFINAL FORAM CONFIADAS AS CHAVES DO REINO DOS CÉUS? À ASSEMBLÉIA DE GOA, OU À SÉ APOSTÓLICA?</i> ”	p.279
OPOSIÇÃO AOS VIGÁRIOS E MISSIONÁRIOS APOSTÓLICOS: “ <i>ESPALHAM-SE POR TODA ESTA ÁSIA, E DEBAIXO DA PROTEÇÃO DOS PRÍNCIPES DELA</i> ”	p.282
O JURAMENTO AO PADROADO RÉGIO PORTUGUÊS: “ <i>MUITO INADEQUADO AO PODER SECULAR</i> ”	p.295
“ <i>SE SUJEITOS DE OUTRAS NAÇÕES FOREM PARA AS ÍNDIAS, AQUI NÃO TERÃO PASSAGEM</i> ”	p.313
CAPÍTULO 6. AS JUNTAS DE MISSÕES ULTRAMARINAS: PELA GESTÃO DO ESPIRITUAL	p.337
MISSIONAÇÃO. UMA POLÍTICA E SUAS NUANCES REGIONAIS	p.337
JUNTAS PARA “ <i>PROMOVER AS MISSÕES</i> ” DE PORTUGAL	p.354
SUSTENTO DOS MISSIONÁRIOS, ADMINISTRAÇÃO DAS MISSÕES	p.357
MOLDURAS LOCAIS E DINÂMICAS COLONIAIS	p.378
EPÍLOGO	p.415
FONTES E BIBLIOGRAFIA	p.422

AGRADECIMENTOS

ESSA TESE NÃO TERIA alcançado seu termo se eu não tivesse contado com o apoio, a colaboração, a parceria e a compreensão de muitos. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) o financiamento que foi conferido à presente pesquisa nas modalidades de uma Bolsa de Doutorado (BD) e de uma Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE). Da mesma forma, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento conferido a esta pesquisa durante os meses iniciais de seu desenvolvimento. Sem estes imprescindíveis suportes para a realização de uma investigação cuidadosa em arquivos e bibliotecas de Portugal e da Itália, este trabalho não existiria.

Ao Prof. Dr. Pedro Puntoni, meu orientador desde a época da graduação, minha gratidão se estende para além dos ensinamentos e direcionamentos que, ao longo de todos esses anos, guiaram as leituras, as ideias, reflexões e expectativas. Desde o primeiro ano do curso, as *histórias* contadas em suas aulas, e seus modos de percorrê-las, se tornaram fonte de inspiração para mim. Sem sua generosidade, os questionamentos que ampararam o desenvolvimento deste trabalho não teriam sido formulados; sem sua sensibilidade, eu teria ficado pelo caminho. Obrigado, Pedro!

Ao Dr. Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda, supervisor desta pesquisa no exterior, agradeço a acolhida afetuosa durante as viagens realizadas e a precisão com que guiou a investigação conduzida nos arquivos e bibliotecas. O diálogo com ele mantido durante todo o percurso foi responsável por elucidar pontos-chaves da pesquisa e questões centrais a serem desenvolvidas. Ao CIDEHUS da Universidade de Évora, ao qual estive vinculada durante o período de pesquisa em Portugal, sou grata pela receptividade e pela sempre pronta atenção a mim dispensada.

Da mesma forma, as observações e recomendações feitas pelos Profs. Drs. Fernando Novais e Bruno Feitler no exame de qualificação foram imprescindíveis para que eu pudesse corrigir equívocos e imprecisões, redimensionar a abordagem dispensada a alguns assuntos e

identificar os temas a serem melhor trabalhados nos capítulos futuros. Sou extremamente grata pela leitura cuidadosa e pelas reflexões por eles tecidas nessa ocasião.

Desde a graduação pude desfrutar da convivência com alguns professores que, entre cursos, congressos e conversas amigáveis contribuíram para minha formação bem como para a formulação das indagações que ampararam a presente pesquisa. Registro meu agradecimento em especial à Profa. Dra. Vera Lúcia Amaral Ferlini, à Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani, à Profa. Dra. Íris Kantor, ao Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta, ao Prof. Dr. Rafael de Bivar Marquese, à Prof. Dra. Wilma Peres Costa, e ao Prof. Dr. Jaime Rodrigues. Lembro, com saudade, do querido prof. István Jancsó. Os encontros ocorridos no âmbito do projeto temático “Dimensões do Império português: investigação sobre as estruturas e dinâmicas do Antigo Sistema Colonial”, coordenado pela Profa. Dra. Laura de Mello e Souza e sediado na Cátedra Jaime Cortesão (DH-FFLCH/USP) foram repletos de discussões imprescindíveis para minha formação e para o desenvolvimento de minhas próprias indagações. Não poderia deixar de agradecer à Prof. Dra. Ângela Barreto Xavier pelas sugestões e observações por ela feitas numa proveitosa conversa em Lisboa durante a realização do *Colóquio Castelo Melhor e os seus tempos (1636-1720)*, em 2017. Nem, tampouco, ao Prof. Dr. José Pedro Paiva pela recente, porém muito enriquecedora troca.

Recordo de amigos e colegas com os quais pude compartilhar, em distintos momentos, as alegrias e as conquistas que fizeram parte de minha vida nos últimos anos: Andréa Slemian, Fernanda Sposito, André Machado, Maria Luiza Ferreira de Oliveira, André Figueiredo Rodrigues e Isabel, Nelson Cantarino, Cassiana Gabrielli, Fernanda Luciani, Flávia Maíra de Araújo Gonçalves, Renan Rodrigues, André Luiz Bezerra Ferreira. Por seus sorrisos, parecerias e incentivos, muito obrigado! Agradeço também aos colaboradores dos arquivos e bibliotecas pela orientação e ajuda que me deram na investigação conduzida em cada um dos locais visitados. Recordo, com especial gratidão, das funcionárias Ana Maria e Margarida da Biblioteca da Ajuda, em Lisboa.

Lembro ainda, com saudade, dos amigos que estiveram ao meu lado num dos percursos de aprendizagem que se tornaram imprescindíveis para o avançar da investigação: a turma do italiano da *Praça Victor Civita*. Elvira, Olga, Cris, Marina, Denise, Francisco, Thaís e Raquel. Como eram gostosas as nossas manhãs de sexta! Natali, querida cugina, grazie mille! Sua proximidade durante minhas viagens de pesquisa, mesmo estando tão longe, foram tão imprescindíveis quanto fortalecedoras. Da mesma forma, os agradáveis cafés com o amigo que o Arquivo do Vaticano me trouxe, Bertrand Marceau, foram reconfortantes num momento de profunda imersão na pesquisa e de distanciamento de todas as *minhas pessoas*.

E, por falar nelas, eis aqui os antigos e os novos esteios principais de um caminho. À minha mãe Betty, e ao meu pai Walter, agradeço o amor, o cuidado, o incentivo e a torcida que me acompanharam desde sempre. Ao meu irmão Ícaro, agradeço as brincadeiras, a leveza, e a ajuda inestimável com o latim. Glaucia! Obrigado pelo carinho e cuidado conosco. D. Maria José, obrigada pelos braços sempre abertos. Aos recém chegados, Ana e Telêmaco, que alegria em tê-los!

Gustavo, meu grande companheiro. O atual estágio da nossa *história* já não é mais tão preambular assim. Sem sua crença e estímulo, eu não teria prosseguido; sem seu carinho e zelo cotidianos, a vida seria em branco e preto; sem os sonhos compartilhados, eu não pensaria em voar. Se o percurso foi longo e, de fato, cheio de percalços, estes perdem o significado diante da chegada dela, da nossa Olívia. Filha, querida, você explica e ilumina tudo. A vocês, dedico esta tese.

INTRODUÇÃO

ANTES DE PROPRIAMENTE DAR INÍCIO à tradicional oração do *Angelus*, no domingo de 15 de outubro de 2017, e após saudar o público da Praça de São Pedro e algumas das delegações ali presentes – dentre elas a do Brasil, Itália, França, México, Ordem de Malta e Espanha – o Papa Francisco anunciara que em outubro de 2019 seria realizada uma Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica. Em suas palavras, o Pontífice apregoava que a “finalidade principal desta convocação é encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus, sobretudo dos indígenas, muitas vezes esquecidos e sem a perspectiva de um futuro sereno [...]”.¹

O *documento preparatório* para o Sínodo da Amazônia condensa uma série de diretivas que deveriam ser consideradas na ocasião da referida assembleia.² Contudo, esperava-se, tais normativas precisariam funcionar – ao longo desses pouco mais de dois anos que transcorreram entre o anúncio do Papa Francisco e a realização do Sínodo – como pilares de reflexão para os fiéis e catequistas, com a finalidade de se formular, ao fim e ao cabo, um programa de ação com medidas práticas voltadas para a viabilização dos objetivos basilares que animaram a proposição do Sínodo. As palavras utilizadas pelo Pontífice para anunciá-lo davam sinais de que as preocupações gerais que impulsionavam sua proposição transcenderiam, em alguma medida, uma dimensão pura e genuinamente religiosa. O *documento preparatório* traduziu bem os termos empregados pelo Papa Francisco quando este assinalou sua preocupação “sobretudo” com os “indígenas”, os quais, frequentemente, eram “esquecidos” e não tinham “a perspectiva de um futuro sereno”. A preocupação geral da Igreja com uma espécie de fragilização dos homens e de devastação das riquezas naturais das matas

¹ Conferir em <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2019-09/dom-cascianelli-diocese-irece-sinodo-amazonico-profetismo-papa.html>>. Acesso em 15 de janeiro de 2020. A região “Pan- Amazônica”, em conformidade com o *documento preparatório* para o Sínodo, deve ser entendida como “todo o território que compõe a região além da bacia dos rios”. Tal enquadramento abarca um espaço territorial constituído por cerca de “sete milhões e meio de quilômetros quadrados, com nove países que fazem parte deste grande bioma que é a Amazônia”: Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela e a Guiana Francesa.

² *Amazônia. Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral – Documento Preparatório*. REPAM / Comissão Especial para a Amazônia, 2018.

por um sistema econômico francamente predatório está contemplada no *documento preparatório*:

“[...] a riqueza da floresta e dos rios da Amazônia está ameaçada pelos grandes interesses econômicos que se alastram sobre diferentes regiões do território. Tais interesses provocam, entre outras coisas, a intensificação do desmatamento indiscriminado da floresta, a contaminação dos rios, lagos e afluentes (por causa do uso indiscriminado de agrotóxicos, derrame de petróleo, mineração legal e ilegal, e dos derivados da produção de drogas). A tudo isso soma-se o narcotráfico, pondo em risco a sobrevivência dos povos que, nesses territórios, dependem de recursos animais e vegetais”.³

Nesse cenário, o documento em questão lança a seguinte pergunta: “Qual é a missão específica da Igreja, hoje, diante desta realidade?”⁴

Também aqui, as palavras do Papa Francisco no anúncio do Sínodo da Amazônia já forneciam os indícios da resposta: o fim primordial “desta convocação é encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus”. Antes de qualquer coisa, portanto, o que movia o chamamento do Pontífice era o anseio de encontrar novas vias para levar a fé cristã – e torná-la viva – entre os povos da Pan-Amazônia. A inserção destes emissários nestas comunidades locais seria, ao que parece, um caminho para amenizar suas agruras cotidianas, adentrar em suas identidades culturais, alcançar sua conversão e talvez, como uma aspiração futura, combater a lógica econômica predatória que assola a população que vive nestes cerca de “sete milhões e meio de quilômetros quadrados”. Nessa perspectiva, a convocatória visava, então, dar sustentação a um projeto de “conversão pastoral e ecológica”, para utilizarmos os termos presentes no *documento preparatório* para o Sínodo. E mais: este programa, que começava a ser delineado naquele momento para a região da Pan-Amazônia, não ficaria restrito a ela. Propunha-se que as reflexões do Sínodo deveriam superar “o âmbito estritamente eclesial amazônico”, criando “uma ponte” para outros “biomas essenciais do nosso mundo: Bacia Fluvial do Congo, corredor biológico mesoamericano, florestas tropicais da Ásia Pacífica e Aquífero Guarani, entre outros.”⁵

Claro fica, que a Igreja do Papa Francisco, fazendo um paralelo com os tempos iniciais do processo de cristianização daqueles povos, propõe-se a protegê-los de um novo

³ *Documento Preparatório*. Op. Cit., p.10. O texto estende sua preocupação às periferias dos grandes centros urbanos da Amazônia que “avançam floresta adentro”, as quais mostravam-se ocupadas especialmente por um contingente de pessoas – em sua maioria “indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes” – que foram expulsas de seus locais de origem por conta da atividade mineradora, da indústria petrolífera e da exploração madeireira, sendo, assim, os mais afetados pelos conflitos socioambientais e agrários.

⁴ *Ibidem*, p.06.

⁵ *Ibidem*, p.07.

colonialismo: se há cerca de 400 anos o “projeto colonizador” para a região criou uma lógica de constante “inferiorização e demonização das culturas indígenas”, cujos ecos, ainda hoje ouvidos, debilitam suas “estruturas sociais” e geram o “desprezo de seus saberes intelectuais”, o chamado do Pontífice pedia para a Igreja agir contra tais resquícios e contra “o colonialismo feroz com cara de progresso”.⁶ Desse modo, assim como no passado, a Igreja de hoje também estaria se colocando contra os interesses “temporais” que maculavam os “espirituais” – para utilizar dois termos repetidamente utilizados nas cartas dos monarcas portugueses ao longo da segunda metade do século XVII – e que privavam os povos de alcançar uma comunhão plena com os preceitos e dogmas da fé cristã.

Como, então, propiciar, em plenitude, essa comunhão?

O *documento preparatório* para o Sínodo fornece o horizonte para tal. Partindo do pressuposto de que a Igreja “soube reconhecer” que sua presença na região, no passado e no presente, era “precária”, o programa propõe encontrar as vias para dar lugar a “uma Igreja com rosto Amazônico e uma Igreja com rosto indígena”. A imensidão territorial, a diversidade de seus povos, e as “rápidas transformações dos cenários socioeconômicos” sempre foram barreiras para a plena realização da experiência missionária. Assim, mostrava-se preciso “relançar com fidelidade e audácia sua missão”, tendo como princípio norteador a consciência de que a “universalidade” da Igreja Católica “se encarna na história e nas culturas locais”.⁷ Com tais pressupostos, o programa a ser posto em prática, para que a Igreja “com rosto Amazônico” alcançasse seus promissores frutos, recomendava que “diferentes agentes de pastoral” deveriam ser engajados nas comunidades cristãs da Pan-Amazônia, entre sacerdotes e leigos, aos quais seriam conferidos diferentes ministérios. Era preciso refletir acerca do tipo de “ministério oficial” que poderia ser conferido às mulheres, e mostrava-se extremamente necessário “promover o clero indígena e os que nasceram no território”. Tanto os “missionários autóctones” como os missionários estrangeiros deveriam assumir uma postura de respeito à vida e ao universo sociocultural dos diferentes povos. À ambos, conforme defende o *documento preparatório*, é imprescindível manter “uma presença estável” em suas comunidades, conhecer a “língua autóctone”, “suas culturas” e “sua experiência espiritual”.⁸

Com tais diretivas, e de maneira um tanto concisa, pode-se afirmar que o programa delineado para se “encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus” assenta-se em dois pilares: uma Igreja forte, que se estruture e se insira nas diferentes comunidades, conseguindo protegê-las de uma lógica exploradora e predatória inerente aos

⁶ Ibidem, p.16-17.

⁷ Ibidem, p.41-43.

⁸ Ibidem, p.44-47.

“novos” – e antigos – “colonialismos”; uma Igreja que se faça efetiva em seus propósitos, que se aproxime e que absorva em sua pastoral a riqueza sociocultural de seus habitantes, incorporando no contingente de seus emissários os veículos que, por melhor compreender esse universo identitário, mais facilmente pudessem transmitir os preceitos cristãos: os missionários nativos.

Guardadas as devidas especificidades históricas, tais pilares, ao que nos parece, não se configuram plenamente como novidades desprovidas de raízes. O *Colégio Urbano*, alçado à condição de colégio missionário da *Propaganda Fide* através da bula do Papa Urbano VIII *Immortalis Dei filius*, de 1 de agosto de 1627, nascia da “necessidade de ter em Roma um centro para a formação dos missionários, que estivesse diretamente sob a direção do Sumo Pontífice, e não mais sob as diretivas de alguma ordem religiosa ou de autoridades políticas”.⁹ Esperava-se – e se desejava – que seus alunos fossem provenientes “de todos os povos e nações”¹⁰. Entre os anos de 1661 e 1700, dos 171 alunos registrados no livro dos Juramentos, dois eram da África, seis da Ásia central, doze da Ásia Menor, dois poloneses, um russo, um francês, dez alemães, cinco suíços, vinte italianos, cinco malteses, trinta e três holandeses e sete albaneses. Do total, sessenta e dois alunos não tinham a proveniência declarada, e outros trinta e cinco eram originários dos países balcânicos.¹¹ Com base no juramento imposto aos alunos por outros colégios religiosos da época, a *Propaganda Fide* apresentou, em 9 de agosto de 1624, o texto do juramento que passaria a vigor no *Colégio Urbano*. Por ele, os alunos ficavam obrigados a observar as normas do instituto; a não ingressar em nenhuma congregação religiosa; a receber todas as ordens até alcançar o sacerdócio; e a retornar para suas pátrias.¹²

Nas *Instruções* entregues aos vigários apostólicos enviados em 1659 para os territórios da China, Cochinchina e Tonquim, o Sumo Pontífice esclarecia que a principal razão que levou a *Propaganda Fide* a destiná-los àquelas regiões era possibilitar que eles cuidassem

“com todos os meios da educação dos jovens do lugar para torná-los aptos ao sacerdócio lhes conferindo as ordens sacras; colocando-os em seguida em seus países de origem para aquelas vastas regiões, a fim de que lá cuidem, com todo o seu empenho e sob vossa direção, da vida da comunidade cristã. Portanto, tenha sempre presente este propósito: conduza às ordens sacras

⁹ Maksimilijan Jezernik. “Il Collegio Urbano”. In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 anni a servizio delle Missioni*. Freiburg: Herder, 1971, Vol.1, Tomo I – 1622-1700, p.466. Tradução livre. No original: “[...] le necessit  di avere a Roma un centro per la formazione dei missionari, che fosse direttamente sotto la direzione del Sommo Pontefice e non gi  sotto le direttive di qualche ordine religiosa o delle autorit  politiche”.

¹⁰ *Ibidem*, p.467. Tradução livre. No original: “ex omni gente et natione”.

¹¹ *Ibidem*, p.470.

¹² *Ibidem*, p.477.

o maior número possível de pessoas e as mais aptas, formando-as e promovendo-as no tempo oportuno”.¹³

Esse direcionamento, conforme veremos mais adiante, integrará, desde seus primórdios, a política desempenhada pela Congregação apostólica criada pelo Papa Gregório XV para impulsionar e coordenar as missões católicas no planeta. Essa visão, de um lado, coadunava-se perfeitamente ao número insuficiente de religiosos que poderiam se colocar prontamente à disposição da *Propaganda Fide* para servir nos mais longínquos cantos do mundo. Desde o início, porém, já havia o consenso de que estes sacerdotes nativos, por conhecerem e estarem plenamente adaptados aos seus locais de nascimento, e por pertencerem ao universo cultural de um determinado grupo social dentro do qual desempenhariam seu ministério, se transformavam nos veículos mais aptos a promover a evangelização de seu povo.

Em certa medida, é para o momento do advento dessa Igreja missionária que procurou recobrar o esforço evangelizador para suas mãos, desvinculando-o das dinâmicas colonialistas de seu tempo – com as consequentes rupturas que esse processo provocou na lógica missionária então vigente – que este trabalho se volta. A investigação que deu origem a esta tese nasceu como um desdobramento da pesquisa por mim desenvolvida no mestrado. Porém, seus objetivos centrais, que não foram de todo desfocados, acabaram por ser melhor complexificados, e ganharam outros níveis – certamente essenciais – de observação, sendo inseridos num processo de análise marcado por inter-relações entre objetos, dinâmicas e espaços que se mostraram fulcrais para a pesquisa inicialmente planeada.

Ao longo do mestrado, o foco de minha atenção foi a Junta das Missões de Pernambuco, organismo criado por carta régia expedida em março de 1681. Durante a pesquisa, procurei entender o papel que esta instituição desempenhou no avanço do projeto missionário nas capitanias do norte do Estado do Brasil – área jurisdicional de sua atuação – não descurando de inseri-la – e de buscar significá-la – na dinâmica da colonização portuguesa

¹³ *Istruzione per i vicari apostolici della Cocincina, del Tonchino e della Cina, 1659*. A versão utilizada é uma tradução italiana feita por Massimo Marcocchi do texto original em latim e originalmente publicada em 1980 no livro *Colonialismo, Cristianesimo e cultura extraeuropee: l’Intrusione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell’Asia Orientale (1659)*, pela editora Jaca Book. Aqui utilizamos a versão online da *Instrução* disponível em: <<https://www.yumpu.com/it/document/read/15909047/instruzione-ai-missionari-di-propaganda-fide-de-1659>>. Acessada em 15 jan 2020. Tradução livre. No original: “La principale ragione che ha spinto questa Sacra Congregazione a inviarvi come vescovi in queste regioni è stata quella di curare con ogni mezzo l’educazione dei giovani del luogo per renderli atti al sacerdozio e conferire loro gli ordini sacri; e collocarli poi nei loro paesi d’origine per quelle vaste regioni affinché lì si prendano cura, con tutto il loro impegno e con la vostra guida, della vita della comunità cristiana. Pertanto abbiate sempre presente questo scopo: condurre agli ordini sacri il maggior numero possibile di persone e le più atte, formarle e a tempo opportuno promuoverle.”

naquele espaço. Dentro desse esforço, o trabalho buscou reconstituir sua estrutura organizacional, sua dinâmica de funcionamento, a paulatina definição de suas competências, o impacto que o direito de votar a favor de uma guerra contra determinado grupo indígena teve para seu fortalecimento e autonomia, bem como, nessas condições, o vínculo que a Junta das Missões de Pernambuco criou com os movimentos que marcaram o processo de interiorização da colonização no norte do estado do Brasil na segunda metade do século XVII.¹⁴

O fato de outras Juntas de Missões terem sido, na mesma altura, instituídas em localidades distintas do Império português¹⁵, se afigurava, para mim, como um fascinante campo de investigação. Para além de intentar compreender os *perfis* institucionais dessas outras Juntas, o olhar para elas voltado abria-me uma via segura para tentar traçar as mesmas correlações feitas no mestrado: examinar, tendo como campo de observação privilegiado as Juntas de Missões, o maior ou menor vínculo da esfera missionária com as dinâmicas coloniais instauradas nestes espaços do Império português. Por outro lado, antes das Juntas de Missões ultramarinas, a criação de uma Junta das Missões no reino em 1655 colocava-se como um acontecimento que decididamente não poderia ser desconsiderado. Instituída durante um momento de extrema fragilidade interna e externa do reino – no contexto do Pós-restauração – a instauração de um organismo dedicado a cuidar estritamente do bom andamento da dinâmica missionária nos territórios do ultramar denota que, ao lado do esforço de aperfeiçoamento das esferas político-administrativa e econômica observado naqueles anos, julgou-se, naquela altura, que a gestão da esfera missionária também necessitava passar por um processo de aperfeiçoamento. A compreensão deste anseio, cremos, deve ser buscada, por sua vez, à luz da investigação de um duplo movimento, intimamente atrelados aos processos e desafios que marcaram, para Portugal, os anos que se seguiram a dezembro de 1640: as transformações verificadas na dinâmica global de expansão da cristandade até então vigente decorrentes da criação da Sagrada Congregação ‘*De Propaganda Fide*’ em 1622; a importância da esfera religiosa para a segurança e preservação dos seus territórios ultramarinos

¹⁴ Cf. Ágatha Francesconi Gatti. *O trâmite da fé*. A atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07052010-110914/pt-br.php>>

¹⁵ Em carta de 26 de fevereiro de 1681 endereçada ao Conselho Ultramarino, o príncipe regente D. Pedro comunicava sua decisão de criar uma Junta das Missões em Goa e acrescentava que, nos mesmos moldes, deveriam ser instituídas Juntas de Missões em Pernambuco, Angola, Rio de Janeiro, Maranhão e Cabo Verde. Cf. “*Sobre o bem espiritual das missões da Índia*”, Lisboa, 26 de fevereiro de 1681. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Fundo Manuscritos do Brasil, livro 33 – Decretos, 1663-1700. Cota atual: Conselho Ultramarino, livro 2 de decretos, fl.68v.

e, por conseguinte, em que medida ela contribuía para o fortalecimento de Portugal – e retomada de seu espaço – na cena política internacional.

Assim, a partir da associação entre, de um lado, os objetos e as perspectivas que continuavam a animar meus interesses e, de outro, os movimentos e as transformações intrínsecos ao período que se objetivava estudar, o projeto de pesquisa delineado para ser conduzido ao longo do doutorado propunha o estudo da política missionária de Portugal entre 1640 e 1715, tendo as Juntas de Missões ultramarinas como um campo privilegiado de observação. Ademais – e de maneira demasiadamente tímida – se propunha compreender o possível impacto que a criação da *Propaganda Fide* exerceu sobre a política portuguesa de expansão da cristandade naquele período. A plena compreensão de tais movimentos estaria assentada, conforme almejávamos, na busca pela significação que a associação entre as dinâmicas missionárias e as políticas coloniais tiveram para o período estudado. Mais do que isso, e em face dos conflitos e dos caminhos traçados por Portugal para estabilizar-se como reino independente, a investigação planejada pretendia refletir em que medida a dimensão religiosa, ou melhor, um aspecto particular da religiosidade nesse período – o empreendimento missionário – mostrou-se fundamental para que o reino formulasse e consolidasse estratégias em defesa de seus espaços ultramarinos e se recolocasse no cenário político europeu.

Como sabemos, a íntima associação entre a história da colonização portuguesa e a história da missionação em seu Império ultramarino é tratada, sob prismas distintos, por diversos autores. Referindo-se à “expansão religiosa” promovida pelos portugueses em suas colônias como um misto de “propaganda cristã” com “ação civilizadora”, Fortunato de Almeida observa que o seu percurso esteve muito distante de deixar-se “ofuscar pelo brilho das navegações ousadas” ou pelas “conquistas gloriosas”.¹⁶ Reconhecendo tal associação, Charles Ralph Boxer entendeu que o anseio de expansão da fé cristã funcionou, ao lado de outros interesses, como um dos pilares que impulsionaram os portugueses em direção aos mares. Analisando as razões que teriam levado o reino a lançar-se no mar tornando-se o país pioneiro na expansão marítima do século XV, o autor identificou na base deste processo uma confluência de fatores religiosos, políticos, econômicos e estratégicos – em diversos graus conforme a peculiaridade do momento – como os responsáveis pelo início das navegações portuguesas. Para ele, a conquista de Ceuta em 1415, marco inicial do processo expansionista português, é um acontecimento privilegiado para se verificar a confluência de fatores de natureza diversa atuando como motivadores da expedição. Dominada por muçulmanos, Ceuta

¹⁶ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal*. 1ª ed. de 1922 (6 vols.). Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres (4 vols.). Porto - Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1968, vol.I, p.83-84.

era “cabeça de ponte para uma possível invasão através do estreito de Gibraltar”, além de ser considerada, na época, um “centro comercial florescente”.¹⁷ Território estratégico na defesa da península ibérica, sua conquista também levaria adiante a incansável cruzada contra os ‘bárbaros’ muçulmanos que haviam avançado pelo continente africano.¹⁸ Para Eduardo Hoornaert, a “união entre missão e colonização” no avanço marítimo português ficaria sedimentada desde então, quando o Infante D. Henrique teria solicitado à Santa Sé permissão para fundar em Ceuta um Convento de frades menores da observância “para a defesa e o aumento da santa fé e a redução dos infiéis”.¹⁹

Na sequência de Ceuta, algumas providências tomadas no âmbito do avanço ultramarino português demonstram que a preocupação em enviar religiosos para os territórios alcançados e de lançar os rudimentos de uma organização eclesiástica básica nestes espaços, estiveram presentes desde o início do processo expansionista. Eduardo Hoornaert caracterizou essa convergência como um “padrão” da expansão ultramarina portuguesa, que levava “as armas reais e a cruz intrinsecamente ligadas entre si”.²⁰ É possível traçar, de modo um bocado ilustrativo, como a dimensão religiosa acompanhou, ainda que de maneira um tanto frágil e incipiente, o expansionismo lusitano dos séculos XV e XVI. Nesse breve histórico, pode-se destacar, por exemplo, a criação de um eremitério em Ceuta logo após sua conquista em 1415, o qual, depois de cinco anos, fora transformado em um Convento visando facilitar a catequização dos nativos. Os franciscanos foram os primeiros que ali se estabeleceram sendo seguidos, pouco tempo depois da conquista de Ceuta, pelos dominicanos. A Ilha da Madeira, cuja colonização tem como marco o ano de 1419, teve seu primeiro convento, também de frades franciscanos, por volta de 1440. Outros vieram em seguida. Pela mesma época, por volta de 1446, o arquipélago dos Açores ganhava seu primeiro convento. Este foi logo extinto e dois novos Conventos de religiosos de São Francisco foram construídos em 1452 e em 1481, ambos na Ilha Terceira.²¹

¹⁷ Charles R. Boxer. *O Império marítimo português, 1415-1825*. 1ª edição de 1969 (1ª edição traduzida de 2002). São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.33-35.

¹⁸ O atrativo econômico, segundo o mesmo autor, selava o conjunto de fatores que impulsionaram Portugal em direção a Ceuta. Embora não se possa afirmar até que ponto Portugal era conhecedor do comércio transaariano de ouro em pó, Ceuta era, naquele período, um dos “portos terminais” desse comércio. Com sua conquista, os portugueses certamente obtiveram notícias das terras em torno dos rios Senegal e do alto Níger, de onde vinha o ouro. Cf. *Ibidem*, p.35.

¹⁹ Eduardo Hoornaert. *História da Igreja no Brasil*. Primeira Época – período colonial. 1ª edição de 1977. Petrópolis: Editora Vozes, 5ª edição, 2008, p.35.

²⁰ *Ibidem*, p.26.

²¹ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., vol.I, p.370.

Foram igualmente dois franciscanos os responsáveis pelo início da evangelização em Cabo Verde no ano de 1466. Logo, no entanto, a sede da atividade missionária nesta região foi transferida desta Ilha para a região da Guiné, ocasião em que foram fundadas duas sedes de missões em Bissau e Cacheu, das quais os religiosos partiam com a incumbência de evangelizar os habitantes naturais das regiões ao norte e ao sul destes territórios. Foi em decorrência da atuação destes religiosos que várias Igrejas foram fundadas – como nas regiões de Gâmbia e Serra Leoa – ressaltando Fortunato de Almeida que sem seu trabalho teria sido impossível “levantar fortalezas, abrir a navegação fluvial e estabelecer centros comerciais em diversos pontos”.²²

A evangelização no Congo, iniciada em 1487, não acabou produzindo os frutos esperados em seus primeiros anos. D. Manuel I, no entanto, continuou para lá enviando expedições missionárias, especialmente, neste momento, de padres da Congregação de São João Evangelista, conhecidos por “loios”. Tais missões teriam se verificado em 1504, 1508 e 1521. Há notícias de que os franciscanos também atuavam na região desde a década de 1490.²³ Tendo Francisco Xavier feito uma breve estada em Moçambique em 1541, os primeiros missionários que de fato para lá foram enviados com a missão de se dedicar à catequização dos nativos da região foram os jesuítas Pe. Gonçalo da Silveira, Pe. André Fernandes, e o irmão André da Costa, no ano de 1560. Os dominicanos teriam iniciado atividades apostólicas na região por volta do mesmo período. Os franciscanos, por sua vez, já marcavam presença na costa oriental africana desde o início do século XVI, em virtude do costume de missionários acompanharem as armadas militares para posteriormente auxiliarem na construção de Igrejas junto às Fortalezas e para zelarem pelo bem espiritual dos colonizadores em terras inóspitas, aconselhando e ministrando os sacramentos cristãos.²⁴

Francisco Xavier chegou a Goa em maio de 1542 acompanhado de outros dois religiosos, o Pe. Paulo Camerte e o irmão Francisco Mansilha. Passado pouco mais de três anos, outros jesuítas foram enviados a Goa possibilitando, através deste reforço de missionários, o incremento da atividade catequética por outras cidades estratégicas da Costa do Malabar, como Cochim, Couão e Calicute, e da Costa de Coromandel, como a cidade de Meliapor, na península índica. Não obstante a presença maciça de missionários nesta região tenha se dado apenas a partir de 1542, ao longo das quatro primeiras décadas do século XVI os religiosos ordinariamente seguiam nas frotas marítimas que rumavam para a Índia tendo,

²² Ibidem, vol.II, p.266.

²³ Ibidem, vol.II, p.271.

²⁴ Ibidem, vol.II, p.287-289.

alguns deles – como o dominicano Frei Rodrigo Homem e o franciscano Frei Vicente de Lagos – se destacou pelo trabalho missionário realizado entre a população nativa.²⁵ Em setembro de 1545, Francisco Xavier entrou em Malaca e, em agosto de 1549, chegou a Cangoxima, realizando com isto seu antigo desejo de levar a fé cristã ao Japão. A chegada à China se deu um pouco mais tarde. Apenas em 1565 missionários jesuítas fundaram uma Casa da Ordem em Macau, transformada em Colégio anos mais tarde.²⁶

Seguindo os rumos das outras conquistas, também na América portuguesa os primeiros religiosos integraram a mesma embarcação daquele nomeado para exercer as funções políticas e de defesa do território colonial. Na frota que aportou na região em que futuramente seria erigida a cidade de São Salvador da Bahia em princípio de abril de 1549, chegaram Tomé de Souza, primeiro governador-geral, o Pe. jesuíta Manuel da Nóbrega e mais cinco companheiros: os padres Leonardo Nunes, João de Aspilcueta Navarro, António Pires e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.²⁷

Como sabemos, esse “padrão” de associação entre as “armas reais” e a “cruz” conforme os termos utilizados por Eduardo Hoornaert, ou essa “união entre cruz e coroa”, se quisermos ficar com o entendimento de Charles R. Boxer, não se configurou a partir de uma disposição isolada de Portugal. Muito pelo contrário, tal “união” só foi capaz de fincar raízes em distintos espaços ultramarinos e de dar ensejo a uma progressiva instauração de estruturas e hierarquias eclesiásticas nestes territórios por estar assentada em uma série de concessões – e acordos – feitas pela Santa Sé aos monarcas portugueses. Por meio de uma série de bulas quatrocentistas e quinhentistas, sucessivos Papas outorgaram às Coroas ibéricas a prerrogativa de cuidar do estabelecimento da fé católica nos territórios por elas alcançados, organizando-os em novas circunscrições eclesiásticas, e dotando-os, concomitantemente, de uma estrutura necessária para acolher os cristãos, bem como de religiosos em número suficiente para promover a catequização dos nativos. Nessa conformidade, as Coroas de Portugal e Espanha²⁸ se converteram em *patronas* do empreendimento religioso e missionário nos territórios que

²⁵ Ibidem, vol.II, p.297-299. Após o sucesso alcançado por Vasco da Gama em sua primeira viagem, D. Manuel I conseguiu licença do papa Alexandre VI para fundar doze conventos em suas conquistas, especialmente nas áreas compreendidas entre o Cabo da Boa Esperança e a Índia. Cf. Op. Cit., p.252.

²⁶ Ibidem, vol.II, p.302-305.

²⁷ Ibidem, vol.2, p.259.

²⁸ Para o caso espanhol, o recente artigo de Ignasi Fernández Terricabras traz um elucidativo histórico das concessões espirituais feitas pelos papas à Coroa de Castela, as quais, em linhas gerais, são consideradas as responsáveis pela conformação do *patronato real* dos monarcas espanhóis. Cf. Ignasi Fernández Terricabras. “El Patronato Real en la América hispana: fundamentos y prácticas”. In: Ângela Barreto Xavier; Federico Palomo; Roberta Stumpf (orgs.). *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (sécs.XVI-XVIII)*. Dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p.97-122.

paulatinamente passavam a ser conhecidos recebendo, em troca, alguns direitos que foram assegurados aos monarcas nessa matéria.

Porém, é importante observar que, no caso português, conforme meticulosamente demonstraram Ângela Barreto Xavier e Fernanda Olival, a “jurisdição espiritual” sobre os novos territórios que vinham sendo alcançados foi concedida, através da bula *Inter Caetera* de 13 de março de 1456, perpetuamente à Ordem de Cristo.²⁹ Ainda segundo as autoras, é através desta sequência de diplomas apostólicos publicados majoritariamente entre a segunda metade do século XV e a primeira metade do século XVI, que “o Papado se assume como distribuidor de territórios fora do espaço europeu e do Norte da África”, e que, por outro lado, “o modelo português” do padroado se configura, marcado “pelo protagonismo atribuído a uma Ordem Militar na expansão da fé”.³⁰ Contudo, essa configuração inicial começou a ser remodelada já no reinado de D. Manuel I, em função de um “processo de subalternização que a Coroa de Portugal gradualmente” procurou impor à Ordem de Cristo, associado a um contexto em que se verificava “a transferência da maior parte dos seus direitos de padroado para a própria Coroa e instituições directamente dependentes”.³¹

José Pedro Paiva observa que a “interpenetração” entre Igreja e Estado ocorria em diversos setores, se verificando tanto no reino como nos espaços ultramarinos. Referindo-se a uma espécie de “osmose de funções”, o historiador destaca o “peso” e a “influência” que muitos eclesiásticos exerceram junto aos monarcas portugueses, tanto desempenhando funções de natureza mais religiosa – como pregadores, confessores e conselheiros – como ocupando postos de caráter eminentemente político em alguns organismos da administração central do reino.³² Por outro lado, os monarcas detinham o poder de escolher os religiosos que ocupariam “uma grande quantidade de lugares na Igreja, sobretudo os do topo da pirâmide hierárquica”, sendo os titulares, ainda, de “múltiplas iniciativas relacionadas com as ordens religiosas (patrocinando a criação de novas ordens ou casas, propondo a extinção de outras, instigando a reforma de muitas)”, e de importantes prerrogativas que lhes permitiam promover a “reorganização da geografia eclesiástica”.³³ Nos territórios ultramarinos, conforme ainda

²⁹ Ângela Barreto Xavier; Fernanda Olival. “O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas”. In: Ângela Barreto Xavier; Federico Palomo; Roberta Stumpf (orgs.). *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada...*, Op. Cit., p.128.

³⁰ *Ibidem*, p.128-129.

³¹ Ângela Barreto Xavier. “A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação”. *Anais de História de Além-mar*. Vol.V, 2004, p.46.

³² José Pedro Paiva. “A Igreja e o Poder”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p.138-139.

³³ *Ibidem*, p.138 e p.141.

reforça José Pedro Paiva, essa “interpenetração” entre Igreja e Estado “assumia uma expressão ainda mais nítida”, “em função do direito de padroado”. Em conformidade com ele, a Coroa portuguesa tornara-se “uma parte fundamental da ação da Igreja”:

“A ereção de Igrejas e sua preservação, a dotação de todos os templos e mosteiros com os objectos necessários ao culto, a nomeação e provimento do sustento dos eclesiásticos que nelas desempenhariam funções, a cobrança de dízimos, a composição dos cabidos das sés, eram tudo assuntos da sua alçada. E esse mútuo apoio entre a Igreja e o Estado era visto como algo essencial, quer para a ação evangelizadora, quer para a própria dominação e preservação política dessas áreas por parte da Coroa”.³⁴

O conjunto das prerrogativas e dos deveres dos patronos assegurados pela coleção dos diplomas apostólicos que fundamentaram o chamado direito de padroado régio serão, mais adiante, pausadamente expostos. No entanto, é importante ter em mente que, consoante assinala Federico Palomo, essa coleção de diplomas foi responsável pela conformação da “forma jurídica” do padroado régio.³⁵ Em perfeita harmonia com a observação feita pelo autor, veremos que alguns destes diplomas estarão na base jurídica-argumentativa que sustentará as principais reivindicações de Portugal nessa matéria perante a Santa Sé ao longo da segunda metade do século XVII.

O que se verificou, portanto, na condição de premissa básica para que os padroados régios ibéricos atingissem tal configuração, foi uma espécie de transferência por parte da Santa Sé de sua função primeira, esta assentada na simbólica personificação dos Sumos Pontífices como representantes supremos de Cristo na terra: expandir a fé católica entre os povos, cuidando para que ela alcançasse até mesmo as regiões mais recônditas do planeta. Para Charles Ralph Boxer,

“Os papas do Renascimento, como os Borgias, mais interessados em assuntos terrenos que nos espirituais, preocupavam-se, sobretudo, com o engrandecimento de suas famílias, com a política europeia, com a ameaça dos turcos no Mediterrâneo e nos Bálcãs e, depois de 1517, com a ascensão do Protestantismo.”³⁶

³⁴ Ibidem, p.142.

³⁵ Federico Palomo. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Coleção Temas de História de Portugal. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p.25.

³⁶ Charles Ralph Boxer. *A Igreja militante e a Expansão Ibérica, 1470-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.99.

Para o historiador, em meio a estas preocupações, os Papas desses anos pouco se importariam com a evangelização de terras desconhecidas, que estão “além da fronteira da Cristandade”, não vendo qualquer inconveniente em “deixar que os monarcas espanhóis arcassem com as despesas de manutenção da Igreja militante no além-mar em troca do privilégio de controlá-la”.³⁷ De fato, as reflexões sobre o fortalecimento da figura política do Sumo Pontífice ao lado da consagrada imagem do líder supremo da Igreja Católica e dos cristãos tornam-se comuns nas relações escritas pelos embaixadores que se dirigiam a Roma desde o início século XVI.³⁸ Em seu magnífico estudo sobre estas “duas almas” dos sumos pontífices durante a primeira Época Moderna, Paolo Prodi demonstra como, nesse período, desenvolveu-se um estreito entrelaçamento entre as estruturas de governo da Igreja e as estruturas estatais, ou seja, entre o governo da Igreja e o governo do Estado pontifício. Para além do esvaziamento de qualquer participação ativa do Colégio Cardinalício nos assuntos relativos ao governo da Igreja, assistimos a uma especialização da gestão do Estado com a criação de “vários centros de poderes políticos” – como as congregações cardinalícias – ao mesmo tempo em que se observou uma politização dos órgãos de governo da Cúria Romana e uma certa marginalização dos órgãos voltados estritamente ao governo de questões espirituais, os quais foram distanciados de qualquer esfera de decisão.³⁹

Entretanto, se a publicação das 95 Teses de Martinho Lutero foi um dos episódios que teriam mobilizado a atenção dos Sumos Pontífices distanciando-os do cuidado com a expansão da fé católica para “além da fronteira da Cristandade”, o alcance logrado pela Reforma Protestante ao longo do século XVI teria sido justamente uma das causas que fizeram despertar o impulso evangelizador na Cúria Romana no final deste século. De acordo com o historiador Giovanni Pizzorusso,

“A expansão europeia do século XVII se assentava também nas potências coloniais protestantes. Graças propriamente a tal expansão, a *Propaganda*, cujo encargo institucional a

³⁷ Ibidem.

³⁸ Paolo Prodi. *Il Sovrano Pontefice*. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna. Bologna: Società editrice il Mulino, 2006, p.47-53.

³⁹ Ibidem, especialmente capítulo 05: “*La macchina del governo tra politica e religione*”. O autor menciona a crescente indissociabilidade entre as matérias espirituais e as questões relativas ao equilíbrio de poderes na Europa.

obrigava a se interessar também pelas missões nos territórios protestantes europeus, podia ocupar-se igualmente da difusão do catolicismo nos territórios coloniais protestantes”.⁴⁰

Esse impulso evangelizador que progressivamente se materializa e se fortalece ao longo do século XVII tem na criação da Sagrada Congregação ‘*De Propaganda Fide*’ em 1622 sua expressão inicial mais concreta. Constituída por Gregório XV com o desígnio de “controlar e centralizar a ação evangelizadora da Igreja”⁴¹, esse esforço da Santa Sé em recobrar para si o primado da política de expansão da cristandade mundial a colocava defronte de dinâmicas religiosas e missionárias consolidadas ao longo do século XVI e predominantes até então. Contrapor-se a estas significaria, em maior ou menor grau, sobrepor-se ao conjunto das prerrogativas espirituais que, décadas atrás, haviam sido outorgadas e asseguradas aos monarcas portugueses e espanhóis com a conformação dos padroados régios. E, por sua vez, opor-se aos termos presentes nestas concessões seria, irremediavelmente, confrontar-se com as Coroas ibéricas.

No caso de Portugal, o avanço com as leituras ao lado da descoberta de novos trabalhos – e, nestes campos, as reflexões tecidas por Caio C. Boschi⁴² e as pesquisas de Giovanni Pizzorusso⁴³ assumiram, como se verá, especial relevo – demonstraram que os embates com a Santa Sé em torno dessa matéria foram extremamente significativos e definidores de estratégias e políticas que buscavam, de um lado, reagir às alegadas interferências e afrontas vindas de Roma contra as prerrogativas espirituais que gozava em suas conquistas, e, de outro, robustecer sua própria política missionária. Conforme precisamente observou Ângela Barreto Xavier, com a criação da *Propaganda Fide* em 1622, Roma procurou “desnacionalizar,

⁴⁰ Giovanni Pizzorusso. “Il *Padroado regio* portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al seicento”. In: Giovanni Pizzorusso; Gaetano Platania; Matteo Sanfilippo (org.). *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la Storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*. Viterbo: Sette Città, 2012, p.192. Tradução livre. No original: “L’espansione europea del Seicento secolo si fondava anche su potenze coloniali protestanti. Proprio grazie a tale espansione, Propaganda, il cui compito istituzionale la obbligava a interessarsi anche delle missioni nei territori protestanti europei, poteva occuparsi anche della diffusione del cattolicesimo nei territori coloniali protestanti”.

⁴¹ José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p.54.

⁴² Refiro-me, especialmente, aos artigos “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (Dir.). *História da Expansão portuguesa*. Vol.II. Do Índico ao Atlântico. Lisboa: Círculo de Leitores, Coleção Temas e Debates, 1998; e “Padroado português e missão no tempo dos flamengos”. In: Manuel Correia de Andrade; Eliane Moury Fernandes; Sandra Melo Cavalcanti (orgs.). *Tempo dos flamengos & outros tempos*. Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico / Recife: Editora Massangana e Fundação Joaquim Nabuco, 1999.

⁴³ Deste autor, destaco os seguintes artigos: “Il *Padroado regio* portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana. Op. Cit.”; e “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e Universalismo Pontificio (XVII secolo)”. *Librosdelacorte.es*, Monográfico 1, ano 6, p.228-241.

sempre que possível, a actividade missionária *extra territorium*, e reorganizar o mapa de jurisdições que, desde o século XV e através de sucessivas bulas, tinha atribuído aos reinos ibéricos. Esta situação reequacionou, em boa medida, o xadrez de poderes” e “redefiniu os termos do padroado português”.⁴⁴ Ainda segundo a autora, voltar-se para

“os vários conflitos que surgiram a partir do segundo quartel do século XVII devido à existência da nova congregação [...] permitirá aceder a outros sentidos das acções dos regulares nestes territórios, mas também da própria coroa portuguesa em relação aos agentes eclesiásticos presentes nos territórios do seu império”.⁴⁵

Amparada – e em grande medida inspirada – por tais premissas, nos dedicamos a tentar mapear alguns desses embates e suas implicações particularmente na segunda metade do século XVII. O avançar da pesquisa nos arquivos demonstrou que a ingenuidade com a qual essa dimensão do problema foi por mim tratada no projeto de pesquisa não daria, em absoluto, conta de compreender a complexidade dos debates entre Portugal e a Santa Sé no que se referia às questões relativas ao padroado régio. Os conflitos daí nascidos se mostraram fundamentais – para não dizer matriciais – para o amplo entendimento do objeto de pesquisa inicialmente proposto. As páginas que se seguem bem denunciam tal alargamento de perspectiva.

Se quisermos traçar um quadro geral destes embates, devemos observar que o desdobramento primordial do impulso missionário que se sistematizava na Cúria Romana foi a busca, por parte da Santa Sé, de religiosos capazes de dar prosseguimento a esse projeto. Logicamente, se aquilo que se pretendia era retomar para sua alçada o esforço de expansão da cristandade mundial, arregimentar, enviar e coordenar a atuação de um contingente de missionários que exercessem o ministério sob sua tutela impunha-se como pré-requisito. Todas estas incumbências, aliás, se constituíram como atribuições centrais da *Propaganda Fide*. Tal movimento significará, aos olhos de Portugal, a presença de vigários e missionários apostólicos completamente independentes de seu controle, que passarão a transitar por territórios defendidos pela Coroa portuguesa como pertencentes ao seu padroado régio. Sua presença se concentrará particularmente em espaços nos quais as estruturas instauradas pela colonização portuguesa – ou, se quisermos, os alicerces básicos para a instalação do domínio político – eram, no geral, sensivelmente frágeis. Diante desse cenário, a Coroa portuguesa buscará encontrar vias e conceber estratégias para conter a crescente presença de religiosos

⁴⁴ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa*. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2015, p.161.

⁴⁵ *Ibidem*.

“estrangeiros” que não reconheciam as prerrogativas do reino e a autoridade dos monarcas lusitanos no governo espiritual de suas possessões ultramarinas. Procurará, sem delongas, asseverar a seus distintos interlocutores “*que os senhores reis deste Reino tem especial direito para não irem às suas conquistas missionários, nem pessoa alguma eclesiástica, ou secular sem sua licença*”, uma vez “*que tem Sua Majestade o direito do Padroado em todas as ditas terras de suas conquistas*”.⁴⁶

Com o avançar da pesquisa, algumas constatações foram essenciais para os rumos que foram sendo tomados e para as reflexões que a partir daí foram sendo tecidas. Primeiramente, constatamos que o diálogo entre Portugal e a Santa Sé em torno de suas respectivas políticas de expansão da cristandade e dos termos a partir dos quais os direitos assegurados pelo padroado régio passariam a ser reconhecidos foi realmente muito intenso. Assentada nas figuras dos núncios apostólicos em Lisboa e dos embaixadores portugueses na Cúria Romana, a comunicação estabelecida através das quase cotidianas cartas que eram redigidas, foi capaz de sustentar uma rede robusta de informações que circulavam de lado a lado e que, para muito além do que simplesmente noticiar, se consolidou como o canal através do qual decisões eram informadas, reações eram transmitidas, estratégias de condutas eram gestadas e políticas eram redefinidas.

Nesse processo – pautado por um movimento quase cíclico de ações, reações, e reelaborações que, por sua vez, logo ensejavam novas ações – é possível identificar momentos de esforços bilaterais, quando os dois lados procuravam ceder em prol de acomodações que lhes seriam minimamente mais favoráveis, bem como períodos em que posições anteriormente assumidas eram ratificadas, dando lugar ao aguçamento de tensões já latentes. Assim, investindo numa compreensão mais larga desta seara de investigação, não restaram dúvidas de que a via diplomática foi um canal determinante para a Coroa portuguesa em suas tentativas de reverter as transformações que vinham ocorrendo na esfera dos ideais e concepções que amparavam o novo esforço de condução da cristandade gestado na Cúria Romana.

Num segundo plano, ao procurar mapear as diretrizes centrais que animaram a política missionária de Portugal no período estudado, percebemos que ela foi profundamente influenciada pelos debates e embates que se consubstanciaram com a Santa Sé em torno desta esfera. Por política missionária entendemos o conjunto de normas, direcionamentos e estratégias definidos pela Coroa portuguesa visando coordenar o esforço de expansão da cristandade em seus territórios ultramarinos bem como a atuação dos religiosos voltados para

⁴⁶ “*Discurso Histórico, Jurídico sobre o Direito, que tem Sua Majestade de mandar missionários, de não irem outros, sem seu beneplácito, e de Padroado nas Terras das Conquistas desta Coroa de Portugal*”. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitania, códice 47 – XII – 17, respectivamente capítulos 3 e 4.

esse fim. Em conformidade com tal perspectiva, ao nos determos sobre a política missionária de Portugal no período estudado, vemos que é possível distinguir, de um lado, um conjunto de disposições que almejavam conter as reformas e ingerências representadas pela nova política missionária romana e, de outro, um grupo de providências cujo ânimo central era fortalecer sua própria política missionária. No conjunto deste segundo movimento, assumem papel privilegiado as Juntas de Missões ultramarinas, cuja compreensão só é plenamente alcançada quando se tem em tela essa micro-conjuntura marcada pelas transformações impostas pela Santa Sé nas dinâmicas da expansão da fé católica até então vigentes em distintos espaços do planeta.⁴⁷

Partindo destas breves considerações, este trabalho pretende compreender a política missionária da Coroa portuguesa no período aqui considerado, procurando desnudar e reconstituir os principais movimentos a ela correlatos, os quais, em maior ou menor intensidade, acabaram por moldá-la. Buscamos apreender, em outras palavras, as principais linhas de força que definiram a gestão do empreendimento missionário português neste período. Nesta chave, um olhar minuciosamente voltado para os embates travados entre Portugal e a Santa Sé no campo missionário constituiu-se como uma vertente de investigação incontornável – e inegavelmente aliciante – do presente trabalho. De outro lado, identificar o conjunto de medidas formuladas para responder a essa nova dinâmica, para fortalecer a presença de missionários sob a tutela da Coroa portuguesa em seus territórios ultramarinos, e para resguardar prerrogativas que haviam sido outorgadas ao reino nos primórdios da expansão colonial, constituíram, ao nosso juízo, a outra face de um mesmo processo.

Assim, em alguma medida, acabamos por nos voltar para o que poderíamos chamar de uma história político-diplomática da missão portuguesa no que se refere a sua

⁴⁷ Não são muitos os trabalhos que têm as Juntas de Missões como objeto central de investigação. Sobre a Junta das Missões do reino e as Juntas de Missões criadas no Estado do Maranhão e Grão-Pará destaca-se a cuidadosa abordagem feita por Márcia Eliane Alves de Sousa e Melo no livro que resultou de sua tese de doutorado intitulado *Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009. Ainda para o Estado do Maranhão e Grão-Pará Cf. Paul David Wojtalewicz. *The 'Junta de Missões'. The Missions in the Portuguese Amazon*. Minnesota: Master Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota, 1993; Tereza Cristina Ribeiro. *O Tribunal da Junta das Missões: ecos da relação jesuítas-índios no Pará colonial (1719-1740)*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de História, 2000; André Luís Bezerra Ferreira. *Nas malhas das liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, 2017. Do mesmo Paul D. Wojtalewicz temos um interessante artigo no qual o autor apresenta um breve estudo comparativo entre a Junta das Missões do Maranhão e uma Junta de Missões instituída em 1697 na região da Araucânia, no sul do atual Chile. Cf. *The Junta de Missões/Junta de Misiones: A comparative study of Peripheries and Imperial Administration in eighteenth-century Iberian Empire. Colonial Latin American Review*, 1999, vol. 8, n.2, p.225-240. Conforme já mencionado, a Junta das Missões de Pernambuco foi objeto da minha pesquisa de mestrado. No capítulo 3, em particular, busquei perceber os vínculos institucionais que a Junta de Pernambuco mantinha com a Junta das Missões do reino, buscando problematizar a determinação régia de que as Juntas de Missões ultramarinas eram subordinadas à Junta das Missões do reino.

interlocução privilegiada com a Santa Sé. Esta instância de investigação mostrou-se extremamente profícua para refletirmos sobre o processo de formulação das diretrizes que animaram a condução da esfera religiosa nas possessões ultramarinas portuguesas, a qual, ao fim e ao cabo, constituiu-se como uma dimensão fundamental das políticas voltadas para a manutenção e estabilidade do poder colonial sobre os distintos espaços do Império. Nesta chave, a dimensão política da evangelização e, talvez, mais do que ela, a relação entre evangelização e colonização, constituíram-se como problemas centrais do presente trabalho. Tais dimensões da pesquisa assentaram-se, de maneira especial, no interesse em demonstrar, de um lado, que a formulação das políticas missionárias para o período em questão não esteve imune aos jogos de força e às relações políticas travadas entre as potências da época e, de outro, que a política missionária se estruturou no processo de embate entre os agentes à serviço dos diferentes lados, processo este que procurei mapear e compreender.

Procurando compreender a extensão dos embates que se desenharam entre Portugal e a Santa Sé nesse período, Caio C. Boschi identifica duas dimensões centrais nas quais estes conflitos se manifestaram: uma dimensão jurídica, e outra jurisdicional. Seguindo as explicações do próprio autor, temos que

“Do ponto de vista jurídico, a essência da questão que opôs os interesses do Padroado português do Oriente aos da Propaganda Fide resume-se em entender que o primeiro, na ótica dos portugueses, é um direito, posto que oriundo de bulas papais e concedido a título oneroso, enquanto a nova congregação romana entendia ser o Padroado um privilégio gracioso, e por decorrência, alterável e mesmo abolível a qualquer tempo.”⁴⁸

E, mais adiante,

“O conflito jurisdicional logo se manifestou. [...] De sua parte, Lisboa alegava que, independentemente do domínio político, importava era o fato de os vigários apostólicos terem sido designados para atuar em regiões abrangidas por dioceses instituídas e administradas pelo Padroado português.”⁴⁹

No campo dos conflitos jurisdicionais que se instauraram entre os dois lados, o aflorar de tensões e disputas locais entre os distintos agentes a serviço de um, ou de outro, foi uma consequência praticamente incontornável. Em vista disso, e à luz do que dissemos anteriormente, reconstituir algumas facetas dessas distintas dimensões do conflito e identificar

⁴⁸ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.431.

⁴⁹ *Ibidem*.

seus reflexos na política missionária de Portugal se consolidaram como impulsos centrais que animaram as próximas páginas.

Com relação às balizas cronológicas definidas para a pesquisa, veremos que as mudanças e acomodações político-administrativas que paulatinamente se impuseram após dezembro de 1640 alcançarão também a esfera religiosa. Tal movimento poderá ser observado de forma privilegiada na busca pelo aperfeiçoamento da gestão da esfera missionária através da criação de novos dispositivos. Tais mudanças, como teremos a oportunidade de desenvolver mais adiante, estarão profundamente enraizadas nas transformações decorrentes das aspirações da Santa Sé no tocante à consolidação de uma nova política de expansão da cristandade para as mais distintas regiões do planeta. Por outro lado, os diversos conflitos deflagrados pela Guerra de Restauração não colocaram Portugal somente diante de enfrentamentos belicosos e disputas político-diplomáticas com a Espanha. Pelo contrário, inseriram-no em um contexto de embates reais com outras potências ultramarinas que se afirmavam na cena política internacional, seja em decorrência de seus anseios expansionistas, ou então como um rescaldo do conflito central com a Coroa de Castela.

Nessa conjuntura, o controle da esfera religiosa em suas possessões ultramarinas – e naquelas em que se almejava efetivamente conquistar – ou mesmo o resguardo de espaços de influência, potencialmente à espera de alguma política de intervenção mais direta, parecem ter se configurado também como instrumentos de manutenção e perpetuação de uma presença já plenamente instalada, ou, então, numa via viabilizadora de intenções expansionistas. Temos que ter em mente que possuir a prerrogativa de instaurar as estruturas religiosas e de compor sua respectiva hierarquia eclesiástica em seus espaços ultramarinos significava, para Portugal, deter uma via, mesmo que indireta, de fazer-se presente em determinado espaço em detrimento de outras potências e interesses externos, e de estabelecer vínculos com as populações locais. No período que nos ocupa neste trabalho, o empenho da Coroa portuguesa na expansão da cristandade não contava mais com o irrestrito beneplácito dos sumos pontífices como se verificara a partir de meados do século XV e no século XVI. Pelo contrário, vivia-se num momento cujo imperativo era o “esforço de retomada dos espaços e posições antes integrados no Portugal metropolitano e ultramarino”, levado em concomitância com a necessária “reorganização político-administrativa, mas também militar, para um Estado em reconstrução, com territórios e administrações situadas a milhares de léguas de distância da cabeça do reino.”⁵⁰ Assim, com dezembro de 1640, inicia-se um período em que Portugal passaria a se

⁵⁰ Luís Filipe F. R. Thomaz e Jorge Santos Alves. “Da Cruzada ao Quinto Império”. In: Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (orgs.). *A memória da Nação*. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado

dedicar, com grande afincio, a preservar perante a Santa Sé as prerrogativas espirituais asseguradas pelo direito de padroado, ao mesmo tempo em que assistia a perdas e disputas no vastíssimo espaço abarcado por suas conquistas. Neste quesito, em particular, a manutenção do controle da esfera religiosa, bem como dos missionários atuantes nestes espaços, configurou-se como um dispositivo fundamental para sustentar uma possível reação da Coroa portuguesa em defesa da sobrevivência de algumas porções de seu Império ultramarino.

Por sua vez, a data de 1715 sinaliza, quando se consideram as disputas e conflitos que marcaram a cena política internacional nas décadas precedentes, o início de um período de maior calma e estabilidade para o reino de Portugal. Muito embora se reconheça que os períodos constituídos por boa parte dos anos da regência e, posteriormente, do governo de D. Pedro II, possam ser interpretados como “um ciclo que foi, a diversos níveis, de estabilidade política interna e externa”⁵¹, ainda durante seu reinado, outro conflito levaria Portugal a envolver-se na inescapável política de alianças e disputas em torno da hegemonia europeia no início do século XVIII: a Guerra de Sucessão Espanhola. De fato, foi apenas com o fim das hostilidades que marcaram esse episódio e com o Tratado de Utrecht,⁵² assinado entre 1713 e 1715 (ou a Paz de Utrecht, como ficaram conhecidos uma série de acordos entre as potências envolvidas no conflito), que a aliança com a Inglaterra, maior potência marítima de então, seria definitivamente selada.⁵³ A partir de então, Portugal optaria “por uma política de

na Fundação Calouste Gulbenkian, 7 a 9 de outubro de 1987. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, p.100-101.

⁵¹ Rui Ramos (coord.), Bernardo de Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro. *História de Portugal*. Lisboa: a esfera dos livros, 3ª edição, 2010, p.336-337. Nuno Gonçalo Monteiro destaca a abertura de uma “conjuntura de acalmia bélica” que teria se instalado após o acordo de paz com a Espanha em 1668, e destaca “algumas características de conjunto” que diferenciam estes anos das décadas anteriores. Dentre elas, recuperamos aqui o “relativo distanciamento” que Portugal teria mantido “face aos conflitos continentais” e “alguma oscilação” em suas tratativas externas entre a França e a Inglaterra; o arrefecimento “da dimensão fortemente polarizada” que caracterizou as facções de corte e as disputas políticas no período anterior, especialmente no final da regência de D. Luísa de Gusmão e no governo de D. Afonso VI; e a progressiva e efetiva consolidação da Dinastia de Bragança, com o fim dos conflitos externos, a retomada do controle sobre suas possessões coloniais, “mas também por via das várias disposições que asseguraram a definição dos mecanismos de sucessão à coroa”.

⁵² Portugal assinou um primeiro acordo de Paz com a França em 11 de abril de 1713, pelo qual se procurou resguardar a posse de territórios do norte do Brasil (a posse das duas margens do Amazonas tendo no rio Oiapoque a fronteira com a Guiana Francesa) e outro acordo em 5 de fevereiro de 1715, desta vez com a Espanha, tendo como objeto as fronteiras sul do Brasil, especialmente a Colônia do Sacramento e seu entorno. Ver: Maria Beatriz Nizza da Silva. *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores em colaboração com o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2006.

⁵³ Essa aliança estava longe de ser uma novidade no cenário europeu. Tratados de aliança entre os dois países com privilégios comerciais garantidos aos ingleses em troca de apoio e proteção ao reino português na cena política internacional já tinham sido firmados em 1642, 1654 e em 1661. Porém, os tratados firmados com o diplomata John Methuen em 1703 no contexto da Guerra da Sucessão Espanhola (um tratado de aliança ofensiva e defensiva assinado em 16 de maio e o tratado comercial luso-inglês firmado em 27 de dezembro) sedimentaram a aliança entre os dois países. Cf. Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 8ª edição. Coleção Estudos Históricos. São Paulo: Editora Hucitec, 2005, p.22, e p.28-29.

neutralidade adoptada de forma mais ou menos continuada desde 1715” frente “aos cenários da diplomacia continental”.⁵⁴ Finda, assim, uma espécie de ciclo de intensas disputas políticas para Portugal. Um período de profundas instabilidades, marcado pelo esforço de consolidação da Dinastia de Bragança e de reconhecimento da mesma no cenário internacional, de aperfeiçoamento das instâncias deliberativas e dos trâmites do governo central, de árduo reposicionamento no jogo de alianças, negociações e conflitos armados entre antigas e novas potências hegemônicas da Europa. A partir de então, e sempre que possível, o reino optaria por estrategicamente resguardar-se diante de possíveis conflitos futuros. Desta perspectiva, o ano de 1715 simboliza muito mais o encerramento de um ciclo cuja tônica central para Portugal – um esforço continuado de estabilização, fortalecimento e reposicionamento em meio a outras potências ultramarinas – teve desdobramentos significativos também para a dinâmica missionária do reino do que uma baliza final engessada, que impôs um corte aos interesses que animaram esta pesquisa.

No que toca aos conteúdos e reflexões desenvolvidos ao longo da tese, o leitor encontrará, no primeiro capítulo, uma breve reflexão voltada para o período do pós-Restauração, na qual procuramos enfatizar as principais dificuldades de Portugal no quadro político internacional, focando, num segundo momento, nos entraves que marcaram o relacionamento entre o reino e a Santa Sé neste mesmo período. Já no capítulo 2, buscamos mostrar que, ao longo destes mesmos anos (1640-1669), ao lado da crise envolvendo o problema da vacância dos Bispados em Portugal e em seus territórios ultramarinos, um conflito assentado na esfera missionária também veio à tona. O desenvolvimento desta tensão entre Portugal e a Santa Sé – que orbitou em torno das prerrogativas de precedência e exclusividade na condução da política de expansão da cristandade – está intimamente atrelado ao surgimento da Sagrada Congregação de *Propaganda Fide*. O capítulo traz uma parte dedicada a compreender a conjuntura que respaldou a criação desta instituição, procurando pautar e apreender as intenções e expectativas da Santa Sé em relação à expansão da cristandade naquele momento e refletindo acerca dos principais alicerces da política de catequização dos povos que será formulada em Roma. Neste campo, vale destacar que o desenvolvimento de políticas e estratégias de atuação que prevalecerão ao longo da segunda metade do século XVII – amparadas por formulações jurídicas, teológicas e históricas que sustentavam o posicionamento dos dois lados – começaram a ser gestadas já neste momento. As raízes desse conflito e alguns posicionamentos iniciais tomados por ambos os lados foram, igualmente, algumas das questões que animam as reflexões tecidas ao longo do capítulo 2.

⁵⁴ Rui Ramos (coord.), Bernardo de Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro..., Op. Cit., p.345.

O capítulo 03 tem como objetivo de fundo inserir a criação da Junta das Missões do reino e seus primeiros anos de atuação dentro da conjuntura anteriormente tecida, bem como refletir acerca dos primeiros acordos firmados entre Portugal e a Santa Sé após a retomada das relações diplomáticas entre eles em 1669. A reconstituição da atividade da Junta das Missões do reino se apoiou nos poucos documentos atualmente conhecidos e procurou realçar seu envolvimento com a questão missionária e os movimentos de caráter conjuntural que passaram a refletir diretamente na dinâmica de expansão do catolicismo naqueles anos. Fazemos, assim, um recuo para o ano de sua criação, em 1655, e além de nos debruçarmos sobre os documentos que mencionam sua atividade buscamos retratar alguns episódios relacionados à atuação de missionários estrangeiros em territórios portugueses para a década de 1660. Pautar esses desdobramentos mostrou-se fundamental para compreender as expectativas de Portugal após a retomada das relações diplomáticas com a Santa Sé, a partir de 1669, foco da terceira parte deste capítulo. O aguçamento das preocupações e tensões envolvendo a presença de missionários estrangeiros sob a proteção da Santa Sé em seus territórios ultramarinos – na contramão do que a Coroa portuguesa previa como desdobramento da retomada do diálogo com a Cúria Romana – são pontos centrais que pautaram as reflexões nesta parte da tese.

Dentro dessa nova conjuntura política, o período da embaixatura de D. Luís de Sousa, foco do capítulo 4, é um momento crucial para compreendermos as minúcias do embate em torno do direito de padroado de Portugal. Representando os interesses da Coroa junto à Santa Sé entre os anos de 1676 e 1682, D. Luís de Sousa é autor de uma série de escrituras apresentadas ao Papa nas quais visava defender o direito de Portugal de nomear os bispos para as dioceses das Índias Orientais e demonstrar que o envio de missionários e vigários apostólicos para os territórios sobre os quais Portugal alegava exercer as prerrogativas asseguradas pelo padroado era uma afronta aos direitos lusitanos. A persistente atuação do embaixador em torno dessa matéria forçará a Cúria Romana a manifestar-se oficialmente acerca dos pleitos portugueses, trâmite que mobilizou os cardeais da *Propaganda Fide* em torno das principais questões defendidas pelo reino. Todo este processo culminou, conforme se poderá ver, na ratificação dos pressupostos e alicerces centrais que embasavam a política de catequização dos povos promovida pela Santa Sé. Assumindo pública e oficialmente pela primeira vez sua posição perante a Coroa portuguesa, as diretrizes que embasavam a política missionária então ratificada pela Santa Sé farão com que o reino reaja, buscando formas de responder a esta nova realidade que se instaurava em algumas regiões do Império português, particularmente nas Índias Orientais.

São justamente os desdobramentos, provocados por esse debate, na política missionária levada a cabo por Portugal em seus territórios ultramarinos, que são desenvolvidos no quinto capítulo. Neste contexto, Portugal buscará fortalecer os mecanismos de fomento e de controle de sua atividade missionária definindo, igualmente, direcionamentos que tinham como finalidade atravancar algumas das diretrizes centrais da política missionária romana. Dentro dessa lógica, a definição de um juramento de obediência ao padroado régio que deveria ser imposto aos missionários apostólicos quando adentrassem os territórios coloniais portugueses, as tentativas de barrar a entrada dos vigários apostólicos nas Índias Orientais, e as seguidas ordens para que os missionários portugueses não se dirigissem à Cúria Romana sem contar com a expressa autorização da Coroa portuguesa, são medidas extremamente simbólicas e nortearam as reflexões que deram corpo a esta parte.

Por fim, o sexto e último capítulo deste trabalho procurou tecer um esforço de reflexão sobre a política missionária portuguesa, profundamente influenciada pela controvérsia anteriormente retratada, mas cujas diretrizes centrais formuladas em meio a esse cenário não se restringiram ao espaço do Estado português da Índia. Nessa abordagem, conferimos especial ênfase à compreensão das Juntas de Missões ultramarinas, esforço este realizado à luz da micro-conjuntura de conflitos e transformações da política de expansão da cristandade mundial trabalhada ao longo particularmente dos dois capítulos anteriores, bem como a partir da inserção destas instituições em suas dinâmicas regionais. Assim, se o capítulo anterior procurou reconstituir uma fração substancial da política de reação portuguesa ao fortalecimento da Igreja missionária Romana com foco nas medidas e estratégias de contenção destas – aos olhos lusitanos – ingerências da Cúria Romana em suas conquistas, o capítulo derradeiro teve como objeto central aquelas que cremos serem a expressão mais concreta da outra fração desta política de reação, ou seja, o esforço da Coroa em fortalecer sua própria política missionária, buscando instrumentos para fomentar e melhor gerir a presença e atuação destes religiosos em seus espaços ultramarinos.

CAPÍTULO 1

A QUESTÃO MISSIONÁRIA E A INTENSIFICAÇÃO DOS CONFLITOS NA RESTAURAÇÃO PORTUGUESA, 1640-1668

DESARRANJOS INTERNOS. NOVAS ACOMODAÇÕES POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS NA INSTAURAÇÃO DO GOVERNO DOS BRAGANÇA

AO ESCREVER SOBRE A MENTALIDADE POLÍTICA que animou o movimento *restauracionista* de 1640, Eduardo d'Oliveira França ressaltou que a ideologia política subjacente à época, bem como as ideias e crenças que animavam o espírito destes homens – “o homem religioso do século XVII”¹ –, casavam-se perfeitamente com as conveniências políticas de seu tempo. Elucidativo deste ponto de vista seria o próprio uso que se fez naquele momento, e também posteriormente, dos termos *Restauração* e *Restituição*.² O autor ressaltou que a literatura política e panfletária que antecedeu a eclosão do movimento não trazia uma agenda de ordem revolucionária. Não havia renovação acerca das concepções de poder em voga e de sua organização. Pelo contrário, o que se encontra nesses arrazoados, nos tratados de educação dos príncipes, na historiografia ou poesia da época “é uma patente intenção de sobrevivência como entidade nacional. Um entusiasmo geográfico pelo país, particularmente por Lisboa, pela vastidão do Império. Um saudosismo comovido pela ‘idade dourada’ dos reis portugueses. E discretas críticas à administração do reino e das colônias”.³ Nostalgia de tempos idos. O desejo de regresso a uma época era a base dos elementos que pautavam a discussão então entoada: o direito que os portugueses tinham de separar-se do Império e do governo dos Habsburgos.

As justificativas arroladas para tal ruptura remontavam aos primórdios da união das duas Coroas: Filipe II teria invadido o reino e o ocupara mediante violência, não aguardando a decisão dos juízes nomeados pelas Cortes após a morte de D. Henrique acerca dos pretendentes à Coroa. Se as Cortes de Tomar, realizadas em 1581, firmaram, com o juramento

¹ Eduardo d'Oliveira França. *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997, p.264.

² *Ibidem*, p.280.

³ *Ibidem*, p.261-262.

dos vassallos portugueses, um pacto entre o governante e seus governados que fora capaz de “legitimar” a precedente “usurpação”, o mesmo foi, com o passar dos anos, rompido: “os reis espanhóis, tiranos na investidura, mantiveram-se tiranos no exercício do poder [...]”.⁴

A desastrosa década de 1630 fornecia aos portugueses, sem necessidade de qualquer exercício imaginativo, o vasto conjunto de fatos e políticas que comprovavam a condução tirânica do reino pelos Filipes. Bem antes disso, a política conduzida a partir de Madri vinha gradualmente provocando desconfortos e prejuízos para Portugal. Ainda no reinado de D. Filipe I, a derrota da Invencível Armada, em 1588, perante a Inglaterra, teria causado um mal-estar geral e feito brotar um sentimento decadentista entre os portugueses. A hegemonia no Atlântico sul foi posta em xeque a partir dali. Em meio à guerra contra os Países Baixos, a proibição de comprar especiarias em Lisboa imposta por aquele monarca aos holandeses – animada pela expectativa de provocar uma crise econômica em seus inimigos – levou-os a buscar o acesso desses produtos diretamente em suas fontes, na Ásia. Tais medidas indispunham Portugal com dois de seus principais aliados. O aliado político, a Inglaterra, com quem Portugal mantinha boas relações desde o século XIV. E o aliado econômico, os holandeses, sendo estes os principais compradores de especiarias em Lisboa. Portugal, assim, “viu-se arrastado para conflitos que não eram seus, e para os quais não estava preparado, nem no Atlântico, nem no mundo oriental”.⁵ O agravamento da situação foi se tornando mais flagrante com o passar dos anos: as perdas ultramarinas foram de proporções catastróficas para Portugal e a política do conde-duque de Olivares comprometia a autonomia lusa na gestão do reino e de seu Império ultramarino.⁶

Para Jean-Frédéric Schaub, se quisermos encontrar “um feixe de causas estruturais” que explique o desejo de separação portuguesa, este estaria assentado, certamente, em dois domínios: a “generalização dos conflitos militares” e a “pressão fiscal”, ambos com profundos desdobramentos tanto no reino como nos domínios ultramarinos.⁷ O autor afirma que a “solidariedade estratégica” de Portugal em relação à Monarquia Hispânica imediatamente fez seu Império ultramarino “alvo de eleição” principalmente para a Inglaterra e as Províncias Unidas, potências em guerra com a Espanha. Esta, por sua vez, em constante necessidade de

⁴ A última frase citada é um trecho da *Justa aclamação do sereníssimo rei de Portugal, D. João IV* [1642], de autoria de Francisco Velasco de Gouveia. Apud. Eduardo d’Oliveira França. *Portugal na Época da Restauração...*, Op. Cit., p.272-273.

⁵ João Paulo Oliveira e Costa (coord.); José Damião Rodrigues; Pedro Aires Oliveira. *História da Expansão e do Império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014, p.172-173.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Jean-Frédéric Schaub. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Coleção Temas de História de Portugal. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p.71.

arregimentar forças e meios para enrijecer sua estrutura defensiva, passou a recrutar tropas em terras portuguesas.⁸ As pressões e os “efeitos desastrosos” para o setor econômico também foram grandes. A generalização de conflitos em que a Espanha se viu envolvida na cena política internacional do período foi extremamente danosa para o reino, privando “setores importantes da economia portuguesa de seus mercados essenciais”. O prejuízo alcançou tanto a redistribuição de produtos coloniais, como a exportação de uma de suas mercadorias mais estratégicas: o sal, proveniente das salinas de Aveiro, Setúbal e Alcácer do Sal.⁹

Ponderando acerca das perdas avassaladoras que Portugal enfrentava nos mares, Eduardo d’Oliveira França recuperou, então, a fórmula que teria sido encontrada pelos restauradores: “Se a Espanha era a causa da rivalidade, era preciso remover a Espanha, e fazer a paz com os burgueses das Províncias-Unidas”.¹⁰ Esse movimento estava confortavelmente amparado, conforme expõe Luís Reis Torgal, numa certa consciência teórica e prática juspolítica marcadamente presente no universo cultural e ideológico predominante naquele momento, mas não restrito à conjuntura política da Restauração. O autor nos fala em “uma tradição juspolítica de carácter popular” existente em Portugal, assentada na origem popular do poder, que não se pode perder de vista “particularmente em dados momentos” de sua História.¹¹ Referindo-se à tradição da aclamação dos monarcas feita pelos três estados nas Cortes, o autor individualizou justamente as realizadas em 1383 e 1580 como as mais significativas do ponto de vista da tradição da legitimação alicerçada na aclamação ‘popular’ dos estados. O rompimento do compromisso firmado nesses momentos permitiria a destituição do governo em questão e a legítima fundação de um novo.¹²

Romper com Madri, recuperando a análise tecida por Rafael Valladares, era “um meio, mais do que um fim”. Foi a forma vislumbrada pelos conjurados não para “alcançar a independência do reino, mas sim para preservar “as suas liberdades”.¹³ Para tal, os atores do golpe de 1640 procederam, segundo o autor, a uma bem sucedida “operação de cosmética” a fim de justificar o que se passava. Colocaram-se, assim, na condição de instrumentos do duque de Bragança que vinha *restaurar* uma dinastia legitimamente herdeira da Coroa lusa. Vinha *restaurar* um reino. De acordo com Valladares: “[...] os conjurados que aclamaram o duque

⁸ Ibidem, p.72

⁹ Ibidem, p.73-74.

¹⁰ Eduardo d’Oliveira França. *Portugal na Época da Restauração...*, Op. Cit., p.394.

¹¹ Luís Reis Torgal. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Volume II. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1982, p.197.

¹² Ibidem, p.197-199.

¹³ Rafael Valladares. *A Independência de Portugal*. Guerra e Restauração, 1640-1680. [primeira edição original de 1998]. Tradução de Pedro Cardim. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2006, p.277.

de Bragança criaram a ficção de que estavam a atuar em nome de alguém que diziam reconhecer como rei de Portugal, e unicamente sob as suas ordens”. A “intervenção nobiliárquica” estava justificada. O golpe, então, poderia ganhar o nome de *Restauração*, cuja legitimidade foi reconhecida pelos três estados em janeiro de 1641.¹⁴

No entanto, se a ideologia política assentada na ruptura do pacto e no governo tirânico ao qual os Áustrias submetiam os vassallos portugueses era, dentre algumas outras, justificativa talhada para o assento das Cortes realizada em janeiro de 1641, que legalizava – e não aclamava – o lugar que D. João, 8º duque de Bragança, passou a ocupar, a nova realidade que a bem-sucedida manobra de 1 de dezembro de 1640 trazia não era, como num passe de mágica, a de um céu límpido, azul, que se abria com o simples rompimento do jugo espanhol.

Portugal, agora independente, continuava imerso numa conjuntura de ameaças e conflitos e precisava, diante de sua fragilidade, encontrar vias para sobreviver e impor-se num cenário internacional de intensas disputas. Era necessário equalizar os recursos e as vias disponíveis para manter a soberania recém recuperada, enfrentar a dispersão dos holandeses pelos mares e territórios a oriente e ocidente, e defrontar-se com uma guerra que rapidamente se armou nas fronteiras – e por vezes dentro – de seu próprio território. A Espanha de Filipe IV não foi complacente com aquilo que julgava como uma ultrajante insubordinação dos vassallos lusos e, durante anos, impôs dificuldades diversas a Portugal, seja nos campos de batalha propriamente ditos, seja dificultando as relações do reino com as outras potências europeias.

Refletindo sobre os anos que se seguiram à aclamação de 1 de dezembro de 1640, João Paulo Oliveira e Costa enfatiza a importância do momento para a consolidação do reino. Nessa chave, pontua: “O período entre 1640 e 1668 representou, pois, sem dúvida, um dos momentos cruciais da História de Portugal: o reino suportou uma longa guerra de fronteira, rechaçando invasões consecutivas, ao mesmo tempo que mantinha uma verdadeira guerra mundial contra a Holanda e que tinha no trono um rei frágil desde 1656.”¹⁵

De fato, nestes cerca de 28 anos, Portugal teve que orquestrar dificuldades diversas com raízes em camadas distintas, que se entrecruzavam. Organizar o reino internamente, fortalecer seus organismos político-administrativos, ritualizar os caminhos decisórios e os mecanismos deliberativos e encontrar meios de aumentar a arrecadação de impostos

¹⁴ Ibidem, p.275.

¹⁵ João Paulo Oliveira e Costa (coord.); José Damião Rodrigues; Pedro Aires Oliveira. *História da Expansão...*, Op. Cit., p.188.

indispensáveis para a manutenção das despesas bélicas. Simultaneamente, a ativação das vias diplomáticas deu-se quase que imediatamente após a aclamação de D. João IV ao trono. Entre janeiro e fevereiro de 1641, representantes da Coroa portuguesa foram enviados para a Inglaterra, a Holanda, a França e a Catalunha.¹⁶ Além de noticiar a separação de Portugal da Monarquia Católica, a sobrevivência lusitana na cena internacional dependeria dos vínculos que os agentes do novo corpo diplomático conseguissem estabelecer com antigos e novos aliados. Sondar seus interesses, iniciar diálogos e costurar estratégias para enfrentar inimigos comuns era, pois, uma via certa para fortalecer-se. Por fim, essa capacidade do reino de recompor-se nesses dois planos – internamente e no cenário internacional europeu –, e a maior ou menor estabilidade dos acordos de paz e alianças firmadas, ecoariam frontalmente sobre o desenrolar dos conflitos no âmbito de seu Império ultramarino e na possibilidade de recuperação dos territórios invadidos. Conforme nos lembra Fernando Novais, Portugal buscava tecer acordos com as potências que disputavam a supremacia europeia naquele momento na medida em que o poderio espanhol ia se mostrando fragilizado. A hábil diplomacia portuguesa sabia bem com o que negociar: as “concessões comerciais” eram a moeda mais valiosa quando se buscava meios de “manter a integridade territorial das colônias ultramarinas”.¹⁷

Considerando brevemente as fragilidades internas do reino nos anos que se seguiram à Restauração, podemos destacar, dentre as principais dificuldades, a falta de clareza acerca dos circuitos administrativos, bem como das formas apropriadas de exercício do poder político. Foram frequentes as críticas ao modo com que D. João IV conduzia a política no reino, alegando-se comumente que o monarca fazia uso excessivo de uma espécie de Conselho privado que se reuniria diariamente e que “tinha fronteiras políticas imprecisas e só parcialmente institucionalizadas”. A isso, acrescentava-se que ele possuiria evidente “desconsideração” pelos tribunais e conselhos do reino. Reclamava-se a participação direta e ativa do rei nos organismos deliberativos legítimos, dentre eles do recém-criado Conselho de Guerra, instituição soberana nos assuntos militares que, naquele momento, tumultuavam o reino e se configuravam como questões prioritárias mediante a guerra com a Espanha pelo reconhecimento da independência de Portugal e da nova dinastia reinante.¹⁸

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 8ª edição. Coleção Estudos Históricos. São Paulo: Editora Hucitec, 2005, p.19.

¹⁸ Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha. *D. João IV*. Coleção Reis de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores em colaboração com o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2006, p.133-138.

O descontentamento com esta postura do monarca foi manifestado em reunião do Conselho de Estado, em meados de 1642, ocasião em que se ponderou um *Memorial* escrito por D. João da Costa – um dos nobres restauradores de 1640 – sobre o modo como estava sendo conduzido o governo de Portugal. Tais insatisfações ficaram patentes, igualmente, nas Cortes, em setembro daquele ano, quando foi lançada sobre a figura do secretário Francisco de Lucena, braço direito de D. João IV que acumulava várias competências administrativas delegadas pelo próprio monarca, a sombra da traição ao Estado e aos interesses de Portugal em favor da Coroa de Castela.¹⁹

Diante das acusações levantadas pelo braço da nobreza nas Cortes, dentre elas a de uma possível trama em favorecimento do partido de Castela e o incentivo às “escapadelas” do monarca para o Paço de Vila Viçosa ou para a quinta da Alcântara – espaço recreativo nas imediações de Lisboa –, quando supostamente aproveitava para conduzir o governo de Portugal com o rei “física e politicamente ausente”, Francisco de Lucena fora preso e conduzido ao Forte de São Julião.²⁰ À figura “fragilizada e manietada” do rei moldada por seus aclamadores teria faltado a estabilidade necessária para impedir o martírio de seu secretário de Estado, mais do que a confiança propriamente dita na sua inocência.²¹ Francisco de Lucena fora executado em abril de 1643, sendo este o segundo momento de derramamento de sangue do curto período de governo de D. João IV.²²

Seguiram-se a este episódio algumas importantes reformas institucionais na administração central do reino. Simbolicamente, a saída de cena do secretário Francisco de Lucena devolveria aos Conselhos e Tribunais de Portugal seu lugar no centro decisório e administrativo. Na prática, D. João IV se viu imbuído da necessidade de erguer os braços diante das pilhas de papéis, e passou a analisar e despachar aos Conselhos, de próprio punho,

¹⁹ A correspondência trocada com seu filho Afonso, residente em Madri, seria material mais que suficiente para que o braço da nobreza, insatisfeito com a “distância em que se pusera o monarca, ou na forma como delegava competências”, acusasse Francisco de Lucena de simpatizante da causa de D. Filipe IV. A insatisfação com o “estilo de governo” de D. João IV e a semelhança da condição de Francisco de Lucena no governo de Portugal com a posição destacada que alguns ministros alcançavam em Castela – como a lembrança da indigesta figura do conde-duque de Olivares –, despertava a repulsa dos fidalgos portugueses especialmente porque, tal preeminência, certamente restringia a possibilidade de ampliação da rede de nobres beneficiados por D. João IV. Ver: Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha. *D. João IV...*, Op. Cit., p.138-142.

²⁰ *Ibidem*, p.142-144.

²¹ *Ibidem*, p.144.

²² Em agosto de 1641, o 7º Marquês de Vila Real, D. Luís de Noronha e Meneses, seu filho D. Miguel Luís de Meneses, 2º duque de Caminha, dentre outros nobres, foram executados no Rossio sob acusação de crime de lesa-majestade, por supostamente conspirarem contra D. João IV. *Ibidem*, p.105-128.

uma série de diplomas que aguardavam sua consideração.²³ Pelo alvará de 29 de novembro de 1643, foi criada a Secretaria das Mercês e Expediente que funcionaria, a partir daquele momento, ao lado da Secretaria de Estado. O intuito por trás desta reforma era “tornar mais fácil o despacho régio”, ao mesmo tempo em que colocava em evidência a diversidade de natureza das matérias que pertenciam ao Estado.²⁴ Conforme referimos anteriormente, imediatamente após a restauração de 1640 foi criado, em dezembro deste mesmo ano, o Conselho de Guerra. Dentre suas competências, sobretudo de caráter “logístico-militar”, como a expedição de tropas bem preparadas e municiadas e a nomeação para os postos militares, este Conselho também zelava pela conservação das fortalezas e arsenais estrategicamente mantidos em determinadas regiões do ultramar português.²⁵

No tocante às matérias relativas às possessões ultramarinas portuguesas, o Conselho Ultramarino, instituído oficialmente em 14 de julho de 1643, seria o organismo responsável por deliberar acerca das mais variadas questões pertencentes a estes territórios, atuando independentemente dos Conselhos anteriormente criados.²⁶ No contexto imediato à Restauração, os recursos negociados e arrecadados para o sustento da guerra nas fronteiras do Reino não poderiam ser desviados para o ultramar. A defesa destes territórios das investidas neerlandesas ficaria sujeita às negociações e aos apoios firmados com as elites locais. No entanto, “o interesse de comunidades tão distintas como Goa e Bahia, Rio de Janeiro e Macau, demandavam canais capazes de negociar sua aquiescência e garantir sua lealdade”²⁷. Assim como o Conselho de Guerra viabilizava um expediente voltado para orquestrar as necessidades do conflito que irrompia e as demandas das elites concelhias e da aristocracia no Reino, um organismo que atentasse para as particularidades das agendas ultramarinas e atendesse a necessidade de criar canais pra lidar com seus pleitos mostrava-se, naquele momento, como

²³ Na visão de Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha, foi justamente neste momento crítico o qual, de certa forma, ainda fazia parte do processo revolucionário para instauração de uma nova dinastia reinante, que o rei fora chamado “à governação” de seu reino. *Ibidem*, p.142-145.

²⁴ José Subtil. “Os poderes do centro”. In: José Mattoso (dir). *História de Portugal*. Vol.4: O Antigo Regime (1620-1807). António Manuel Hespanha (org.). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p.159.

²⁵ *Ibidem*, p.162.

²⁶ Edval de Souza Barros. *Negócios de tanta importância*. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661). Lisboa: Centro de História de Além-Mar / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2008, p.104. Segundo José Subtil, as questões relativas às ilhas atlânticas e ao norte da África não ficavam sob responsabilidade do Conselho Ultramarino. Além disso, ao longo dos seus primeiros anos de funcionamento, os conselheiros constantemente se viram envolvidos em contendas com outros organismos da administração central que se viram prejudicados com sua criação – especialmente o Conselho da Fazenda – e tendo que reivindicar o exercício de jurisdições previstas em seu Regimento. Cf. Edval de Souza Barros. *Op. Cit.*, principalmente capítulo 02.

²⁷ Edval de Souza Barros. *Op. Cit.*, p.103.

uma alternativa substancialmente promissora.²⁸ Merece destaque ainda a criação da Junta dos Três Estados, em janeiro de 1643, cuja função primordial era a de fiscalizar e arrecadar impostos destinados, quase que exclusivamente, à defesa do reino. Como sugerem Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha, tais reformas, ao lado do surgimento dos novos organismos mencionados acima, indicam que algumas esferas imprescindíveis da administração do reino – como a militar/defensiva e a financeira – e das possessões ultramarinas não se encontravam, naquela altura, satisfatoriamente estruturadas, criando dificuldades diversas na execução de projetos e no exercício do poder político dentro da monarquia portuguesa.²⁹

Embora tais reformas no aparelho administrativo central português teoricamente levassem a uma maior proximidade entre D. João IV e os Conselhos e Tribunais devolvendo a estes um espaço ativo nas decisões e encaminhamentos régios, na prática, este novo procedimento parece não ter sido, de fato, firmado. Até o final de seu reinado – tendo D. João IV falecido em 6 de novembro de 1656 – críticas foram levantadas contra seu governo sob a alegação de que o monarca frequentemente se afastava dos organismos deliberativos legalmente institucionalizados.³⁰

Ao longo da regência de sua consorte, a rainha D. Luísa de Gusmão, não seria ainda alcançada a almejada estabilidade no tocante às formas de exercício do governo em Portugal, sendo a regente obrigada a colocar em operação diferentes dispositivos e espaços de decisões para manter o controle das coordenadas políticas no reino. É neste sentido que Maria Paula Marçal Lourenço afirma que D. Luísa de Gusmão lançava mão de “dois modelos de exercício do poder político distintos”: um “tradicional”, de “raiz polissinodal”, “dominado pela alta aristocracia laica e eclesiástica” e que havia sido restaurado com D. João IV; o outro “consolidado nas Juntas”, nas secretarias e nos secretários de Estado, cuja virtude estaria na possibilidade “de fazer política por poucos” e de resolver, de maneira “eficaz” e “rápida”, os problemas do reino.³¹

²⁸ Ibidem, p.103-104.

²⁹ A criação da Junta dos Três Estados, por exemplo, refletiria a ausência de uma “burocracia adequada” ou de engrenagens administrativas suficientes para coordenar a arrecadação do ‘imposto da décima’, destinado à sustentação da guerra iniciada após 1640. Ver: Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha. *D. João IV...*, Op. Cit., p.137.

³⁰ Ibidem, p.146 e p.232-233.

³¹ Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*. Coleção Reis de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores em colaboração com o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2007, p.29.

Talvez tenha sido justamente este lado mais prático e operativo da rainha sua habilidade governativa mais admirada por aqueles que na época a cercaram. Parecia, outrossim, ser a conduta esperada e a que mais se ajustava às contingências bélicas do momento. O Pe. André Fernandes, antigo confessor de D. João IV e, na ocasião, também de D. Luísa de Gusmão, registrou seu compromisso com as urgências do reino: “Quando se aprestava, os socorros para o exército chamando a Rainha, o secretário lhe disse que para os despachos nesta ocasião não havia diferença de tarde, nem nenhuma, nem d’ora alguma do dia. Assim admirava a todos a expedição que se dava a tudo no mesmo ponto que subia. E saídos os secretários, ficava muitas vezes a Rainha sentada na cadeira com as contas na mão, esperando para se sobreviesse cousa, a que deferir, ou pessoa que lhe quisesse falar”.³² É notória a estima que o religioso demonstra pela conduta da regente. Acolhedora e competente, numa imagem que traduz um governo de extrema devoção ao seu reino, a rainha parecia entregar-se inteiramente à causa de Portugal: “Nestes tempos da campanha tinha mandado a Rainha N. Sra., que a toda hora lhe subissem os avisos do exército, as propostas e consultas dos Conselhos e Juntas, sucedendo nestas estar S. Mag. em pé à uma, e às duas depois da meia noite esperando para resolver, e despachar as ordens”.³³

Vale ressaltar que no reinado de D. João IV já se verificava a concomitância entre as duas vias de exercício do poder político mencionadas acima. Para além do que já referimos no tocante ao destaque de alguns secretários, o rei, ao que parece, constantemente se utilizava da opinião de terceiros que escutava em discursos ou conversas informais, além de ter, pelo menos em duas ocasiões distintas, constituído uma Junta formada por teólogos cuja principal atribuição era refletir e propor encaminhamentos para a solução dos problemas com a Santa Sé que surgiram na esteira da Restauração.³⁴ Sobre isso, Rafael Valladares pondera que tendo em vista as condições que levaram o duque de Bragança ao trono português, o novo monarca, muito facilmente, se veria diante de um duplo desafio: um “aparatoso”, a guerra contra Castela, e o outro de “bastidores”, traduzido pelo jogo de forças que marcaria a luta pelo poder entre ele e os nobres articuladores da conjura que o alçaram ao trono.³⁵ Estes, com muita facilidade, atribuíam a alcunha de autoritário ao mecanismo que o monarca tinha encontrado para conduzir os negócios do reino. O mesmo autoritarismo que identificaram, anos depois, na postura governativa de Castelo-Melhor, após este assumir a direção do trono luso com o

³² “*Ditos e ações da Rainha D. Luísa*”. Biblioteca da Ajuda, coleção Movimento do Orbe Lusitano, cód. 50 – V – 35, fl.43v.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha. *D. João IV...*, Op. Cit., p.160 e p.179-180.

³⁵ Rafael Valladares. *A Independência de Portugal...*, Op. Cit., p.277.

reconhecimento, por parte da regente, da maioria de Afonso VI. D. Luísa de Gusmão não teria resistido às intensas rivalidades das facções que disputavam a condução do reino naquele momento.³⁶ Para Valladares, será apenas após a derrocada de Castelo-Melhor, seguida da nova trama que levaria D. Pedro à regência do reino, que assistiríamos ao triunfo “do modo de governo que tinha inspirado o golpe de 1640”.³⁷

Na esteira destas reflexões e discorrendo sobre o início de um tempo de progressiva calma interna e externa para Portugal, Nuno Gonçalo Monteiro defende que foi apenas com D. Pedro II que verificamos um efetivo reforço da administração central apoiada num sistema de governo no qual os Conselhos portugueses, embora teoricamente recolocados com a restauração de dezembro de 1640, somente então passaram a integrar ativamente os processos de tomada de decisões e a participar do governo político-administrativo central.³⁸ Para ele, tanto “do ponto de vista do ritual, como de muitas dimensões políticas, a Corte substituiu-se de algum modo às Cortes enquanto forma de representação do reino”. A Corte, não mais abrangendo estritamente o espaço da Casa Real com os detentores dos respectivos ofícios, mas expressando, igualmente, a administração central da monarquia, “tendeu a configurar-se cada vez mais como o espaço monopolizador da vida política”.³⁹

Essa visão também está presente na biografia que Maria Paula Marçal escreveu sobre este monarca. Para ela, D. Pedro II não fora apenas um “rei de transição” para um governo centralizado que se realizaria apenas com D. João V e, posteriormente, com D. José, mas sim “um dos iniciais promotores da monarquia absoluta”. Sempre ouvindo seus conselheiros e considerando os pareceres dos organismos que compunham o sistema político-administrativo português, o monarca não abria mão, no entanto, de tomar individualmente suas decisões.⁴⁰

³⁶ Ibidem, p.281-282.

³⁷ Ibidem, p.284.

³⁸ Rui Ramos (coord.), Bernardo de Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro. *História de Portugal...*, Op. Cit., p.336-341. O autor refere-se, neste momento, ao fim das ferrenhas disputas travadas entre facções de cortes que se verificara no final da regência de D. Luísa de Gusmão e especialmente no governo de D. Afonso VI, e ao acordo de paz assinado com Castela em 1668 que colocava ponto final na chamada guerra de restauração.

³⁹ Ibidem, p.340-341.

⁴⁰ Maria Paula Marçal Lourenço. *D. Pedro II...*, Op. Cit., p.242.

DEBATES E DISPUTAS NA CENA POLÍTICA INTERNACIONAL. AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS DE PORTUGAL NO PÓS-RESTAURAÇÃO

A POSIÇÃO DE PORTUGAL no conturbado cenário internacional da década de 1640 parecia ser ainda de maior fragilidade quando comparada aos desafios internos. Os conflitos que naquele momento envolviam principalmente Espanha, França, Inglaterra e Países Baixos na disputa pela soberania política na Europa deixavam Portugal numa situação extremamente delicada, imerso em contendas de natureza econômica, política e religiosa. Buscando inicialmente conquistar o apoio e firmar alianças com as potências europeias em ascensão que ameaçavam a supremacia espanhola, tais acordos tendiam a não se sustentar e acabavam sendo inviabilizados uma vez que colidiam com os interesses ultramarinos portugueses. Ao mesmo tempo em que procurava encontrar bases sólidas para estabelecer relações de parceria com as formações políticas proeminentes da época, Portugal rapidamente tentou restabelecer relações diplomáticas com a Santa Sé. O recebimento do representante de Portugal pelo Pontífice significaria que a Santa Sé reconhecia a legitimidade da Dinastia de Bragança e do governo de D. João IV como verdadeiro herdeiro daquele reino. Por sua vez, se concretizada, essa situação favoreceria sobremaneira a posição de Portugal na cena internacional.

Uma aliança com as Províncias Unidas dos Países Baixos, que desde 1568 tinham iniciado um movimento de independência em relação ao Império Espanhol, mostrava-se como a mais difícil de ser sustentada. Se no continente europeu os interesses entre esses dois países coincidiam – “combater os áustrias espanhóis” – nas regiões ultramarinas, tanto no Ocidente como no Oriente, ambos buscavam manter os territórios conquistados e, no caso de Portugal, recuperar as possessões perdidas aos holandeses.⁴¹

E estas, com efeito, foram muitas. Se as conquistas iniciaram já em 1605 – com a tomada de Amboíno e Ternate, duas importantes bases portuguesas nas Ilhas Molucas – as perdas mais catastróficas, na visão de Sanjay Subrahmanyam, foram na década de 1630. Para o autor, este foi o período em que Portugal sofreu as derrotas que contribuíram mais significativamente para o declínio e desmantelamento do Estado da Índia.⁴² A perda de

⁴¹ Eduardo Brazão. *A Restauração. Relações diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1939, p.337-338. Os dois lados viam justiça em seus argumentos: os Estados Gerais alegavam que os territórios reclamados por Portugal foram conquistados à Espanha, nação com a qual estavam em guerra. Já os portugueses exigiam suas devoluções e alegavam ter a legitimidade de sua posse em função do direito de descoberta desses territórios e acrescentavam o fato de eles terem sido tomados em outra conjuntura, ou seja, durante o período em que seu país fazia parte da Monarquia Hispânica.

⁴² Sanjay Subrahmanyam. *O Império asiático português, 1500-1700*. Uma história política e econômica. Coleção ‘Memória e Sociedade’. Linda-a-Velha/Portugal: Difel – Difusão editorial S.A, 1995, especialmente o capítulo 6 – *O recuo do Império (1610-1665)*.

Ugulim em 1632, um importante porto do Golfo de Bengala, representou uma forte quebra para a sustentação do comércio interasiático. Dali eram exportados produtos – especialmente arroz, têxteis e salitre – para a Ásia ocidental e também para a Europa. A perda de Baticale e Trincomale em 1638 e, em 1640, de Negombo e Gale, quatro portos importantes do Ceilão, garantiram um real avanço holandês na região. Por sua vez, em 1639, assiste-se a expulsão definitiva dos portugueses do Japão. Para Sanjay Subrahmanyam, a queda de Malaca, em 14 de janeiro de 1641, é o último grande episódio da série de reverses dos portugueses na Ásia e, com ela, as principais rotas comerciais portuguesas da Ásia oriental estavam desmanteladas.⁴³

Contrapondo a estrutura militar lusa do Índico ocidental – robusta e planejada para enfrentar os muçulmanos do oriente médio – à estrutura do Índico oriental, João Paulo Oliveira e Costa sugere que os holandeses, tradicionais aliados e parceiros comerciais dos portugueses, conheciam bem as fragilidades das rotas do comércio marítimo interasiático, bem como suas potencialidades. O domínio português sobre o Índico oriental mostrava-se consideravelmente frágil. Goa possuía um controle mais concreto sobre Macau e Malaca, mas a base da presença portuguesa na região assentava-se sobre um conjunto de fortalezas e portos que sustentavam o comércio marítimo realizado naquele espaço.⁴⁴ De posse de tal conhecimento e diante de uma estrutura defensiva que não fornecia grandes entraves, os holandeses conseguiram facilmente adentrar o sudeste asiático e se aproximar dos mercados de pimenta e da canela de Sumatra, e atacar “a veia jugular do Estado da Índia (a nau do trato do Japão) que era suficientemente forte para singrar livremente entre a navegação asiática, mas não tinha meios para se defender do assalto do novo inimigo europeu, cuja marinha era muito mais evoluída que a dos asiáticos”.⁴⁵

Como vemos, foram muitos os golpes desferidos contra as possessões portuguesas. E isso sem termos mencionado, ainda, as conquistas dos holandeses no Atlântico sul: em 1630 a tomada de Recife e Olinda (ocupação que, passados apenas dois anos, avançou pelas terras

⁴³ Ibidem. O autor menciona particularmente a rota comercial que ligava Malaca, Macau, Nagasaki, Macáçar e Manila.

⁴⁴ João Paulo Oliveira e Costa (coord.); José Damião Rodrigues; Pedro Aires Oliveira. *História da Expansão...*, Op. Cit., p.174-175.

⁴⁵ Ibidem, p.175. Para o autor, a razão principal, responsável pela sobrevivência do reino e de seu Império ultramarino após décadas de espoliações, invasões e reconquistas (remonta às décadas finais do século XVI e, em linhas gerais, a primeira metade do século XVII), foi a crescente importância da territorialidade em face do estabelecimento de bases sobre as quais se assentavam o comércio. Trata-se de uma mudança de paradigma sobre o qual o Império português crescia e se desenvolvia. Com o desgaste provocado por décadas de ataques dos holandeses e pelas hostilidades de alguns inimigos asiáticos, “a ruptura do velho sistema foi inevitável”. O que temos no final destes anos de guerra é uma diminuição considerável das “redes de rotas oceânicas” e de todas “as bases que estavam relacionadas apenas com o comércio marítimo” e a sobrevivência, em contrapartida, das “posições com *hinterland*, que estavam associadas a domínios territoriais”. Assim, Portugal deixava de ser uma potência oceânica mas continuava a aumentar as áreas sob seu domínio no ultramar.

da capitania de Pernambuco e, nos anos seguintes, para as outras capitanias do norte do Estado do Brasil, como Sergipe e Ceará em 1638), a conquista de Mina e Arguim em 1637-1638, e de Luanda e São Tomé em 1641.

Nesse cenário, com os Países Baixos gozando posições muito mais favoráveis que Portugal em 1640, pode-se imaginar que a missão do primeiro embaixador português, Tristão de Mendonça Furtado, foi permeada por dificuldades. Tendo chegado a Haia em abril de 1641, o embaixador apresentou uma série de propostas aos Estados Gerais que serviriam de base para o almejado acordo entre os dois países. Dentre os privilégios comerciais propostos aos holandeses – “livre e franco em todos os portos de Portugal, e isento de todas as imposições postas pelos castelhanos” – e o pedido português de auxílio naval e de oficiais e gente de guerra, sobressai, em meio as proposições feitas, a concepção de que juntos, Portugal e Holanda poderiam “quebrantar a Castella de maneira que nunca podra levantar cabeça”. A proposta de uma trégua de 10 anos previa ainda que a Índia Oriental permaneceria “no estado em que a esse tempo se achavam”, e exigia que fosse feita a restituição a Portugal de todos os territórios ocupados no Brasil e na costa ocidental da África.⁴⁶ Mesmo diante da esperada recusa deste último ponto pelos Estados Gerais, a trégua de 10 anos entre os dois países foi assinada em 12 de junho de 1641, e ratificada por D. João IV em 19 de novembro deste mesmo ano.⁴⁷

A celebração de um acordo de paz com a Holanda se dará apenas em agosto de 1661, época em que negociava em Haia o embaixador português D. Henrique de Sousa Tavares, Conde de Miranda.⁴⁸ Nesse meio tempo, a embaixada de D. Francisco de Sousa Coutinho (1644-1649)⁴⁹ – festejada como um momento de triunfo da diplomacia portuguesa da

⁴⁶ Apud. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.339-346. Conferir também Edgar Prestage. *As Relações diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda, 1640 a 1669*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

⁴⁷ Embora não tendo sua principal reivindicação atendida, Portugal acreditava que os dez anos de trégua seriam adequados para firmar um acordo de paz alicerçado em bases que lhes seriam mais favoráveis. Cf. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit.

⁴⁸ Dentre as principais cláusulas deste acordo, sublinhamos a indenização de quatro milhões de cruzados que Portugal deveria pagar à Holanda ao longo de 16 anos como recompensa pela perda do Brasil; o direito de renegociação anual do preço pelo qual os holandeses poderiam comprar o sal de Setúbal; a liberdade de comércio nas colônias portuguesas nos mesmos termos gozados pelos ingleses; o fim das hostilidades na Europa dois meses após a assinatura do acordo e, no ultramar, após a sua publicação; e a concordância de que os territórios e fortalezas ficariam sob poder de quem naquele tempo os ocupava. Como percebemos, o ônus das cláusulas cabia quase que exclusivamente a Portugal. Mesmo assim, a recuperação de possessões importantes no Atlântico sul e a garantia de que o reino não sofreria novas perdas eram motivos reais a serem comemorados. Edgar Prestage. *As Relações diplomáticas de Portugal...*, Op. Cit., p.250.

⁴⁹ As “Instruções secretas” entregues ao plenipotenciário de D. João IV eram precisas e não deixavam dúvidas acerca das questões que deveriam ser particularmente cuidadas pelo embaixador: “1. Conseguir os bons ofícios dos Estados para que Portugal fosse incluído em qualquer tratado de paz que se fizesse com Castela e para que os plenipotenciários portugueses fossem admitidos ao Congresso; 2. Negociar uma paz perpétua com a Holanda;

Restauração – conseguiu habilmente negociar e postergar a organização e o envio de socorro pelos Estados Gerais às suas ocupações no Atlântico sul, num contexto crítico de insurreições e guerras que já não lhes era mais tão favorável. As vitórias das forças luso-brasileiras em Tabocas (em agosto de 1645) e posteriormente nos dois confrontos em Guararapes (respectivamente em abril de 1648 e fevereiro de 1649) deixaram os holandeses diante da real possibilidade de perderem definitivamente suas possessões no Estado do Brasil. Por sua vez, a recuperação de Luanda e São Tomé desarticulava a primazia holandesa no Atlântico. Não escondendo um certo tom patriota, Eduardo Brazão celebra a habilidade do famoso embaixador alegando que, complementarmente às investidas bélicas presentes em partes distintas do ultramar, ele soubera utilizar o tempo e a astúcia a favor dos portugueses em Haia:

“Também agora nós, pela boca de Sousa Coutinho, fazíamos os mais vivos protestos na Haia, pela ação exercida pelos colonos portugueses de se estarem a revoltar contra o domínio dos Países Baixos, mas íamo-los incitando na sombra e enviando-lhes auxílios enquanto o nosso embaixador fazia retardar os socorros holandeses aos seus exércitos! Tudo isso ao mesmo tempo que defendíamos as fronteiras das investidas espanholas! Enorme foi este esforço da Restauração! Gloriosa foi esta geração de diplomatas, guerreiros e políticos!”⁵⁰

Glórias cantadas pelo entusiasmo com um desfecho que não seria, comparativamente à debilidade do Império em 1640, tão negativo, sabemos que a posição assumida por D. Francisco de Sousa Coutinho não fora desempenhada apenas com demonstrações de extrema habilidade e que o embaixador não esteve sempre em condições de recorrer ao dissimulado assombro de quem, no íntimo, sorria com o vigor das circunstâncias favoráveis. Muito pelo contrário, D. Francisco esteve sujeito a mudanças no direcionamento das negociações que deveria conduzir em Haia, em função das constantes oscilações de possibilidades de acordos numa conjuntura em que uma multiplicidade de interesses e de atores em jogo alternavam-se. É dentro dessa dinâmica que, de uma política de ofertas de montantes em espécie e de benefícios comerciais em troca da desistência, por parte da WIC, de manter o controle sobre as capitanias do norte do Estado do Brasil, D. Francisco de Sousa Coutinho passa, por recomendação de D. João IV, a oferecer a “restituição do Nordeste aos Estados Gerais”.⁵¹

3. Obter a devolução das praças tomadas pelos holandeses antes e depois da Revolução do 1º de dezembro de 1640”. Edgar Prestage. *As Relações diplomáticas de Portugal...*, Op. Cit., p.211.

⁵⁰ Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.362.

⁵¹ Evaldo Cabral de Mello. *O negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.94.

Numa carta de 18 de janeiro de 1647, o monarca autorizava seu embaixador a fazer uma última oferta de compra pelo valor de 3 milhões de cruzados. Sendo a resposta negativa, “deveria oferecer a entrega”.⁵² Em troca, os representantes holandeses no Congresso de Münster deveriam trabalhar pela inclusão de Portugal no tratado de paz ou, pelo menos, conseguir a assinatura de uma trégua na guerra com a Espanha. Essa orientação não persistirá por muito tempo e, como sabemos, Münster foi uma grande frustração para Portugal.⁵³

Em 1650, num momento excepcionalmente ainda mais delicado, chegou em Haia o sucessor de D. Francisco de Sousa Coutinho, o embaixador português Dr. António de Sousa Macedo. O acordo de tréguas entre os dois países assinado em 1641 estava vencendo e parecia urgente retomar as negociações na expectativa de conseguir firmar um tratado de paz. Seguiram-se anos de profundos desentendimentos, com embaixadores que se sucederam e com propostas e contrapropostas sendo apresentadas de ambos os lados, sem um horizonte de acordo. Se Portugal fazia ofertas que envolviam vultuosas somas para que a Holanda desistisse dos territórios reconquistados, esta, por sua vez, exigia a restituição destes territórios, ou de alguns deles, como premissa para iniciar as tratativas de paz. Em setembro de 1657, com embarcações de guerra arribadas na foz do Tejo, dois representantes dos Estados Gerais chegaram a dar um *ultimatum* ao governo português: queriam a devolução das terras entre o Rio São Francisco e o Ceará, bem como de Angola e São Tomé, além de uma expressiva soma como indenização. A guerra de fato reiniciaria (quinze navios vindos do Brasil foram apresados) e o acordo de paz de agosto de 1661 só foi negociado com a ajuda da Inglaterra, que ao lado do governo francês temia que a guerra aberta entre Portugal e os Países Baixos pudesse fortalecer a Espanha, seu inimigo comum, e mediante o aumento das somas e de outras regalias com as quais Portugal se comprometia a arcar.⁵⁴

Mesmo mediante novas hostilidades, com a tomada de Cananor e Cochim em 1663, podemos considerar que o saldo das negociações com os Países Baixos teve um desfecho positivo. Sem condições de exigir ou de fazer ofertas que lhe garantiriam algum poder de barganha, e com territórios importantes sob domínio dos holandeses, Portugal conseguiu, ao cabo de pouco mais de vinte anos, recuperar a maior parte de suas antigas possessões no Atlântico sul. Um novo acordo entre os dois países, firmado em julho de 1669, selou o tratado de agosto de 1661 e definitivamente pôs fim às hostilidades.

⁵² Ibidem p.95.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, p.363-374.

Sem grandes controvérsias no início, a França parecia, com efeito, o aliado mais promissor nos anos que se seguiram à Restauração. Principal opositora da Espanha na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) – cujos conflitos iniciais foram marcados pela reação às medidas que visavam solapar o protestantismo na Boemia impostas por Fernando da Estíria, pertencente à Casa de Habsburgo e futuro imperador do Sacro Império –, a França vinha se beneficiando da sublevação da Catalunha. Por seu turno, a declaração de independência portuguesa frente à Espanha mostrava-se como mais um evento, com implicações reais, que poderia enfraquecer a Monarquia Católica num momento em que a mencionada Guerra dos Trinta Anos tinha se convertido em disputa aberta pela soberania colonial.

A aliança que se desenhava entre os dois países era benéfica para Portugal em pelo menos duas das causas primordiais que compunham seu largo esforço para conseguir se reafirmar na conjuntura internacional europeia. A França foi sua principal aliada no Congresso de Münster (1644-1649) que reuniu representantes de quase todos os envolvidos na Guerra dos Trinta Anos e tinha como intento firmar acordos que colocassem um ponto final neste conflito. As convenções entre seus representantes se realizaram em duas cidades: Münster e Osnabrück. Para ambas, D. João IV não hesitou em enviar seus plenipotenciários: para Münster seguiram os juristas Luís Pereira de Castro e Francisco de Andrade Leitão; já para Osnabrück foram enviados Rodrigo Botelho de Moraes (que logo adoeceu e faleceu ainda no início das negociações) e Cristóvão Soares de Abreu.⁵⁵

Com o apoio dos plenipotenciários franceses, Portugal almejava que seus representantes fossem recebidos enquanto tais nas mesas de negociação, além de ser incluído nos acordos de paz que resultassem do Congresso (o que significaria uma espécie de reconhecimento internacional da recém proclamada independência lusa). A libertação do duque de Bragança, mantido como prisioneiro dos espanhóis em Milão, também constava entre as aspirações de Portugal nesse momento.⁵⁶ No entanto, o primeiro grande obstáculo imposto à participação de seus representantes nas convenções futuras se impôs já no chamado “tratado preliminar”, firmado em Hamburgo, em 15 de dezembro de 1641. Com o intuito de firmar as cláusulas que serviriam de parâmetros para as negociações que se aproximavam, este tratado estipulava que apenas ministros plenipotenciários – estatuto reservado aos enviados por príncipes ou outras instâncias reconhecidas pela comunidade internacional – poderiam fazer parte das negociações. Esse ponto deixava os representantes portugueses em situação

⁵⁵ Pedro Cardim. “Os ‘rebeldes de Portugal’ no Congresso de Münster (1644-1648)”. *Penélope*, ns. 19-20, 1998, p.103.

⁵⁶ *Ibidem*, p.106.

consideravelmente desfavorável, uma vez que não se poderia considerar como representantes legítimos indivíduos enviados por um rei que não desfrutava, naquela altura, de reconhecimento internacional.⁵⁷ Na verdade, apenas D. João IV e alguns representantes simpáticos à causa de Portugal reconheciam aos enviados portugueses o estatuto de ministros plenipotenciários.

Como veremos mais adiante, Portugal travará uma incansável batalha em Roma para que seus nomeados fossem oficialmente recebidos pela Santa Sé. A primeira embaixada eleita esperando conseguir uma audiência com o Sumo Pontífice se dirigiu a Roma a partir de Marselha, escoltada por alguns navios de guerra franceses. Não contando, certamente, com a aprovação de Castela, era extremamente perigoso tentar a travessia pelo estreito de Gibraltar. O apoio francês, nesse caso, seria de máxima importância: a embaixada desembarcou em Rochelle, seguiu por terra para Marselha, e de lá partiu para Civitavecchia.⁵⁸ Já em Roma, foram igualmente os embaixadores e partidários franceses os ministros de estado que mais intercederam a favor da causa lusitana. Com o intuito de auxiliar Portugal na questão do provimento dos bispados vagos, teólogos da Sorbonne foram consultados para que apresentassem possíveis formas de solucionar o impasse. Da mesma forma, foi constante a tentativa de atrair o apoio dos cardeais franceses em Roma.⁵⁹ Em carta dirigida a Francisco de Melo e Coelho de Carvalho, seus embaixadores em França, D. João IV lhes fazia uma série de recomendações respeitantes à embaixada que se dirigia a Roma e deixava patente o quão necessário era o apoio francês naquele momento.⁶⁰

⁵⁷ *Ibidem*, p.105.

⁵⁸ Desta primeira embaixada portuguesa enviada a Roma faziam parte, além de D. Miguel de Portugal, que fora investido na função de representante diplomático de D. João IV, o Dr. Pantaleão Rodrigues Pacheco, destacado para servir de agente de Portugal na Cúria Romana, e o desembargador Rodrigo Rodrigues de Lemos como seu secretário. Cf. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.264.

⁵⁹ Cassiana Maria Mingotti Gabrielli Gomes. *Diplomacia e concorrência colonial*. Portugal e França, 1640-1715. Doutorado em História. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2014, p.33.

⁶⁰ Trechos desta carta são bastante elucidativos nesse sentido: “E para melhor disposição da jornada do Bispo pedireis também a El Rey [Luís XIII] que mande escrever à República da Genova, e ao Grão Duque de Toscana, fazendo-lhes a saber como eu sou amigo e confederado seu, e que se passar por seus portos e terras o Embaxador que envio a Sua Santidade o favoreçam como amigos, ou se ajam com elle neutralmente”. D. João IV também solicitou que seus embaixadores recorressem ao cardeal Richelieu e aos ministros de Luís XIII para que fosse estabelecido um canal seguro de comunicação entre Lisboa e Roma, garantindo assim, sem retardos, a chegada de cartas e informações dos avanços e dificuldades das negociações em andamento na Cúria Romana. Por fim, arremata D. João IV: “E para que se facilite a entrada do Bispo em Roma procurareis também que El Rey [Luís XIII] escreva logo ao cardeal Barberino Protetor de França e ao seu embaxador [marquês de Fontenay] que com seus aderentes sigam a minha parte, e façam o que convier para que Sua Santidade admita a embaxada e mande differir as propostas della como he justo e devido [...]”. Apud. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.265-266. O marquês de Fontenay foi um aliado deveras importante para Portugal na Cúria Romana, chegando a defender os pleitos de D. João IV perante o colégio cardinalício e em audiência com o Sumo Pontífice.

Seguindo a mesma lógica, a França também esperava obter contrapartidas que lhes fossem vantajosas na parceria vislumbrada. De acordo com o historiador Pedro Cardim, “em diversas ocasiões os ministros franceses reclamaram em troca alguma praça na Índia, em África ou no Brasil; pediram auxílio militar na Catalunha; apelaram à intensificação da pressão militar portuguesa na fronteira galega, castelhana e andaluza e à manutenção de uma guerra ofensiva nesses territórios”. Segundo o autor, Portugal reconhecia alguma viabilidade apenas nesta última demanda, e dava a entender que não estava disposto a negociar qualquer espécie de apoio ou benefício em prejuízo de suas colônias.⁶¹

No Congresso de Münster, a defesa inicialmente comprometida dos plenipotenciários franceses acerca dos direitos de participação dos representantes portugueses enviados por D. João IV nas negociações foi arrefecendo diante da oposição ferrenha feita pela embaixada de Filipe IV aos cuidados de D. Diego de Saavedra Farjado. Esse experiente diplomata, que defendia os interesses do monarca espanhol na cena europeia desde a década de 1630, além de apresentá-lo como “rei de Navarra e Portugal, e conde de Barcelona”, contava com o compromissado – e não menos obstinado – apoio da comitiva que representava o Imperador Fernando III.⁶² Desde 1644, na mesa de negociação, Diego Farjado não aceitava que os assuntos relativos aos interesses portugueses fossem colocados em pauta, e ameaçava abandonar as tratativas em curso. Suas frequentes acusações de que a França não desejava verdadeiramente a celebração de um acordo de paz passou a deixar os plenipotenciários franceses em posição desconfortável diante dos presentes, situação que poderia colocar em risco seus próprios interesses.⁶³

Com o avançar das discussões, os pleitos lusitanos foram ficando cada vez mais desprotegidos. Ao fim e ao cabo, a diversidade dos interesses em jogo tornaram inviável a concretização de uma aliança formal entre Portugal e França. Se, por um lado, os enviados portugueses a Münster direcionaram seus esforços para conseguir o apoio dos

⁶¹ Pedro Cardim. Os “rebeldes de Portugal” no Congresso de Münster..., Op. Cit., p.111-112. Ainda nesse sentido, o historiador também destaca que o “empenho” demonstrado pela Suécia em defender os interesses de D. João IV no início das negociações foi igualmente esmorecendo com o passar do tempo. O motivo central estaria na negativa dos portugueses em ceder partes de suas possessões no ultramar em troca do estabelecimento oficial de uma aliança. Cf. *Ibidem*, p.110.

⁶² *Ibidem*, p.104-108.

⁶³ *Ibidem*, p.109 e p.112. Em dezembro de 1645, mediante um novo pedido de “passaportes para os enviados portugueses”, e com o intuito de fazer calar de vez tais pleitos, os quais, sob seu ponto de vista, soavam injuriosos, os embaixadores de Filipe IV fizeram circular um texto intitulado “Discurso para refutar la demanda de franceses y sueceses a los Estados del Imperio, en que se conçedan passaportes a los Deputados del Tyranno de Portugal para venir a este Congresso de la Paz general”. Nesse papel, consideravam uma afronta à dignidade e seguridade de tantos príncipes e soberanos legítimos, a possibilidade das demandas de deputados ilegítimos, nomeados por um vassalo rebelde e usurpador, serem atendidas. Cf. *Ibidem*, p.112.

plenipotenciários franceses aos seus interesses, por outro, carregavam consigo instruções para inviabilizar, lançando mão de todos os recursos disponíveis, qualquer probabilidade de aliança entre França e Espanha.

A ensaiada aliança entre França e Portugal concretizou-se apenas em 1666, depois que uma série de frustrações já tinham sido amargadas pelos dois lados. Portugal, com efeito, foi excluído das negociações que culminaram nos Tratados de Vestfália (1648)⁶⁴, e a celebração da Paz dos Pirineus em 1659 entre a França e a Espanha acendeu um sinal de alerta entre os portugueses. Foi apenas com as negociações e solenidades que marcaram o casamento de Afonso VI com Maria Francisca Isabel de Saboia, em agosto de 1666, que a França se posicionava formalmente como uma aliada de Portugal.

Contrariamente às flutuações políticas que postergaram a assinatura de um acordo formal com a França, a celebração de uma aliança com a Inglaterra mostrou-se viável desde cedo. Conforme ressalta o historiador Fernando Novais, foi justamente neste contexto repleto de embates decisivos que marcaram o tom das décadas de 1640, 50 e 60, que Portugal reencontra um antigo parceiro, com quem a primeira dinastia reinante já tinha firmado acordos de ajuda mútua, incluindo favores comerciais e de defesa territorial. Foi nesse período profundamente delicado, de carências e fragilidades internas, de acanhamento na cena internacional e de “prolongada guerra para manter a independência recobrada, que a presença inglesa assume a forma característica que domina no século seguinte: a troca de aliança e mesmo proteção política por vantagens comerciais crescentes”.⁶⁵

Tendo chegado a Londres em março de 1641, a primeira embaixada enviada por D. João IV buscava conquistar a amizade e o reconhecimento da independência portuguesa por parte do rei Carlos I. Segundo Edgar Prestage, o fato de Portugal não requerer o envolvimento direto da Inglaterra na guerra contra a Espanha, postulando, contrariamente, “que nenhum dos monarcas hostilizaria o outro ou prestaria auxílio a príncipes com que êle andasse em guerra, devendo cada um deles manter-se neutro em tais conflitos”, teria contribuído

⁶⁴ António Vasconcelos de Saldanha ressalta que o alijamento dos plenipotenciários portugueses das negociações de Münster condenou Portugal “ao plano dos acordos bilaterais de circunstância e à fortuna derivada dos ajustes e da estratégia diplomática francesa e inglesa [...]”. Portugal efetivamente ficou à margem da “grande política da Europa” acordada no Congresso e, recolhido, procurou concentrar-se na proteção do estatuto reconquistado em dezembro de 1640. Conforme demonstra o autor, foi apenas com sua participação na Guerra de Sucessão Espanhola anos depois, como integrante da “Grande Aliança”, que Portugal voltaria a participar das redefinições da “política global”. Cf. António Vasconcelos de Saldanha. “Portugal ante a nova ordem europeia: a sombra de Münster e a redenção em Utreque”. In: Martim de Albuquerque; Inácio Guerreiro; Feliciano Novoa Portela; Elena Postigo Castellanos (coords.). *Encontros e desencontros ibéricos – Tratados hispano-portugueses desde a Idade Média*. Lisboa: Chaves Ferreira; Madrid: Lunwerg Editores, 2006, p.155 e p.158.

⁶⁵ Fernando A. Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial...*, Op. Cit., p.20.

significativamente para a recepção amistosa dispensada por Carlos I e pela rainha Henriqueta Maria de França aos embaixadores portugueses.⁶⁶

Em carta ao Arcebispo de Lisboa, D. Antão de Almada informava que o monarca inglês tinha expressamente manifestado a intenção de renovar a amizade que seus antepassados mantiveram com os reis de Portugal, recomendando, na audiência particular que se seguira, que “estivessem as fronteiras [do reino] bem fortificadas”.⁶⁷ Oficialmente restabelecendo a amizade entre os dois países e mediante a redação conjunta dos artigos que previam o comércio mútuo e “o bom tratamento dos súditos de cada soberano nos domínios do outro”, foi assinado em 29 de janeiro de 1642 o primeiro tratado anglo-português desta nova conjuntura, depois de um certo alvoroço provocado pelas cláusulas que pautavam a trégua de 12 de junho de 1641 assinada em Haia entre Portugal e os Países Baixos.⁶⁸

Fazendo um paralelo entre os dois “momentos críticos” da história de Portugal em que “a autonomia lusitana em face da Espanha periclitava” – 1383 e 1640 – Fernando Novais ressalta que a aliança com a Inglaterra foi buscada como meio de configurar “um dispositivo diplomático e militar de apoio externo”.⁶⁹ Com a formalização do tratado de 10 de julho de 1654 – uma renovação da aliança firmada em 1642 – as regalias concedidas aos comerciantes ingleses foram amplificadas. A “nação mais favorecida” no comércio colonial português passou a ter permissão para que seus súditos pudessem negociar, de maneira autônoma, produtos de Portugal para o Brasil e dali para o reino.⁷⁰

Os anos finais da década de 1650 e a primeira metade da década de 1660 assistiram ao recrudescimento da guerra no território português. O cerco e a batalha das Linhas de Elvas, entre 1658 e 1659, foram sucedidos pela intensificação das investidas militares contra o território português após o tratado de paz firmado entre a França e a monarquia hispânica (a paz dos Pirineus, em novembro de 1659). Esse acordo permitia que Castela direcionasse seu

⁶⁶ Edgar Prestage. *As Relações diplomáticas de Portugal...*, Op. Cit., p.109; ver também p.110-111. Desta enviatura fizeram parte D. Antão de Almada, Francisco de Andrade Leitão e D. António de Sousa Macedo como secretário. Nesta ocasião, este redigiu uma erudita memória em latim contando a história da aclamação, as razões pelas quais D. João IV ocupava, legitimamente, o trono português, e as pretensões daquela embaixada.

⁶⁷ Apud Edgar Prestage. Op. Cit., p.111.

⁶⁸ As controvérsias foram motivadas pela liberdade de comércio concedida aos holandeses entre as possessões portuguesas e holandesas na África e em São Tomé, e pela liberdade de consciência e culto resguardada àqueles. Estes pontos estão presentes entre as páginas 112 e 114 do trabalho de Edgar Prestage já citado.

⁶⁹ Fernando Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial...*, Op. Cit., p.20.

⁷⁰ O azeite, o vinho, a farinha, o bacalhau e o pau-brasil eram exceções a esta nova autonomia conquistada pelos comerciantes ingleses. Somam-se aos novos privilégios comerciais o direito dos ingleses de disporem de foro privativo em Portugal. Cf. *Ibidem*, p.22.

potencial bélico contra os ‘rebeldes’ portugueses e o período entre 1662 e 1665 foi uma fase decisiva da guerra luso-espanhola.

O agravamento da guerra em seu território e a escassez das receitas que não permitia a Portugal dispor dos recursos necessários para enfrentar os conflitos abertos em suas várias frentes (no reino e em seu Império ultramarino), fizeram com que a diplomacia portuguesa se movimentasse, “procurando alcançar de novo a paz com as Províncias Unidas e reforçar a ligação com a Inglaterra[...]”.⁷¹ Em 23 de junho de 1661, mais uma vez, “tudo se confirmava e ampliava”, sendo este novo tratado com a Inglaterra celebrado pelo casamento de D. Catarina de Bragança com Carlos II. Tal sequência de compromissos firmados e promessas de proteção política mediante seguidas aberturas e concessões de privilégios comerciais aos ingleses deve ser entendida, de acordo com Fernando Novais, como a configuração de uma “tutela de fato” dos interesses e, principalmente, das fragilidades de Portugal pela Inglaterra.⁷² Esta, deveras, teve alguma participação no tratado que Portugal firmou com os Países Baixos em agosto daquele mesmo ano e desempenhou o papel de mediadora nas negociações que antecederam o acordo de paz luso-espanhol.

Concluída essa breve passagem pelas relações de Portugal com as três potências europeias emergentes neste momento de interesses múltiplos e conflitantes, com a consolidação de alianças na cena internacional mais ou menos perenes, e a atividade diplomática trabalhando a serviço do fortalecimento político e do apaziguamento de conflitos simultaneamente ativos no reino, a Ocidente e a Oriente do Império, se torna possível, pois, progressivamente adentrar na dimensão que mais nos interessa nessa conjuntura. O trecho seguinte é uma boa síntese para a transição anunciada:

“As condições interiores se juntam, pois, à situação internacional; e neste quadro torna-se compreensível que a diplomacia de Portugal restaurado procurasse a todo o custo alianças junto às novas potências que disputavam vitoriosamente à Espanha a posição de centro dominante da vida política europeia. As Províncias Unidas dos Países Baixos, a França e a Inglaterra são, assim, os alvos principais da diplomacia da Restauração, ao lado da Santa Sé”.⁷³

⁷¹ João Paulo Oliveira e Costa (coord.); José Damião Rodrigues; Pedro Aires Oliveira. *História da Expansão...*, Op. Cit., p.206-207.

⁷² Fernando Novais. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial...*, Op. Cit., p.23.

⁷³ *Ibidem*, p.20.

Quando nos detemos sobre as relações entre Portugal e a Santa Sé nos anos que se seguiram à Restauração, percebemos que há uma série de fatores que incidirão, de maneira profunda, sobre a dimensão religiosa e, mais particularmente, missionária, da colonização portuguesa. As bases sobre as quais se desenvolverá esse diálogo, bem como suas implicações para a política missionária portuguesa, é o que começaremos a analisar a seguir.

PORTUGAL E A SANTA SÉ: POLÍTICAS MISSIONÁRIAS E OS PRIMÓRDIOS DE UM DEBATE

O PRIMEIRO ASPECTO que precisamos manter em tela ao tentarmos compreender que tipo de relação a Santa Sé travou com as potências europeias em evidência em meio a essa conjuntura de disputas e dificuldades generalizadas é o fato de que, assim como qualquer outra formação estatal do período, o centro da cristandade no mundo precisava encontrar as maneiras de se posicionar nesse embaraçoso jogo político sem prejudicar seus próprios interesses. E isso exigia, sem qualquer possibilidade de esquivar-se, a necessidade de tomar partidos – mesmo que de maneira sutil – e de fazer escolhas que pudessem lhe proporcionar um posicionamento estratégico minimamente favorável nesse cenário.

Após a recuperação de sua independência, a primeira embaixada portuguesa que se dirigiu a Roma partiu de Lisboa em abril de 1641. Conforme mencionamos anteriormente, trazia a sua frente D. Miguel de Portugal, bispo de Lamego, que ia com a incumbência de demonstrar que D. João IV era herdeiro legítimo do trono português, reconhecido e aclamado pelos três estados nas Cortes. Na condição de representante do novo rei, manifestaria toda sua devoção e obediência ao Sumo Pontífice, reverência que simbolicamente exprimia o compromisso de fidelidade de D. João IV à Igreja Romana. Ademais, o restabelecimento das relações bilaterais entre Lisboa e Roma, além de garantir a fluidez dos assuntos espirituais, conferiria “prestígio internacional” a Portugal, uma vez que, sendo retomado o diálogo, significaria que o Sumo Pontífice reconhecia a nova configuração política do reino – agora independente de Castela – e a legitimidade de D. João IV à Coroa portuguesa.⁷⁴

Durante alguns anos, no entanto, tal condição esteve bem distante de ser alcançada por Portugal. Seu representante, o bispo de Lamego, não foi recebido pelo Papa Urbano VIII, situação que se repetiu com Nicolau Monteiro, enviado a Roma como representante do estado eclesiástico em janeiro de 1645, com a missão de selar os entraves e promover o restabelecimento das relações diplomáticas entre os dois lados. Com efeito, a contenda

⁷⁴ Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.285-286.

perdurará por anos, e Portugal terá que encarar uma série de dificuldades que surgiram e se avolumaram com a persistência desse impasse.

A posição da Santa Sé, ao contrário do que se pode imaginar, estava longe de ser confortável. O historiador José Pedro Paiva enfatiza que no calor da guerra dos Trinta Anos e “no rescaldo de fracturantes querelas político-religiosas no seio da cristandade europeia”, a manutenção da boa relação com Castela mantinha-se como um foco importante.⁷⁵ Indubitavelmente, a teia fiada era complexa e, como vimos, unia extremos díspares. A Espanha percebeu o impacto positivo para Portugal que o reconhecimento de D. João IV pelo Papa teria na cena internacional e tratou de procurar, por meio de todas as formas que estivessem ao seu alcance, inviabilizar essa aproximação. A Santa Sé, por sua vez, não poderia se opor ao mais robusto Império cristão da época para firmar relações com um país cuja independência nascera da insurgência contra a Monarquia Católica e cujo apoio mais sólido parecia ser um tratado de comércio e amizade com a mais importante potência protestante em ascensão da época.

Discorrendo sobre esse quadro, Pedro Paiva afirma que “a Santa Sé, pressionada por condicionalismos complexos da política internacional, confiava na submissão e catolicismo dos portugueses, para que o tempo fosse resolvendo o que na ocasião parecia insolúvel”. Para o autor, “a estratégia de Roma foi não decidir”, [...] protelando qualquer solução definitiva até que condições mais propícias abrissem as portas a um acordo”.⁷⁶

No entanto, Urbano VIII tinha suas próprias ambições e procurava movimentar-se segundo elas. O Pontífice almejava, primeiramente, dominar e reunir em torno de si os estados que ainda se mantinham independentes na Península Itálica. Procurando aliar o fortalecimento territorial ao político e, talvez, resgatar o papel que seus antecessores naquela cadeira tinham desempenhado nos grandes conflitos que ameaçavam desestabilizar a Europa central⁷⁷, Urbano VIII desejava “exercer entre os dois grandes grupos de estados rivais e adversos, entre a França e seus aliados, por uma parte, e por outra a Espanha, o Império e os seus clientes, o

⁷⁵ José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império...*, Op. Cit., p.61.

⁷⁶ *Ibidem*, p.62-63.

⁷⁷ Fortunato de Almeida procura discorrer sobre o respeito e o reconhecimento que o papado alcançou ao longo dos séculos XII e XIII entre os reis e príncipes da Europa ocidental. O autor defende que longe de ser um direito alcançado ou uma espécie de supremacia legalmente acordada entre os seguidos papas e os demais líderes daquele período, essa chamada “missão política” do papado configurava-se como uma prerrogativa dos pontífices de interferir nas questões que ameaçavam a harmonia da Europa cristã, com o intuito de dirimir conflitos existentes. Era “o exercício de uma autoridade arbitral” que nascia de um “acordo tacitamente feito mas expressamente reconhecido pelos príncipes e pelos povos”. Cf. Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., vol.I, p.83-84.

papel de árbitro supremo”.⁷⁸ Tais anseios – no fundo, a busca por expandir (inclusive espacialmente) a influência política exercida pela Santa Sé entre as potências políticas da época – esbarravam, como podemos deduzir, no poder que a Espanha possuía “quase as portas de Roma”, tendo sob seu domínio Nápoles, Sicília, o estado Milanês, além de estratégicas praças marítimas. Ademais, Filipe IV contava com “numerosíssimos partidários, pertencentes à mais poderosa aristocracia romana”, de cuja simpatia Urbano VIII dependia para viabilizar seus interesses nos territórios dominados por Castela.⁷⁹

Assim, se de um lado a independência de Portugal trazia um certo alívio ao Papa uma vez que diminuía o prestígio e a força política de Castela deslocando sua atenção e estrutura bélica para um novo conflito, o apoio aberto e imediato à causa lusa poderia despertar a fúria do governo Habsburgo. Urbano VIII pretendia contornar a oposição castelhana ao restabelecimento das relações da Cúria Romana com Portugal, arquitetando um cenário que tenderia a promover um maior equilíbrio de forças entre as disputas em jogo. Na compreensão de Carlos Roma du Bocage, a Santa Sé desenhava, portanto, sua própria estratégia: “deixar entrar o Bispo [D. Miguel de Portugal] sem o receber como embaixador; e ganhar tempo tentando, por meio de negociações diretas em Madri, impedir que se manifestassem violentamente as exigências da Espanha”.⁸⁰ O autor apresenta como base para seu ponto de vista a *Relação e instrução da Santa Sé ao Núncio em Hespanha*, documento no qual a Cúria Romana responde às instâncias apresentadas pelo embaixador espanhol D. João Chumacero.

Inconformado com os desdobramentos da independência lusa, Felipe IV solicitou, através de seu embaixador, que o Papa expedisse um breve condenando a “rebelião” do reino de Portugal e aconselhando o duque de Bragança e seus adeptos a desistirem do movimento; pediu ainda para o Pontífice não ouvir o duque de Bragança, “nem mesmo por interposta pessoa”; e, por fim, que o Papa outorgasse poder para alguns juízes espanhóis poderem julgar preladados, religiosos e eclesiásticos “que tivessem tomado parte na sublevação afim de serem castigados”.⁸¹

Em resposta, com instruções que foram endereçadas diretamente ao núncio, em Madri, e não a D. João Chumacero, o Pontífice alegava não poder condenar alguém “sem prévio processo judicial, sem ouvir suas razões, pois desconhece como em tal caso poderia justificar

⁷⁸ Carlos Roma du Bocage. *Subsídios para o estudo das relações exteriores de Portugal em seguida à Restauração (1640-1649)*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1916, p.147.

⁷⁹ *Ibidem*, p.148.

⁸⁰ *Ibidem*, p.153.

⁸¹ *Ibidem*, p.150-153.

o seu procedimento perante Deus, perante o mundo, e até perante o próprio povo português”. Num trecho desta *Relação*, em que informa as conclusões de uma congregação de cardeais nomeada por ele com o intuito de discutir acerca da legitimidade das alegações corriqueiramente feitas pelos dois lados do conflito, Urbano VIII deixava transparecer sua estratégia:

“que se não pode nem deve repelir o Bispo de Lamego, nem impedir a sua vinda, antes se lhe deve aceitar a sua obediência na qualidade de embaixador; o mais que se poderá fazer em honra do Rei Católico, é deter o Bispo (sendo possível) n’algum lugar vizinho, ou alcançar que entre privadamente, sem pompa, e que assim se conserve até que tenha declarado a causa da sua vinda e, por assim dizer, legitimado o seu ministério”.⁸²

Em outras palavras, a entrada de D. Miguel de Portugal transcorreria sem holofotes, diferentemente dos festejos tradicionais e da pompa que costumavam acompanhar a entrada de embaixadores. Entende-se, no entanto, que a validação de seu ofício e dos desdobramentos nele investido poderia tardar mas, se dependesse do juízo do pontífice, certamente viriam.

Ao que parece, o desejo de alcançar um entendimento comum com Castela, que permitisse à Cúria Romana receber os embaixadores portugueses, não foi uma estratégia apenas de Urbano VIII. Seu sucessor, Inocêncio X, continuou a promover debates sobre o impasse e a investir em negociações realizadas diretamente em Madri. O debate lá ocorrido entre o Núncio apostólico e uma Junta de Estado sobre as intenções do Papa de receber os enviados de Portugal como legítimos embaixadores de D. João IV fornece um bom exemplo de como a Santa Sé se mostrava decidida a viabilizar este ajuste.⁸³ Procurando reunir argumentos consistentes que fundamentassem seu dever de receber oficialmente os representantes lusos, Inocêncio X ordenou que uma Congregação Particular composta por cardeais elaborasse uma consulta, considerando minuciosamente “as razões canônicas e políticas” – e se de fato elas existiam –, pelas quais “o dito embaixador deve ser acolhido em

⁸² Há uma cópia desta *Relação*, escrita em italiano, no vol.12 do *Corpo diplomático português contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século XVI até nossos dias. Relações com a Cúria Romana*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1902, p.299-314.

⁸³ “*Proposte e risposte tra Mons. nuncio di Spagna, e la giunta di stato in materia del ricevimento dell’amb.re del Duca di Braganza como Ré di Portogalo dal Papa Innoc. X*”. Biblioteca da Ajuda, coleção Movimento do Orbe Lusitano, cód. 50 – V – 35, fl.186-188v.

Roma como embaixador de Sua Santidade”.⁸⁴ A Congregação, após muita discussão e alguma diversidade de votos, decidiu favoravelmente à formalização da acolhida dos enviados lusos, considerando-os legítimos representantes do governo português. Diante de tal parecer, o Pontífice decidiu comunicar sua intenção ao “Rei Católico”, expedindo para tal uma correspondência ao Núncio apostólico com o despacho e as razões apresentadas pela Congregação Particular, as quais deveriam ser expostas ao rei Felipe IV e à referida Junta de Estado.

O documento em questão é uma relação das justificativas apresentadas pelo núncio na mencionada Junta de Estado, e os argumentos em contrário postulados pelos representantes de Felipe IV. Em defesa da posição assumida pelo Pontífice, o núncio lembrou das responsabilidades que compunham o lugar ocupado por Inocêncio X, uma vez que “o Papa, como Vigário de Cristo, tem obrigação inseparável de seu encargo manter de todas as formas possíveis, com toda a gente, a pureza da fé”⁸⁵. Defende, em seguida, que o duque de Bragança, desde o momento em que havia conquistado a coroa de Portugal, dera constantes manifestações públicas de respeito à Santa Sé em seu nome e em nome de seu povo. Recorreu igualmente a diversos exemplos de governantes que, mesmo não contando com o reconhecimento de sua legitimidade por parte de outros estados, jamais foram desconsiderados pelos Papas quando a eles recorreram, e esta acolhida, por sua vez, jamais fora questionada ou impossibilitada por nenhum outro príncipe ou soberano. Findada a assembleia, após ter exposto estas razões, o narrador não deixou de observar a inquietude do núncio: terminado o debate, deixou a Capela e “tendo secretamente expedido sua correspondência, se pôs a aguardar com grande ansiedade aquilo que haverá de suceder”.⁸⁶

É interessante notar que alguns destes argumentos já constavam nos primeiros manifestos e discursos postulados perante a Cúria Romana em defesa dos interesses portugueses. O Dr. Pantaleão Rodrigues Pacheco que, como dissemos, fazia parte da primeira embaixada enviada a Roma na qualidade de agente de Portugal, não tardou para dar início às

⁸⁴ Ibidem, fl.186. Tradução livre. No original: “Ordinò già molto mesi il Papa ad una Congregazione Particolare di cardinali che si consultassero con tutte puntualità de ragioni canoniche, e politiche se il detto ambasciatore doveva ammettersi in Roma come ambasciatore di Sua Santità”.

⁸⁵ Ibidem. Tradução livre. No original: “Propose il nuncio che il Papa, come Vicario de Cristo, tiene obbligazione inseparabile del suo carico di mantener con tutti il modi possibili in tutti le genti la purità della Fede Cattolica”.

⁸⁶ Ibidem, fl.188v. Tradução livre. No original: “Dopo questi discorsi il nuncio lascio la frequenza della Cappella e avendo segretamente spedito il suo corriere si sta attendendo con ansietà molto grande quello che abbia da succedere”.

negociações e foi autor de algumas memórias apresentadas à mencionada Congregação de Cardeais nomeada por Urbano VIII.⁸⁷

O escrito intitulado *Discursos que se apresentaram na Cúria Romana, por que se mostra que o Ilustríssimo, Reverendíssimo Senhor D. Miguel de Portugal Bispo de Lamego havia de ser recebido em aquela Corte, como embaixador do Sereníssimo Rei de Portugal Dom João o IV Nosso Senhor* – uma tradução do original redigido em italiano e publicado, ao que parece, em 1642 – reúne um conjunto de argumentos de natureza diversa, bem arquitetados entre si, com o intuito de demonstrar que D. João, o 8º duque de Bragança, era o genuíno herdeiro da coroa de Portugal. Iniciando pela justificação de base genealógica e passando a contestar os frágeis argumentos postulados por Castela (como a afirmação de que D. João IV era um rebelde tirano e usurpador), seu autor faz críticas ao que seria um certo acuamento de Roma perante Madri e recupera o protagonismo de Portugal na expansão da cristandade pelo mundo. Fazendo alusão aos “grandes merecimentos dos antigos reis de Portugal”, o autor do discurso pontua que foram eles “os primeiros que introduziram e levaram a Fé Católica às terras dos infiéis, a saber às Índias Orientais, Brasil, Angola, Cabo Verde, São Tomé e a todas as Ilhas do Oceano, e os primeiros, que reprimiram dentro dos limites de África, por aquela parte, a potência dos mouros, com inexpugnáveis fortalezas”.⁸⁸ Mais adiante, a inquietude lusitana questionava abertamente o acuamento do Pontífice diante da contestação, dotada de um certo tom afrontoso, interposta por Castela:

“[...] não é justo que os castelhanos se possam gabar de poder dispor das chaves de São Pedro, como mais for seu gosto, e serem árbitros do Pontífice.”⁸⁹

“[...] e se fazem tantas diligências, e gastos para restituir a Santa fé em Inglaterra, e em outras partes, muito mais necessário é sustenta-la aonde a há, e considerar que Portugal é o mais remoto Reino da Cristandade, principalmente reparando as índias Orientais, as quais, como membros mais distantes da cabeça, necessitam de maior quentura; e também estão muitas Igrejas daquele reino vagas, e se não podem prover por seus padroeiros, enquanto se não determinar o negócio do embaixador”.⁹⁰

⁸⁷ Carlos Roma do Bocage. *Subsídios para o estudo das relações exteriores de Portugal em seguida à Restauração...*, Op. Cit., p.154-157.

⁸⁸ “*Discursos que se apresentaram na Cúria Romana, por que se mostra que o Ilustríssimo, Reverendíssimo Senhor D. Miguel de Portugal Bispo de Lamego havia de ser recebido em aquela Corte, como embaixador do Sereníssimo Rei de Portugal Dom João o IV Nosso Senhor*”, 1642. Torre do Tombo, fundo Manuscritos da Livraria, vol.12, fl.299.

⁸⁹ *Ibidem*, fl.301-302.

⁹⁰ *Ibidem*, fl.303-304.

O argumento do pioneirismo português na expansão da cristandade mundial será presença constante nas memórias e discursos escritos pelos portugueses nesse período. A alegada desconsideração de uma história de mais de dois séculos, tão festejada ao longo de anos por diversos pontífices, soava como um desrespeito a Portugal e, em última instância, assemelhava-se a um ato de conivência com uma violência cometida contra si mesma, na medida em que o direito de zelar pela expansão da fé nos territórios conquistados foi uma outorga que a própria Santa Sé, através de bulas e breves papais, fizera ao Reino. Outrossim, é importante notar que este discurso, publicado em 1642, traz à tona aquela que será uma das principais preocupações de Portugal nos anos que se seguiram a dezembro de 1640, convertendo-se em tema central de repetidos requerimentos e memórias levados ao Sumo Pontífice: o problema das sedes vacantes e o debate sobre a forma de provimento dos Bispados.

Nesse quadro, o que menos preocupava Castela era a alegada injustiça que estaria cometendo ao tentar “dispor das chaves de São Pedro” de maneira a beneficiar seus interesses. Ainda inconformado com a “rebelião” lusa e, podemos bem supor, com a real preocupação de quem acabara de sofrer mais uma fratura, Felipe IV parecia disposto a recorrer aos mais variados artifícios para não permitir que Portugal restabelecesse suas relações com a Cúria Romana.

Logo após o episódio relatado acima, no qual a Santa Sé respondeu diretamente a Madri as demandas interpostas por D. João Chumacero, embaixador espanhol, enviando instruções ao núncio apostólico, o monarca Habsburgo julgou necessário tornar sua posição um pouco mais tangível a Urbano VIII. Se suas intenções não estavam suficientemente claras, era chegado o momento de exprimi-las com objetividade. A imediata ordem para que Chumacero retornasse a Madri e sua substituição por D. Pedro Farjado de Zuñiga y Requesens, marques de Los Velez, visava alcançar seus objetivos sem maiores delongas e acender um sinal de alerta vermelho no juízo do Pontífice. O novo embaixador era nada menos do que “um notável general espanhol”, dono de um currículo apreciável: foi o comandante em chefe na guerra da Catalunha e “tinha merecida fama de inquebrantável energia”.⁹¹ Aportava em Roma com uma auspiciosa promessa. Ganharia o posto de vice-rei de Nápoles caso

⁹¹ Carlos Roma du Bocage. *Subsídios para o estudo das relações exteriores de Portugal em seguida à Restauração...*, Op. Cit., p.158.

conseguisse fazer com que o Papa expulsasse de lá D. Miguel de Portugal e, “quando tal não lograsse”, estava autorizado “a usar de qualquer meio violento contra o prelado português”.⁹²

O que vemos suceder, após sua chegada, é que demorou muito pouco para que o novo embaixador se sentisse à vontade para seguir, fielmente, as recomendações de Filipe IV. Em 20 de agosto, durante uma visita que fez ao Marques de Fontenay na embaixada francesa, D. Miguel de Portugal soubera que o marques de Los Velez preparava-se para atacá-lo, planeando surpreendê-lo durante o trajeto de retorno a seus aposentos. A emboscada tinha realmente sido arquitetada e o Bispo de Lamego, escoltado por alguns homens rapidamente reunidos – portugueses, franceses e catalães – resolve enfrentar seu adversário. O encontro sangrento se deu perto da Igreja Santa Maria *in via* e teve um saldo de cerca de 20 mortos (incluindo os cavalos de cada um dos coches) e um número alto de feridos. O opositor de D. Miguel teria deixado o duelo logo em seus primeiros movimentos, de uma forma um tanto vexaminosa: “ao descer apressadamente do coche, escorregou no estribo, caiu perdendo o chapéu, e fugiu por uma viela próxima para casa de um biscoiteiro espanhol”.⁹³

Dentre as desdobramentos desse episódio, o aprofundamento da desilusão de D. Miguel de Portugal e de D. João IV com a aterradora inércia de Urbano VIII perante a ousadia espanhola imprimirá, a partir de então, o tom das expectativas – ou progressivo esmorecimento delas – entre os agentes envolvidos na trama. O Pontífice aparentemente não tomou qualquer outra providência além de solicitar o reforço da guarda que protegia a casa do embaixador português. Sentindo-se humilhado, o Bispo de Lamego marcou a data de sua partida: caso não fosse recebido em audiência pelo Papa até 20 de novembro, deixaria Roma, o que de fato se deu em 18 de dezembro, partindo em direção a Florença na companhia do embaixador francês, o marques de Fontenay, que procurava, com tal ato, expressar o descontentamento francês com a inoperância da Santa Sé.⁹⁴

O sucessor de D. Miguel de Portugal em Roma – após um interregno em que D. João IV optou por não nomear nenhum outro ministro plenipotenciário que o representasse perante o Papa – foi o Dr. Nicolau Monteiro, que lá chegou em janeiro de 1645. Nesse meio tempo, o

⁹² Ibidem. Para o autor, a nomeação do marques de Los Velez, um general, como embaixador espanhol, tem uma forte carga simbólica: “Às alegações de direito dos nossos diplomatas respondia o rei católico ameaçando orgulhosamente a Santa Sé com a sua força, que não seria difícil aplicar contra os Estados da Igreja; Nápoles e Milão não ficavam longe”.

⁹³ Ibidem, p.171-172. D. Miguel de Portugal relata em longas cartas endereçadas a D. João IV e a D. Luís Vasco da Gama o episódio dramático pelo qual havia passado. Cf. respectivamente “Carta do Bispo de Lamego, embaixador em Roma, a el-rei” e “Carta do Bispo de Lamego, embaixador em Roma, ao Conde da Vidigueira”, ambas de 24 de agosto de 1642. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.12, 1902, p.296 e p.321.

⁹⁴ “Carta do Bispo de Lamego, embaixador em Roma, ao Conde da Vidigueira”, 17 de dezembro de 1642. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.12, 1902, p.344.

monarca deixou o marques de Nisa, D. Luís Vasco da Gama, então embaixador português na França, de sobreaviso para prontamente dirigir-se à Cúria Romana caso o contexto se tornasse um pouco mais favorável a Portugal. Nicolau Monteiro foi escolhido como representante do estado eclesiástico e recebeu a aprovação de D. João IV para seguir viagem, tendo o monarca lhe confiado licença para tratar de todos os negócios de Portugal junto ao novo Pontífice, Inocêncio X.

O principal motivo para esta mobilização dos eclesiásticos era o agravamento de uma situação que aos poucos converteu-se em questão central no debate entre Portugal e a Cúria Romana ao longo da década de 1640. O não recebimento dos embaixadores portugueses pelos Pontífices implicava na suspensão das relações oficiais entre os dois o que, por sua vez, trazia implícito que a Cúria Romana não havia reconhecido, até aquele momento, D. João IV como legítimo detentor da Coroa portuguesa. Como desdobramento desse impasse, os bispos apresentados pelo monarca português para ocupar os bispados vagos tanto no reino como nas sedes ultramarinas não estavam sendo confirmados pelos Papas. Já no discurso anteriormente citado, escrito em 1642, sobre as razões pelas quais D. Miguel de Portugal deveria ser recebido em Roma, aparece a preocupação com as “Igrejas daquele reino vagas”, as quais não podiam ser providas “por seus padroeiros, enquanto se não determinar o negócio do embaixador”.⁹⁵

Fortunato de Almeida afirma que em 1643 o impasse com a Santa Sé começava a ganhar “gravidade sob o aspecto eclesiástico”. E prossegue: “Em toda a Índia já havia só um prelado, que era o arcebispo de Goa; igualmente se encontravam sem bispos a diocese de Angra e oito dioceses de Portugal”.⁹⁶ O autor provavelmente faz referência ao contexto informado com grande preocupação pelo marques de Nisa ao cardeal Bichi em carta datada de abril de 1643. Nela, o embaixador de D. João IV na França não media esforços em negociar o apoio e intervenção francesa na solução da contenda com a Santa Sé, tornando-se um interlocutor privilegiado do monarca no que dizia respeito ao andamento dos negócios de Portugal em Roma. Lembra o marquês, que essa recusa do Papa em receber do monarca português “a submissão que lhe deve como obediente filho da Igreja” só vem aumentando o risco e o prejuízo em que se encontravam Portugal e suas conquistas. E acrescentava: a Índia, “um estado tão grande, e estendido”, possui “hoje só um Prelado, que é o Arcebispo de Goa, [...] com tanto risco da administração d’aquella cristandade, por poder faltar o referido

⁹⁵ *Discursos que se presentaram na Cúria Romana, por que se mostra que o Ilustríssimo, Reverendíssimo Senhor D. Miguel de Portugal Bispo de Lamego havia de ser recebido em aquela Corte, como embaixador do Sereníssimo Rei de Portugal Dom João o IV Nosso Senhor.* Op. Cit., fl.304.

⁹⁶ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., vol.II, p.337.

Arcebispo, que é muito enfermo. As ilhas dos Açores estão por este mesmo respeito sem Bispo algum, e dentro em Portugal estão vagos 7 bispados e hum arcebisnado; ausentes estão três, e um impedido, de que se infere bem a necessidade de remédio em negócio de tanta importância”.⁹⁷ Na altura em que o Dr. Nicolau Monteiro foi enviado para Roma, eram dezessete o número dos Bispados vagos.⁹⁸

Nesse contexto de distanciamento diplomático entre a Santa Sé e Portugal, o principal impasse no que dizia respeito ao agravamento da crise em torno das sedes vacantes girava em torno das cláusulas de nomeação dos bispos. Portugal defendia que a forma constante nas bulas de eleição deveria ser *ad nominationem seu praesentationem*, cláusula mantida durante todo o período filipino. Com ela, o Papa deixava explícito nas bulas que o bispo nomeado fora escolhido e sugerido pelo monarca. Ou seja, a nomeação vinha em função da sua apresentação, situação em que constaria o nome de D. João IV nas bulas papais. Mas a Santa Sé, por sua vez, se negava a referendar essa exigência do monarca lusitano.

A vacância dos bispados acarretava muitos transtornos para a população uma vez que a execução de alguns atos relativos ao cotidiano das comunidades cristãs cabe exclusivamente ao ofício dos bispos. Para além de tal desestabilização, os quase 30 anos que decorreram até o restabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé foram notadamente prejudiciais para a ampliação da rede de episcopados no ultramar português. Considerando a primeira sede episcopal da América portuguesa, Bruno Feitler e Evergton Sales Souza nos lembram que “a longa vacância do bispado talvez tenha sido um dos principais obstáculos ao desenvolvimento mais acelerado da malha episcopal e das respectivas estruturas diocesanas”.⁹⁹

Em 1644, a preocupação de D. João IV com o crescimento do número de sedes vacantes e o aprofundamento da crise o levaram a considerar uma terceira via. Diante da notícia de que o Papa reuniria uma Junta para decidir sobre a forma de nomeação dos bispos

⁹⁷ “Carta do Conde da Vidigueira, embaixador em França, ao Cardeal Bicque”, 17 de abril de 1643. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.12, 1902, p.355-356.

⁹⁸ Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.290. Carlos Ziller Camenietzki nos informa que no início da década de 1660 não havia nenhum bispo confirmado no reino. Portugal tinha um total de 13 dioceses no século XVII e o último bispo nomeado por Roma, o bispo de Elvas, tinha morrido em 1658. Cf. Carlos Ziller Camenietzki. “O Papa, os bispos e os reis: a Restauração da independência política de Portugal e o problema da Igreja lusitana (1640-1668)”. In: Adone Agnolin, Carlos Alberto de M. Ribeiro Zeron, Maria Cristina C. Wissenbach, Marina de Mello e Souza (orgs). *Contextos Missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011, p.113.

⁹⁹ Bruno Feitler; Evergton Sales Souza. “Uma Metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos”. In: Evergton Sales Souza; Guida Marques; Hugo R. Silva (orgs.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador / Lisboa: EDUFBA / CHAM, 2016, p.129-162.

portugueses, o monarca recomendou ao Pe. João de Matos, assistente da Companhia de Jesus em Roma, que tudo fosse feito para que nas bulas de expedição constassem, de maneira explícita, que a apresentação dos eclesiásticos nomeados tinha sido feita por ele. Em seguida, ponderava: “como o meu primeiro e mais principal intento é acudir a cura das almas dos fiéis que na falta dos prelados padecessem o dano, que vos é presente, quando as não possais alcançar na forma referida vos ordeno as expeçais [...] com advertência que na secretaria, e ofício por onde se expedirem, fique guardada minha nomeação, e cobreis certidão de que ali fica, que virá junta com as Bulas para que nessa Cúria, nesta Corte, e em toda a parte, conste sempre que ainda que nas bulas se não faz menção de nomeação minha se consideram e expediram em virtude dela”.¹⁰⁰

Este certamente seria o curso dos acontecimentos se o juízo meticuloso de D. Vasco Luís da Gama não tivesse interferido naquela que, em sua visão, seria uma espécie de consentimento do monarca em sobreviver nos bastidores dos acontecimentos. Para o embaixador francês, tal tolerância seria extremamente prejudicial aos negócios de Portugal, tornando-se o caminho mais certo para que o Papa não recebesse sua embaixada e nem reconhecesse sua legitimidade à Coroa de Portugal. Acrescentava que a nomeação dos bispos era um direito do monarca, e abrir mão do reconhecimento de direitos seria justamente abrir precedentes para que eles não fossem respeitados. Tal atitude seria um erro irreparável na estratégia portuguesa uma vez que esse impasse, por criar um certo embaraço para a Santa Sé, acabava se convertendo na via que mais constrangia o Papa a reconhecer D. João IV. Em suas palavras, os trunfos do monarca seriam dois: “[...] é o escrúpulo de estarem por prover os Bispados, e estarem as igrejas sem prelados, e o culto divino com perigos, e em segundo lugar o ser-lhe necessário o dinheiro das letras e das rendas para as despesas da Santa Sé Apostólica”.¹⁰¹ A carta do embaixador prontamente convence D. João IV e a negociação volta, mais uma vez, à estaca zero. Ignorando a oposição feita por Nicolau Monteiro, Inocêncio X, por sua vez, prossegue com o provimento dos bispados de Viseu, Miranda e Porto. Os nomeados eram os mesmos indicados por D. João IV mas a cláusula constante nas bulas, por *motu próprio*, foi compreendida como mais uma ofensa cometida pelo Papa contra os direitos

¹⁰⁰ “Carta del-rei ao padre João de Matos, assistente da Companhia de Jesus”, 25 de janeiro de 1644. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.12, p.370-371.

¹⁰¹ “Carta do conde da Vidigueira, embaixador em França, a el-rei”, 20[?] de março de 1644. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.12, p.381.

de Portugal, e motivou a saída do então representante do estado eclesiástico da Cúria Romana em sinal de protesto.¹⁰²

Na segunda metade da década de 1640, o debate em torno das cláusulas de provimento dos bispados, que até aquele momento ocupava um espaço central nas negociações que Portugal custosamente mantinha em Roma, passou a dividir a atenção de D. João IV e de seus ministros com uma outra dimensão do problema, a qual emerge e ganha progressiva evidência nesse mesmo contexto. Em 1648, o Pe. Nuno da Cunha¹⁰³, assistente do geral da Companhia de Jesus em Roma onde também atuava como agente informal da Coroa portuguesa, enviou ao monarca um texto intitulado *Memória do que passei com Sua Santidade sobre haver de prover as novas Cristandades dos ministros necessários*.¹⁰⁴ O papel, cujo foco é o estado da evangelização nos territórios ultramarinos portugueses, inicia com o relato de uma audiência com o Papa e demais “ministros desinteressados” sobre a importância “de prover as Cristandades que de novo se convertem à fé”.¹⁰⁵

O Pe. Nuno da Cunha, num primeiro momento, procurou retransmitir a D. João IV a explanação que fora feita pelo Sumo Pontífice acerca do direito natural da Santa Sé de cuidar da expansão da cristandade pelo mundo e das prerrogativas que dispunha nessa matéria. Inocêncio X alegou que a responsabilidade de “prover de Ministros, e Pregadores do Evangelho a todas as partes do mundo” pertence à Sé Apostólica “e que este ofício é o próprio do Vigário de Cristo, e Pastor da Igreja”, cuja origem residia na delegação divina que o próprio

¹⁰² Vale aqui destacar que D. Miguel de Portugal não foi o único português, na condição de representante do reino, vítima de tentativa de assassinato em Roma. Em carta datada de 03 de abril de 1645, Nicolau Monteiro relatou a D. João IV que no dia anterior, quando deixava a casa do embaixador francês monsieur de Grimonville, tinha sofrido um atentado. Um de seus criados tinha perdido a vida e vários portugueses de sua comitiva achavam-se feridos. Dias depois, em carta dirigida a Nicolau Monteiro, o conde da Vidigueira mostrava-se otimista com os possíveis desdobramentos desse episódio. Para ele, o Papa se achava em situação embaraçosa e seria forçado a tomar medidas mais drásticas e a resolver os dilemas com Portugal uma vez que, em sua visão, o atentado demonstraria desconsideração extrema pelo Papa e pela religião, gozando Nicolau Monteiro do título de representante do Estado eclesiástico e não de embaixador do estado português. Passados mais alguns dias, entre demonstrações de indignação e sentimentos de ofensa, Inocêncio X mandava tão somente reforçar a segurança nas ruas da cidade. Cf. “Carta do Dr. Nicolau Monteiro, agente do Estado eclesiástico, a el-rei” e “Carta do conde da Vidigueira, embaixador em França, a Nicolau Monteiro, agente eclesiástico”, respectivamente 03 e 21 de abril de 1645. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.12, p.19-28.

¹⁰³ Irmão de D. Manuel da Cunha, bispo de Elvas, Nuno da Cunha nasceu em Lisboa em 1593. Além de ter desempenhado, nesse momento, um papel estratégico para os interesses da Coroa junto à Santa Sé na condição de agente informal de Portugal em Roma, foi reitor dos Colégios da Companhia de Jesus de Lisboa e de Coimbra, reitor do Seminário dos Irlandeses e Prepósito da Casa Professa de São Roque. Cf. João Manuel Esteves Pereira; Guilherme Rodrigues. *Diccionario histórico, biographico, bibliographico, heraldico, chorographico, numismático e artístico*. Obra ilustrada com centenas de Photogravuras e redigida segundo os trabalhos dos mais notáveis escriptores. Vol.II – B-C. Lisboa: João Romano Torres - editor, 1906.

¹⁰⁴ A *Memória* em questão encontra-se integralmente transcrita em Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.303-312.

¹⁰⁵ “Memória do que passei com Sua Santidade sobre haver de prover as novas Cristandades dos ministros necessários”, 1648. Apud. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.304.

Cristo fez ao seu Vigário, “lhe dando todo o poder necessário sobre o temporal do mundo [...] para inteira, e eficazmente exercitar o espiritual”.¹⁰⁶ Nos momentos em que havia se mostrado conveniente conceder a reis cristãos licença para conquistar e evangelizar “reinos gentios”, tal outorga havia sido feita sob a condição anteriormente explicitada, de detentor supremo do ofício divino de expandir a cristandade, “e não de outra maneira, nem demitindo de si o poder espiritual de prover a salvação das almas”.¹⁰⁷ Após explicitamente ter mencionado que embora não fosse “seu intento quebrantar sem causa os privilégios, e graças que a mesma Sé Apostólica para o dito efeito concedeu aos mesmos senhores reis de Portugal”, o Pontífice alertava que D. João IV não poderia e nem deveria tentar impedi-lo de enviar missionários para os territórios que ele julgasse necessário. Assentava sua recomendação com base em dois pontos: além do padroado não ser um privilégio irrefutável concedido por seus antecessores a Portugal, o estado de desamparo das possessões lusas legitimavam quaisquer medidas de intervenção que ele decidisse tomar. Ao que parece, o Pe. Nuno da Cunha teria ficado sem argumentos diante da eficiente contabilidade apresentada pelo Pontífice, o qual acrescentava

“que as conquistas de Portugal estavam muito desamparadas, e que só de Congo pediam sessenta missionários; e as da Índia e mais conquistas eram tantas, e tão grandes, que ele estava bem informado, que ainda que Sua Mag. mandasse todos os religiosos que havia em Portugal, não bastavam para suprir a menor parte delas e que querer eu contradizer a isto, era negar uma coisa evidente ou mostrar que não fazia caso do principal, porquanto as conquistas se concederam, que é a salvação das almas”.¹⁰⁸

E este não foi o único momento em que o Pe. Nuno da Cunha foi diretamente confrontado com alguns dados. Ao que parece, a situação tornar-se-ia ainda mais constrangedora com a rigorosa interpelação que lhe fora feita na mesma audiência pelo cardeal Luigi Capponi, então presidente da Sagrada Congregação ‘*De Propaganda Fide*’, a partir de um detalhado mapeamento elaborado, a pedido do Papa, das áreas sobre as quais Portugal alegava exercer jurisdição missionária:

“Pela lista que Sua S.de mandou fazer das partes em que faltavam Pregadores do evangelho não lhe pude negar que começando do Cabo Verde pelos Reinos da terra firme e Serra Lióa, Guiné, Salosa[?], Mina, Beni não havia missionários portugueses (e estas missões pedem os capuchos italianos, e ainda castelhanos) como também que em Angola estavam só dois; e

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem, p.304-305.

¹⁰⁸ Ibidem, p.305.

discorrendo pela mesma Costa até Moçambique, não pude também negar, que não havia missionário português”.¹⁰⁹

O cardeal Luigi Capponi acrescentou que Inocêncio X estava cuidando do envio de missionários para os reinos da Nasinga, de Bengala, Pegú, Sião, Bisnaga, Etiópia, China, Tonquim, Cochinchina, Laos e Japão, pois “além destes Reis não serem vassalos de sua Mag. e alguns deles pedirem Pregadores do Evangelho, havendo ali milhões de almas, não são providos, nem Portugal tem sujeitos com que lhe possa acudir”.¹¹⁰ Em seguida, o Pontífice teria sido enfático e se mostrava decidido. Após ter afirmado que “não podia deixar perecer as almas que lhe pediam remédio”, solicitava ao Pe. Nuno da Cunha “que visse” com D. João IV para que ele não impedisse o envio de missionários por parte da Santa Sé. “Porém que se se houvesse de impedir, que usando de seu poder, os mandaria por todas as vias à todas as partes, e os que lhe parecesse”.¹¹¹

O episódio relatado na *Memória* escrita pelo Pe. Nuno da Cunha é fundamentalmente elucidativo acerca de uma contenda que se desenhava àquela altura. Naquele momento, D. João IV se deparava com as fragilidades da política missionária portuguesa sendo expostas na Cúria Romana e via as prerrogativas espirituais do reino serem questionadas, agora não mais somente no que tocava à nomeação dos Bispos e à manutenção de um certo controle das hierarquias eclesiásticas atuantes em seus territórios ultramarinos, mas igualmente no que dizia respeito à atividade missionária. Mais do que isso, Portugal tinha diante de si – pela primeira vez com tamanha clareza e sendo acompanhadas, inclusive, de um certo tom intimidatório – as novas orientações que, já há alguns anos, marcavam a forma com que o Papado passou a olhar seu lugar de guia supremo da Igreja Universal, responsável pelo avanço da evangelização pelo mundo. Visando recuperar parte do espaço num processo que era originalmente seu, a Santa Sé passou a ditar políticas e a compor estratégias. A mais concreta delas, e com maiores desdobramentos dentre todas, foi certamente a criação da Sagrada Congregação ‘*De Propaganda Fide*’ em 1622, dicastério instituído para coordenar e acompanhar o avanço da atividade missionária impulsionada a partir de Roma.

¹⁰⁹ Ibidem, p.310.

¹¹⁰ Ibidem, p.310-311. Não escondendo uma certa desconfiança em relação a semelhante atitude, o Pe. Nuno da Cunha também informou D. João IV que em Roma, alguns religiosos portugueses vindos da Índia, forneciam memoriais ao Papa e à Sagrada Congregação ‘*De Propaganda Fide*’, tratando da falta de missionários portugueses tanto na própria Índia, como em outras regiões ultramarinas. Questionava-se, então, sobre qual seria a razão para que tais memoriais não fossem reportados, como se poderia esperar de vassalos portugueses, ao próprio monarca? E comenta: “O intento deve ser o zelo das almas”.

¹¹¹ Ibidem, p.306.

Sobre o episódio relatado anteriormente, a contundência da mensagem de Inocêncio X exigia um posicionamento urgente de D. João IV diante do problema. E o Pe. Nuno da Cunha, por sua vez, não tardou, e aconselhou o monarca, na mesma *Memória*, acerca de qual deveria ser, em seu entendimento, a política de Portugal. Para ele, não existiam bases reais que pudessem sustentar a contra-argumentação de D. João IV ao cenário de carência de missionários nas conquistas portuguesas. Se elas já eram uma realidade durante o período de união do reino com a Coroa de Castela, “hoje mais que nunca”, diante da urgência de “gente para guerra, armadas e conquistas [Portugal] não é capaz de prover a estas cousas e de dar todos os Ministros necessários para a pregação do Evangelho nas mesmas Conquistas”.¹¹² O jesuíta propunha que o monarca lusitano buscasse preservar nesse processo de ida de missionários estrangeiros às suas conquistas três prerrogativas perante a Santa Sé. A primeira, “de serem os missionários confidentes à satisfação minha, ou de quem aqui tratar este negócio da parte de Sua Mag.”. Ou seja, que os missionários indicados pela Santa Sé passassem por uma espécie de averiguação e aprovação de um representante português designado para este fim, evitando assim que para as possessões portuguesas fossem indivíduos que pudessem causar prejuízos ou provocar insubordinações entre os demais vassallos. Em segundo lugar, que esses nomeados seguissem para seus destinos estritamente a partir de Portugal.¹¹³ E, como um terceiro ponto, e talvez o mais significativo, “que os que forem mandados a essas conquistas, enquanto nelas estiverem, não hão de ser imediatos a Roma a mesma Congregação como eles pretendem; mas aos superiores imediatos e dependentes de sua Mag.”.¹¹⁴ Na realidade, as duas primeiras condições foram apresentadas pelo jesuíta já na própria audiência com o Pontífice. Quanta à terceira, o Pe. Nuno da Cunha sugeria ao monarca que ele solicitasse formalmente, perante a Cúria Romana, que ela fosse somada às duas inicialmente requeridas.

Como vemos, a situação de conflito que mais tarde será a causa de um intenso debate em torno das prerrogativas espirituais de Portugal já está aqui posta. A problemática missionária, conforme veremos, progressivamente ganhou evidência a partir do final da década de 1640. Essa inflexão no debate se deu em decorrência de uma debilidade real da presença missionária em alguns dos territórios pertencentes às conquistas de Portugal, mas igualmente em virtude da remodelação da postura e dos interesses da Santa Sé, em associação à gradual estruturação e consolidação de uma instituição que se pretendia apta a promover a ocupação do vazio deixado pela fragilidade da presença portuguesa em algumas regiões.

¹¹² Ibidem, p.308.

¹¹³ Ibidem, p.306.

¹¹⁴ Ibidem, p.311.

O embate que se anunciava nesse momento será a tônica de um debate que ganhará força e proporção ao longo dos anos vindouros, particularmente nas décadas de 1670, 1680 e 1690. Os dois lados diretamente envolvidos no conflito buscarão desenvolver, com o passar do tempo, estratégias mais robustas que lhes permitissem defender sua posição e seus interesses com maior propriedade.

A Sagrada Congregação '*De Propaganda Fide*' vai sendo dotada de mecanismos para viabilizar uma prática missionária coordenada pela Santa Sé, definindo formas de abordagem, meios para aumentar o número de fiéis, bem como a divisão dos territórios em circunscrições missionárias. Exemplo disso é o papel analisado na reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* de 09 de setembro de 1679, propondo que o número de Vicariatos Apostólicos no extremo asiático passasse de três para cinco, sob a justificativa de melhor governar as missões que se estendiam por territórios tão vastos.¹¹⁵ A própria decisão do Pontífice de criar, em 1665, uma Congregação Particular perene para cuidar dos assuntos missionários da Índia e da China (*Congregazione Particolare dell'Indie e Cina*), igualmente reflete a preocupação do papa Alexandre VII em dotar a *Propaganda Fide* de instâncias deliberativas especializadas em determinados assuntos, e capazes de auferir, portanto, maior agilidade e propriedade na proposição de encaminhamentos.¹¹⁶

O monarca português, por seu turno, igualmente buscará desenvolver dispositivos e formular proposições que o auxiliassem na condução da atividade missionária em seus territórios. Não acobertando seu profundo descontentamento com a excessiva e crescente intervenção da Santa Sé nos assuntos missionários relativos ao reino, D. João IV procurou manter o controle da situação, impondo condições seguras para que missionários estrangeiros pudessem passar para os territórios que fizessem parte das suas possessões ultramarinas.¹¹⁷

¹¹⁵ "*Scrittura sopra l'undecima Cong.ne de 9 settembre 1679*". Archivio Storico '*De Propaganda Fide*', Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell' Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.310-311.

¹¹⁶ É consideravelmente comum tanto na bibliografia nacional, como também na estrangeira, os estudiosos se referirem à "Sagrada Congregação para a Propagação da Fé" simplesmente como *Propaganda Fide*. Por esta razão, e igualmente por ser uma expressão mais sintética e preservar uma parte original do nome desta instituição da Cúria Romana, adotaremos o mesmo procedimento neste trabalho. Da mesma forma, e numa tradução livre, utilizaremos a designação *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* para se referir a *Congregazione Particolare dell'Indie e Cina*.

¹¹⁷ Uma outra transcrição desta *Memória* encontra-se publicada no volume 10 da *Monumenta Missionária Africana*, especificamente entre as páginas 210 e 219. Na versão em questão, há um pequeno trecho que não se encontra presente na transcrição publicada no livro de Eduardo Brazão, a qual sugere que o Papa Inocêncio X teria concordado com os termos propostos pelo Pe. Nuno da Cunha para a passagem dos missionários estrangeiros aos territórios das conquistas lusitanas: "Em virtude destas minhas instâncias se fez um decreto na Congregação de Propaganda, que com esta mando a V. Majestade, pelo qual se verá se procuro no melhor modo que posso que não faltando ao serviço de Deus, não vão às conquistas dessa Coroa senão pessoas, que passando pela minha mão V. Majestade se possa fiar delas, e de uma Religião tão dependente, e obrigada a V. Majestade como a

Conforme teremos a oportunidade de desenvolver adiante, a entrada de missionários estrangeiros, principalmente nos territórios localizados na porção oriental do Império português, aparece claramente como uma preocupação e um movimento a ser estancado na documentação do período aqui em foco. A criação de uma Junta de Missões no reino nasce, ao que nos parece, da preocupação régia com esse cenário, e de seu anseio em melhor prover seus territórios com missionários em número suficiente. Uma carta do desembargador Pedro Fernandes Monteiro escrita em julho de 1661 ao cardeal Virgínio Orsini, encaminhava as considerações iniciais a esse respeito. Informando ao cardeal que os seis padres capuchinhos por ele recomendados tinham acabado de chegar em Lisboa, para que de lá seguissem viagem até Angola, Pedro Fernandes Monteiro ressaltava que os mesmos foram recebidos com todo o “afeto” por ele e prontamente encaminhados para seu Hospício. Enfatizava o desembargador que, movido pelo mesmo afeto, solicitaria “prontamente a licença para que eles possam passar para Angola, porque a vontade de V.E., é para mim ordem expressa”.¹¹⁸ No entanto, fazia um alerta: o cardeal Orsini não deveria estranhar caso as portas para a entrada de missionários fossem fechadas em Portugal, “não apenas porque alguns deles, que chegam da Itália, pareceram não confiáveis ao Reino, mas principalmente em razão de uma nova, que chegou por diversas vias, que S. Santidade tinha destinado para a Índia um Bispo carmelitano descalço, e três bispos franceses para a China”.¹¹⁹

Tal medida era causa de grande descontentamento em Lisboa, uma vez que “feria a autoridade real” e a “jurisdição do reino”. Diante de um agravo dessa natureza, a Cúria Romana não deveria esperar que Portugal continuasse concedendo licenças para a entrada de missionários estrangeiros em seus territórios ultramarinos. Pedro Fernandes Monteiro ponderava que essa situação desconsiderava profundamente o zelo que o reino sempre teve e continuava a dispensar com a missionação e a expansão da cristandade por todo seu Império. A prova mais recente disso, afirmava o desembargador, estaria na recente nomeação de alguns

Companhia”. Cf. “Memorial ao Papa Inocêncio X”, c.1648. In: BRÁSIO, Pe. António (org). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1647-1650). Vol.10. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965, p.213

¹¹⁸ “Lettera del Sig. Pietro Fernandes Montero al Sig. Card. Virginio Orsini, da Lisbona li 21 lug. 1661 intorno alle missioni d’Angola, e di altri Paesi della conquista del Regno di Portogallo, e intorno al zelo della maestà del Ré di Portogallo in favorire li missionari, che colà si mandano dalla Congregazione de Propaganda Fide, et alla clemenza del med.o in tollerare li cappuccini scoperti”. Biblioteca da Ajuda, *Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica*, códice 46 – IX – 17, fls.143-143v. Tradução livre. No original: “Con l’istesso affetto gli solleciterò subito la licenza, per poter passare in Angola, perché il gusto di V.E. è per me comandamento espresso”.

¹¹⁹ *Ibidem*, fls.143v.-144. Tradução livre. No original: “[...] ne dispiacerà a V.E. se qui sono state serrate le porte a somiglianti missionari, non solo perché alcuni di essi, che sono venuti d’Italia, si sono mostrati disconfidanti al Regno, ma principalmente per una nuova, ch’è arrivata per diverse via, che Sua Santità aveva destinato per l’India un vescovo carmelitano scalzo, e tre vescovi francesi per la China.”.

ministros para tratarem de forma privilegiada do crescimento e sucesso da atividade missionária. Dentre os convocados, o próprio desembargador: “[...] confiando S. M. no meu zelo, que não faltaria em negócio de tanto serviço de Deus, me nomeou como um dos ministros desta nova Junta, que bem podemos chamar ‘da Propagação da Fé’, me encarregando do juízo particular de Procurador das Missões”.¹²⁰

Com este traçado geral das disputas que marcaram o período em questão e anunciando as bases de um conflito que tensionará, em maior ou menor escala, as relações entre Portugal e a Santa Sé ao longo de toda a segunda metade do século XVII, nos ocuparemos de compreender, a seguir, o contexto e as diretrizes que marcaram os primeiros anos de funcionamento da *Propaganda Fide* e seu crescente interesse na dinâmica espiritual de algumas regiões do Império português. Em seguida, examinaremos a leitura que Portugal fará dessa nova dinâmica, com o afloramento de pontos de tensão e discórdias entre os lados, e sua tentativa de formular mecanismos para reagir a essa nova instância atuante na Cúria Romana.

¹²⁰ Ibidem, fls.146. Tradução livre. No original: “[...] e confidando S. M. nel mio zelo, che non sarei per mancare in negozio di tanto servizio di Dio, mi nominò per uno dei ministri di questa nuova Giunta, che ben possiamo chiamare della Propagazione della Fede, e m’incaricò pensiero particolare di Procuratore delle missioni.”.

CAPÍTULO 2

ENTRE O TEMPORAL E O ESPIRITUAL. O MONOPÓLIO DA CRISTANDADE EM DISPUTA

ASSIM COMO AS DIFICULDADES POLÍTICAS E ECONÔMICAS exigiram de D. João IV e daqueles que o cercavam extrema habilidade governativa e a constante busca de equilíbrio tanto nas relações que se delineavam com as outras formações políticas europeias da época, como nas escolhas referentes às diferentes partes do Império, as décadas compreendidas entre 1640 e 1660 são igualmente cruciais para a dimensão religiosa que marcava a presença portuguesa em diferentes partes do mundo. Se o pleno restabelecimento do diálogo oficial com a Cúria Romana se deu apenas em 1670¹, os anos que transcorreram entre dezembro de 1640 e a normalização das relações diplomáticas entre a Santa Sé e Portugal caracterizaram-se como um momento em que este progressivamente ganhou discernimento acerca das transformações ocorridas na condução da evangelização na cena internacional. Tratam-se de anos em que paulatinamente são formulados posicionamentos e projetos que embasarão a condução da política missionária lusitana nas décadas seguintes.

Nesse período, o entendimento por parte da Santa Sé acerca da realidade missionária e da expansão da cristandade pelo mundo era distinto daquele marcadamente presente até 1580², ano em que a Coroa portuguesa passou a estar unida a de Castela. O contexto político

¹ Em janeiro de 1669, quase um ano após a assinatura da paz entre Portugal e Espanha em Lisboa – o que se deu em 13 de fevereiro de 1668 – o Papa Clemente IX, através do breve *Dilectum filium* (01/01/1669), comunicou ao príncipe regente D. Pedro que “ia resolver a questão portuguesa por ser de muito interesse para a salvação de tantas almas”. Em 02 de abril do mesmo ano o Papa reforçou, em outro breve, que estava aguardando o envio do embaixador português. As instruções para o Conde do Prado, plenipotenciário nomeado pelo regente D. Pedro, datam de 1 de maio. Cf. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.325-328. Por sua vez, em 12 de agosto de 1670, o Papa Clemente X nomeou Francesco Ravizza como núncio de Portugal através do breve *Praecipuas Inter*. Cf. José Pedro Paiva. “A Igreja e o Poder”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p.163.

² Buscando individualizar os principais traços que marcaram as relações entre Portugal e a Santa Sé nos diferentes momentos da história, José Pedro Paiva destacou uma série de circunstâncias “endógenas” e “exógenas” responsáveis, em grande medida, pelo prestígio do reino na Cúria Romana entre 1495 e 1580. Dentre as mencionadas pelo autor, podemos destacar o efeito extremamente positivo provocado pelas descobertas ultramarinas na Ásia, África e América, o prestígio dos embaixadores portugueses que atuavam junto a Roma, o apoio “mais ou menos empenhado dos monarcas portugueses” em meio ao “estilhaçamento do Cristianismo na sequência do aparecimento do luteranismo” e nas “dificuldades originadas pelo lançamento do Concílio de Trento e, finalmente, a situação em múltiplos planos habitualmente debilitada por que o papado passou em função

e de disputas europeias também era outro. Portugal precisava lidar com as perdas e instabilidades provocadas particularmente pela Holanda e pela Inglaterra em suas possessões ultramarinas, tanto nas porções orientais como ocidentais de seu Império, ao mesmo tempo em que se viu diante de uma ainda tênue, porém contínua, oposição ao seu direito de padroado régio se materializando em determinados espaços e circunstâncias.

A criação de uma Congregação, no ano de 1622, que buscava averiguar o estado das missões pelo mundo e que passou a atuar como instância que viabilizava o crescente controle papal sobre as missões impactou diretamente o prestígio até então desfrutado por Portugal nessa matéria. As frequentes tentativas de Portugal em retomar o diálogo com a Santa Sé por meio dos seguidos representantes nomeados que seguiram para Roma nesse período – em que as relações diplomáticas com a Cúria Romana não estavam restabelecidas (1640-1669) – e a procura por, desde cedo, marcar posição nessa nova conjuntura, tiveram como desdobramentos o recrudescimento da defesa de suas prerrogativas espirituais e conduziu, em última instância, a (re)elaborações acerca dos significados do projeto evangelizador português. Buscaremos, a seguir, reconstituir alguns aspectos do movimento apresentado acima.

A SAGRADA CONGREGAÇÃO ‘*DE PROPAGANDA FIDE*’ E O PRELÚDIO DA IGREJA MISSIONÁRIA ROMANA³

AO DECIDIR POR SUA INSTITUIÇÃO EM 1622, o Papa Gregório XV (1621-1623) e os cardeais que passaram a integrar a Sagrada Congregação ‘*De Propaganda Fide*’ possuíam, conforme pontua Giuseppe Sorge, plena consciência da complexidade jurisdicional imanente à fundamentação do direito de padroado régio e às possibilidades de múltiplas ações e políticas abrangidas sob justificativa da livre prerrogativa de seu exercício.⁴ O autor destaca que, mesmo com algumas reservas, a *Propaganda Fide* teria adotado um “comportamento conciliatório” em relação aos padroados régios, embora tenha estudado a possibilidade de erigir duas “filiais”, uma em Lisboa e a outra em Madri, “com o objetivo de melhor prover as missões,

do nepotismo e do clientelismo a que papas e cardeais se entregavam e submetiam”. José Pedro Paiva. “A Igreja e o Poder”. Op. Cit., p.146-147.

³ Para o caso da Santa Sé, o termo ‘Igreja missionária’ (*chiesa missionaria*) é amplamente utilizado por Giovanni Pizzorusso em seus trabalhos para fazer alusão justamente à perspectiva pontifícia de supervisionar a expansão da Fé e a organização eclesiástica pelo mundo, movimento este que, ao longo dos séculos XVI e XVII, progressivamente se consolidou como uma dimensão de atuação da Igreja Romana colocada sob a gestão da *Propaganda Fide*.

⁴ Giuseppe Sorge. “La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la monarchia portoghese nella seconda metà del secolo XVII”. In: Giuseppe Sorge; Mariam de Ghantuz Cubbe; Carmen M. Radulet; António Vasconcelos de Saldanha (org.). *Santa Sede e Corona Portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*. Bologna: Clueb, 1988, p.21.

seja nos domínios portugueses, seja naqueles espanhóis”.⁵ A sugestão para a criação destas filiais teria sido feita pelo coletor de Portugal, Lorenzo Tramallo, tendo a mesma sido acolhida pela *Propaganda Fide* com grande entusiasmo. A Congregação apostólica não teria tardado em elaborar uma Instrução orientando o núncio em Madrid e o coletor em Lisboa na execução deste projeto. Das reuniões destas congregações filiais participariam sacerdotes seculares e regulares além de pessoas laicas conhecedoras das realidades das Índias Ocidentais e Orientais, e suas decisões deveriam ser levadas ao conhecimento do rei e de seus ministros, solicitando-lhes pareceres e conselhos com o intuito de definir os meios mais adequados para executar determinadas resoluções. A iniciativa, no entanto, foi logo abortada pela *Propaganda Fide* pois o Conselho das Índias teria passado a intervir muito diretamente nas decisões das congregações filiais que se outorgaram a prerrogativa de enviar missionários para diferentes localidades de maneira completamente independente de Roma.⁶

Embora não tenha sido alvo constante das preocupações dos Pontífices ao longo do século XVI, a condução da atividade missionária será, em diálogo com as diretrizes de seu tempo, uma das principais preocupações da Cúria Romana no século seguinte. Charles R. Boxer define Urbano VIII (1623-1644), o sucessor de Gregório XV, como “um entusiástico patrono do empreendimento missionário”, acrescentando que no período de seu Pontificado as autoridades eclesiásticas de Roma criticavam, com profundo pesar, a extensão dos privilégios anteriormente concedidos aos reis portugueses e espanhóis no tocante à condução da evangelização entre as populações de suas possessões ultramarinas.⁷ Tais concessões, alegavam, seriam profundamente danosas para o exercício da jurisdição espiritual dos pontífices. Nessa lógica, o autor entende a criação da *Propaganda Fide* como um dispositivo que, buscando “coordenar e supervisionar a atividade missionária no mundo”, procuraria recuperar o pleno exercício dessa competência, originariamente pertencente aos sumos pontífices.⁸ Partilhando de uma visão próxima acerca da funcionalidade da nova instituição

⁵ Ibidem. Tradução livre. No original: “Non escluse, infatti, la possibilità di costituire due proprie filiali, una a Lisbona e l'altra a Madrid, rispettivamente per le ‘Indie orientali’ e per le ‘Indie occidentali’ allo scopo di meglio provvedere alle missioni sia nei domini portoghesi sia in quelli spagnoli”.

⁶ Ignácio Ting Pong Lee. “La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato”. In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 anni a servizio delle Missioni*. Freiburg: Herder, Vol.1, Tomo I – 1622-1700, 1971, p.357-360. Para o autor, os designios da *Propaganda Fide* ao instituir suas duas filiais acabaram por ser completamente desviados. A Congregação pretendia afirmar sua posição de organismo oficial responsável pelo esforço missionário sem, contudo, demonstrar desrespeito pelo monarca espanhol. Era a busca por “um modus vivendi diante da realidade ineludível do Régio Padroado”. No entanto, as filiais teriam se configurado com grande independência, o que desagradou a matriz romana.

⁷ Charles Ralph Boxer. *A Igreja militante e a expansão Ibérica ...* Op. Cit., p.100.

⁸ Ibidem, p.102.

criada em Roma, José Pedro Paiva a define como um “dicastério especificamente destinado a tratar das matérias relacionadas com a missão”⁹.

A *Propaganda Fide* era constituída por cardeais nomeados pelo Sumo Pontífice, sendo que dois deles assumiam respectivamente as funções de prefeito e de secretário da instituição. No que se referia à sua estrutura interna, a Congregação estava organizada em três instâncias de funcionamento que se diferenciavam principalmente em função da natureza das matérias discutidas, de quão extraordinárias e delicadas se mostravam naquele momento, e dos indivíduos que delas participavam.¹⁰

A “Congregação Geral” (*Congregazione Generale*), instância ordinária de funcionamento da instituição, pode ser entendida como uma espécie de assembleia que se reunia, via de regra, uma vez por mês, e da qual participavam todos os cardeais. Pautando suas discussões nas cartas e memórias de bispos, reis, príncipes e missionários, e em despachos de núncios e de delegados apostólicos, podemos entender que em seu âmbito se discutiam as principais diretrizes missionárias da instituição.¹¹

⁹ José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império* (1495-1777). Op. Cit., p.54. Antes mesmo de 1622, a tentativa de instituir uma comissão voltada especificamente para que Roma desenvolvesse um controle mais centralizado dos assuntos espirituais não teria alcançado grandes frutos. Em 1572, o Papa Gregório XIII (1572-1585) criou a Comissão Cardinalícia de *Propaganda Fide* destinada *ad conversionem infidelium*. No entanto, conforme expõe Adriano Prosperi, “não era fácil desfazer os pesados liames entre evangelização e domínio colonial”. Embora o autor afirme que os missionários conseguiram conciliar sem grandes problemas “o dever de fidelidade política ao soberano com a obediência formal ao Papa”, o controle efetivo da avaliação, seleção e nomeação dos religiosos que partiam para a evangelização nos territórios ultramarinos permanecia com as potências coloniais, nomeadamente com Espanha e Portugal. Cf. Adriano Prosperi. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores, Missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.563.

¹⁰ Sobre a gênese e evolução das congregações cardinalícias, Paolo Prodi observa que as mesmas se constituíram, num primeiro momento, como comissões criadas no âmbito do Colégio Cardinalício a fim de procederem ao “exame de problemas particularmente emergentes”. Porém, a partir de meados do século XVI, estas congregações paulatinamente se destacam do Colégio Cardinalício. Nesse processo, contrariamente à extraordinariedade que marcava as matérias que até então eram discutidas em seu âmbito bem como a condição de serem temporárias, as congregações cardinalícias permanentes que aos poucos foram criadas a partir de então eram formadas por cardeais escolhidos diretamente pelos Papas, e passaram a ser as responsáveis diretas “perante o pontífice por setores particulares a eles confiados, com exclusão ou quase da competência do consistório”. Assim, funcionando como dicastérios especializados da Cúria Romana, as congregações cardinalícias assumiam “a direção dos vários ramos da administração sob dependência direta do Pontífice.” O autor tece ainda um paralelo entre o progressivo desenvolvimento das congregações cardinalícias e o movimento de especialização da administração dos distintos setores do estado Pontifício por elas representado com o processo de surgimento dos Conselhos e Tribunais que, nos estados da época moderna, passaram a dar suporte ao governo dos monarcas. Cf. Paolo Prodi. *Il sovrano Pontefice...*, Op. Cit., p.180-182.

¹¹ O fundo *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali* é formado por mais de mil volumes de documentação manuscrita, os quais nada mais são do que a compilação desse material heterogêneo enviado de diversas partes do mundo, por diferentes personalidades. Nicola Kowalsky (OMI). *Inventario dell'Archivio Storico della S. Congregazione 'De Propaganda Fide'*. Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1961, p.09.

Os assuntos que traziam dificuldade extra ou que pudessem ser alvos de controvérsias diversas eram cuidadosamente considerados por uma comissão especial, da qual participavam alguns cardeais da Congregação, a fim de que essas matérias pudessem ser melhor e mais pausadamente estudadas. Chamadas de “Congregações Particulares” (*Congregazioni Particolari*), estas comissões geralmente contavam com a participação de indivíduos experimentados nos assuntos em questão e, na qualidade de organismos *ad hoc*, se dissolviam com a conclusão dos trabalhos. No entanto, sabemos que antes de 1665 – data esta indicada nos índices descritivos como o marco inicial da documentação guardada no fundo *Atti della Congregazione Particolare (Acta CP)* –, uma Congregação estritamente criada para discutir assuntos relacionados à condução missionária no extremo Oriente já se reunia com alguma frequência. Como veremos mais adiante, foi justamente no âmbito desta “Congregação Particular para os negócios das Índias e China” (*Congregazione Particolare dell’Indie e Cina*) que, de maneira perene, as discussões mais inflamadas referentes ao padroado régio de Portugal ocorreram.¹²

Por sua vez, era no âmbito do *Congresso* que se discutiam as questões referentes aos aspectos mais cotidianos das missões bem como da própria Congregação, matérias que, salvo situações extraordinárias, não eram discutidas na *Congregação Geral*. Suas reuniões eram realizadas semanalmente, e delas participavam o cardeal prefeito e o secretário da *Propaganda Fide*, além de alguns subsecretários (em italiano identificados como *minutanti*) que forneciam o suporte necessário ao encaminhamento de questões pertencentes a áreas específicas pelas quais cada um deles se responsabilizava.¹³

É fundamental termos em mente que o funcionamento da *Propaganda Fide* se dava sob o olhar e juízo do Sumo Pontífice. Se entre 1622 e 1665 o Papa assistia às reuniões da *Congregação Geral*, após essa data sua interação e intervenção nas discussões e encaminhamentos passou a ser intermediada, via de regra, pelo cardeal secretário da Congregação. A ele cabia, em dias e horários determinados, participar o Sumo Pontífice acerca dos assuntos mais importantes em andamento, bem como “solicitar as faculdades necessárias para os afazeres que excediam a alçada do cardeal prefeito e da Sagrada Congregação”.¹⁴ O

¹² Ibidem, p.19. O fundo das Atas da *Congregazione Particolare dell’Indie e Cina* (Atti CP) é formado por 24 volumes, dos quais os três primeiros compilam documentos relativos ao período abarcado por este trabalho.

¹³ Nicola Kowalsky (OMI). *Inventario dell’Archivio Storico...*, Op. Cit., p.20.

¹⁴ Ibidem, p.25. O registro das decisões dos Pontífices sobre as propostas da Congregação Geral, as quais adquiria conhecimento por intermédio dos secretários da instituição, podem ser consultados no fundo *Udienze di Nostro Signori*. Vale notar ainda que os encaminhamentos registrados nos volumes desse fundo estão muito longe de corresponderem à totalidade das diretrizes oferecidas pelos papas no tocante à condução do empreendimento

lugar ocupado pelos secretários exigia, assim, uma atuação cotidianamente compromissada por parte daqueles que viessem a desempenhar essa função: além de assumirem esse papel de ponte entre o dicastério e os Sumos Pontífices, os secretários eram responsáveis pelo fluxo das matérias em discussão entre as diferentes instâncias e comissões que se formavam no âmbito da *Propaganda Fide*. Ao lado dos secretários, o estudioso John B. McGloin destaca a força e o poder associados ao desempenho das funções dos cardeais prefeitos da Congregação, e lembra o emprego simbólico que alguns estudiosos fazem do termo “Red Pope” quando a eles se referem. Recuperando esta alusão à cor da vestimenta cardinalícia, o autor defende que esse posto era o mais importante no governo ordinário da Igreja em função da vastidão dos territórios missionários imediatamente sujeitos à sua jurisdição.¹⁵

Da breve exposição feita acima, devemos guardar, como um primeiro aspecto indispensável para a compreensão de sua atuação, que a *Propaganda Fide* possuía três instâncias deliberativas distintas, no âmbito das quais os cardeais discutiam questões variadas relacionadas à expansão da cristandade no mundo, partilhando propostas e encaminhamentos com os Sumos Pontífices. Ela funcionava sob a observância dos papas que, na condição de autoridade religiosa suprema, definiam orientações básicas acerca da política missionária a ser conduzida e forneciam o amparo e as faculdades necessárias para sua implementação. Sua atividade era, portanto, parte integrante da política de expansão da cristandade centrada em Roma, assumindo, nesta condução, papel central. É nessa condição, de entendê-la como instrumento privilegiado da política missionária papal, que Charles R. Boxer afirma que “o crescente controle papal das missões foi primeiramente exercido pela Sagrada Congregação da Propaganda Fide, fundada em Roma em 1622, e, em segundo lugar, pelo estímulo à fundação de várias missões francesas e italianas na África e no Oriente”.¹⁶ Podemos afirmar, em suma, que a *Propaganda Fide* passou a desempenhar o papel de instituição gestora – gestão esta compartilhada com o Sumo Pontífice – e, primordialmente, de instância viabilizadora do projeto missionário pontifício, constituindo-se também como um organismo de aconselhamento dos pontífices nessa matéria.

É dentro dessa dinâmica, como teremos a oportunidade de verificar mais adiante, que um segundo aspecto deve ser mantido em tela: na condição de instância gestora e viabilizadora de uma política de cristianização idealizada pela Santa Sé, os cardeais da *Propaganda Fide*

missionário. As coleções de *Brevi e Bolle, Istruzioni, Decreti e Lettere* presentes no *Archivio Storico de Propaganda Fide* guardam cópias e originais das instruções fornecidas pelos sucessivos papas.

¹⁵ John B. Mc Gloin. “The Roman Propaganda Fide Archives: an overflow and assessment”. *Church History*, vol.33, n.01, março de 1964, p.85.

¹⁶ Charles R. Boxer. *O Império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.249.

redigiam pareceres e encaminhamentos para um conjunto heterogêneo de matérias relacionadas a esse fim, os quais, independentemente de requererem ou não a chancela papal para terem efeito, eram despachados. O padre Nicola Kowalsky, no *Inventário* que elaborou da documentação guardada no arquivo da instituição anteriormente mencionado, enfatiza que em todos os casos, a Congregação apostólica informava “à parte interessada em forma de decreto, instrução, carta, a decisão tomada”.¹⁷

Observar a orientação das dinâmicas religiosas latentes na cena política europeia nos anos próximos à instituição da *Propaganda Fide*, e mapear as justificativas comumente alegadas em seu âmbito para a definição das medidas que paulatinamente foram sendo tomadas no campo missionário, podem ser processos reveladores tanto das intenções que pautavam sua movimentação, como do cuidadoso delineamento de um modo de atuação próprio, reflexos, ao mesmo tempo, de escolhas que igualmente visavam contornar suas limitações iniciais. Ao mesmo tempo, cremos que as dinâmicas religiosas nas regiões dominadas pelos impérios ibéricos na América, África e Ásia – e esses espaços, desde o início, fizeram parte do conjunto das preocupações da *Propaganda Fide* – devem ser estudadas levando-se em conta as particularidades e os arranjos locais, sem descurarmos, no entanto, dos movimentos mais globais que marcaram a atividade missionária e a expansão da cristandade nesse momento, bem como das linhas de força predominantes na cena política europeia.

Muito provavelmente tecendo suas reflexões sob esse prisma, o historiador Giovanni Pizzorusso afirma que já a partir da segunda metade do século XVI o Papado começou a buscar formas para recuperar sua autoridade sobre a Igreja missionária. A criação da *Propaganda Fide* em 1622 deve ser vista como um desdobramento desse anseio dentro de uma política que, com o passar dos anos, foi ganhando força e materialidade, e se consubstanciando a partir de uma série de posicionamentos e medidas tomadas pela Cúria Romana. Segundo o autor, “recuperar a autoridade direta sobre o mundo missionário” também significou, para a Igreja romana, “combater ou ao menos limitar o Padroado e também para isso foi fundada em 1622 a Congregação ‘de Propaganda Fide’, organismo curial que exercia a jurisdição pontifícia sustentando os contatos com o mundo missionário”.¹⁸

¹⁷ Nicola Kowalsky (OMI). Op. Cit., p.06.

¹⁸ Giovanni Pizzorusso. “Il Padroado regio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al seicento”. In: Giovanni Pizzorusso; Gaetano Platania; Matteo Sanfilippo (org.). *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la Storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*. Viterbo: Sette Città, 2012, p.161. Tradução livre. No original: “Per la Chiesa di Roma, recuperare la diretta autorità sul mondo missionario significò anche combattere o almeno limitare il patronato e anche per questo venne fondata nel 1622 la Congregazione “de Propaganda Fide”, l’organismo curiale che esercitava la giurisdizione pontificia tenendo I contatti con il mondo missionario”.

A conformação de uma política mais direta de intervenção em territórios abarcados pelos padroados ibéricos foi precedida por um esforço inicial de mapeamento da situação missionária nas mais distintas regiões geográficas. Assim, em 1622, por ocasião da subdivisão das competências entre os núncios apostólicos nomeados para as várias partes do mundo, o núncio da Espanha e o coletor de Portugal foram incumbidos de respeitarem “uma imagem geográfica quinhentista, com um mundo extraeuropeu inteiramente dividido entre as duas potências ibéricas”.¹⁹ Por outro lado, a nova Congregação missionária – definida por Giovanni Pizzorusso como “o instrumento de Roma contra o Padroado” – possuía igualmente o escopo de se informar acerca “da situação de fato desses direitos adquiridos” avaliando se a sua manutenção ainda se justificava.²⁰ Segundo o autor, o amplo esforço de averiguação e coleta de dados sobre a situação dos diferentes espaços missionários constituiu a função inicial primordial desempenhada pela *Propaganda Fide*. Ignácio Ting Pong Lee defende que a Congregação apostólica não quis inicialmente sobrepor-se à amplitude e às prerrogativas dos padroados régios. Contudo, à medida que os cardeais foram tomando conhecimento da situação religiosa em alguns territórios – e particularmente do estado de penúria de algumas missões no Oriente – o padroado paulatinamente converteu-se em obstáculo aos seus anseios de intervir nos locais mais necessitados.²¹

Muito rapidamente se consolidará uma diferença crucial no juízo que a Congregação apostólica formará a respeito da situação das regiões que se encontravam respectivamente sob a tutela de Castela e de Lisboa. Serão constantes as críticas à estrutura organizacional do padroado português, caracterizado, já pelo primeiro secretário da instituição, o cardeal Francesco Ingoli, como falha e ineficiente. Tais problemas teriam suas raízes na própria natureza do Império português, essencialmente marítima no que se refere aos territórios a

¹⁹ Ibidem, p.190. Esta incumbência para que os núncios respeitassem a jurisdição que Portugal e Espanha exerciam sobre os diferentes territórios está disposta, de acordo com Giovanni Pizzorusso, no documento apostólico chamado *Libellus Divisionis Provinciarum Orbis Terrarum*, cuja cópia pode ser consultada no Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Miscellanea Varie, vol.14A. Tradução livre. No original: “[...] le assegnazioni al nunzio in Spagna e al collettore di Portogallo rispecchiassero ancora un’immagine geografica cinquecentesca, con il mondo extraeuropeo tutto intero diviso tra le due potenze iberiche.”

²⁰ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] la nuova Congregazione missionaria aveva anche lo scopo di aggiornare la situazione di fatto di questi diritti acquisiti, cioè valutare se essi fossero ancora giustificati”. Muito embora a orientação em voga fosse a de respeitar os direitos que os países ibéricos gozavam sobre as regiões ‘descobertas’ e por eles ocupadas – pelo menos até que se arregimentassem informações capazes de embasar uma política no sentido inverso – não podemos esquecer que a *Propaganda Fide* não descartou, conforme já mencionamos anteriormente, a possibilidade de ter duas “filiais”, uma em Madri e outra em Lisboa, o que possivelmente traduz seu desejo, já nos momentos iniciais que se seguiram a sua criação, de encontrar brechas para acompanhar mais de perto a gestão do empreendimento missionário. Cf. Giuseppe Sorge. “La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la Monarchia portoghese ...”, Op. Cit., p.21.

²¹ Ignácio Ting Pong Lee. “La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato” ..., Op. Cit., p.384-385.

Oriente, com uma ocupação territorial majoritariamente concentrada em bases comerciais. Giovanni Pizzorusso aponta que, quando comparada à estrutura do *patronato* no Império espanhol – que desde cedo buscou promover a ocupação de seus territórios na América dividindo-o entre as ordens religiosas e erigindo um número considerável de dioceses – a estrutura do padroado na dinâmica colonial portuguesa mostrava-se largamente ineficaz e problemática em algumas regiões. Segundo o autor, Portugal possuía um número reduzido de bispados, fato que dificultaria a atuação da Ordem de Cristo no exercício da jurisdição espiritual que lhe havia sido assegurada. Ademais, mesmo nos momentos em que se verificou um aumento no número de bispados acompanhado da intenção de refinar a administração e fortalecer a presença dos religiosos portugueses nas circunscrições eclesiásticas do Oriente – o que se deu, por exemplo, com a transformação de Goa em Arcebispado, em 1558, ficando as dioceses de Cochim e Malaca suas sufragâneas; e com a ereção do Bispado de Macau, em 1576 – os limites territoriais destas áreas, nas quais se esperava dispor de estruturas mínimas que sustentassem o efetivo exercício da soberania portuguesa, permaneciam muito vagos.²² Além do mais, segundo o autor, “as cidades coloniais portuguesas são frequentemente muito pequenas para sustentarem a dignidade de sedes de dioceses”.²³ A imprecisão das circunscrições territoriais e eclesiásticas associada a uma estrutura reduzida e deficitária das cidades majoritariamente litorâneas – ou pelo menos não muito distantes da zona costeira – conduziriam a um potencial limitado de ação direta e a uma “modesta possibilidade de favorecer a expansão do catolicismo”. Caso, por exemplo, de Macau, identificada pelo autor como um “assentamento minúsculo”.²⁴

Como teremos a oportunidade de verificar, esse discurso da ineficiência do padroado régio português será constantemente lembrado pelos papas e cardeais romanos, por vezes em tons contundentes, ao longo da segunda metade do século XVII. Será, igualmente, um dos elementos centrais presentes em elaborados textos redigidos pela Cúria Romana a fim de justificar sua política de intervenção em espaços de alegada soberania espiritual portuguesa.²⁵

²² Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana*. Op. Cit. p.166-167.

²³ *Ibidem*, p.167. Tradução livre. No original: “Inoltre le città coloniali portoghesi sono spesso troppo piccole per sostenere la dignità di essere sede di diocesi [...]”.

²⁴ *Ibidem*. Tradução livre. No original: “Macao era un insediamento minuscolo e, per le sue caratteristiche di *comptoir*, era come una città portoghesi all'interno della Cina, dunque non poteva essere un vescovato cinese e aveva modeste possibilità di favorire l'espansione del cattolicesimo.”

²⁵ Por enquanto, vale recordar que os tópicos da ineficiência do padroado português e da carência de missionários em seus territórios ultramarinos são aspectos centrais – e de embaraçosa contra-argumentação – já presentes na *Memória* escrita pelo Pe. Nuno da Cunha em 1648. Cf. *Memória do que passei com Sua Santidade sobre haver de prover as novas Cristandades dos ministros necessários*, integralmente transcrita em Eduardo Brazão. Op. Cit., p.303-312.

Ainda sobre esse tema, cremos ser fundamental duas últimas ressalvas. Parece-nos que esse direcionamento inicial da Igreja missionária romana às regiões ultramarinas portuguesas, em contraste com uma política de não intervenção direta em regiões sob tutela do Império Espanhol, é também um rescaldo do conflituoso cenário de disputas, confrontos, e pressões que marcaram os anos que se seguiram à Restauração de Portugal mencionado anteriormente. Outrossim, ao se falar de uma certa ineficácia do padroado português – e de, por vezes, flagrantes vazios missionários – que fomentaria essa política ativa da *Propaganda Fide* em territórios ultramarinos portugueses, não podemos ficar presos a uma falsa imagem de que essa dinâmica se espalhou, de maneira uniforme, por todo o Império português. Se a estrutura colonial portuguesa responde às especificidades regionais, aos jogos de força e às distintas dinâmicas instauradas nas diferentes partes de seu Império, incontornavelmente teremos, como bem sabemos, alicerces e dinâmicas sociais, políticas, econômicas e missionárias distintas entre si. Por sua vez, conforme esperamos abordar mais adiante, a política missionária romana também não será uniforme para todas as regiões. A maior ou menor presença de missionários vindos de Roma se assentará em variáveis distintas, o que produzirá formas peculiares de acomodações entre as forças em conflito nos diferentes espaços.

Retomar o controle da Igreja missionária e recuperar o primado da expansão da cristandade para as mãos do pontífice não eram anseios isolados que, sem atrelar-se a quaisquer outras condicionantes, respondiam pela criação da *Propaganda Fide* em 1622. Para além dessa intenção – que pode ser olhada como uma espécie de mudança de perspectiva da Cúria Romana para o assunto – a Congregação apostólica foi, antes de tudo, uma “adequação aos tempos”.²⁶ A expansão do protestantismo e, portanto, de colônias subordinadas a nações protestantes, era uma realidade que preocupava demasiadamente a Santa Sé. Na condição de Congregação papal, ela tinha mais possibilidade de se investir de uma certa aparência de neutralidade no que se refere às disputas políticas e à corrida hegemônica no cenário europeu, o que lhe garantiria, em determinadas situações, maior probabilidade de se fazer presente e de intervir em territórios ocupados por potências protestantes. A orientação para que a *Propaganda Fide* se preocupasse com a missão nessas regiões e buscasse recuperá-las ao seio da Igreja católica romana esteve presente desde sua criação.

Conforme nos lembra A. M. Martins do Vale, a configuração dos padroados régios deu-se amparada nas bulas quatrocentistas e quinhentistas, numa época em que o Papa era reconhecido como “o potencial senhor de todo o Universo” pelas monarquias europeias e

²⁶ Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana*. Op. Cit. p.192. Tradução livre. No original: “[...] c’era anche insieme un adeguamento ai tempi.”

quando apenas Portugal e Espanha disputavam a posse de terras já conhecidas e ainda por descobrir. Ainda segundo o autor:

“O quadro europeu estava radicalmente alterado naquela segunda metade de Seiscentos. A suserania do papa deixara de ser reconhecida pelos reinos protestantes e à doutrina do *mare clausum* dos finais do século XV sucedera a do *mare liberum*. Os mares eram de todos e as terras de quem as conquistasse.”²⁷

Assim, mostra-se, portanto, coerente a tentativa do Papado em empenhar-se para que o ideal de uma Igreja cristã Universal fosse preservado, buscando levar o catolicismo para os locais aonde ele se fazia desconhecido, incluindo territórios ocupados pelas potências protestantes.

Ao lado desse “contexto de divisão confessional que a partir da Europa se globalizava em escala planetária”, as diretrizes que emanaram do Concílio de Trento (1545-1563) imprimiram novos conceitos e princípios que deveriam animar a expansão do catolicismo pelo mundo e a conduta dos eclesiásticos em geral.²⁸ Das reformas da doutrina e da disciplina católica que emanaram de suas reuniões, individualizou-se, com clareza, aquele que seria o principal pilar dispersor das mudanças idealizadas como base para o revigoração da cristandade europeia – e sua dispersão pelo mundo – e para o enfrentamento da expansão dos dogmas propagados pela Reforma Protestante. Caberia aos sacerdotes, mais especificamente aos bispos em suas dioceses e aos párocos em suas respectivas paróquias, fazer com que as diretrizes emanadas do Concílio de Trento se tornassem palpáveis. A formação recebida pelos sacerdotes com a dispersão dos Seminários deveria capacitá-los a fomentar, com perfeição, as boas ações dos leigos nos campos temporal e espiritual.²⁹ Um ofício da *Propaganda Fide* de janeiro de 1622 endereçado aos núncios apostólicos define bem esse espírito. Anunciando a criação da instituição, especifica:

²⁷ António Manuel Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*. O Padroado português na China no século XVIII. Lisboa: Fundação Oriente, 2002, p.94.

²⁸ *Ibidem*, p.193. Tradução livre. No original: “Ma il discorso romano sul patronato non era soltanto una questione di primato spirituale universale del pontefice e una questione di politica estera in un contesto di divisione confessionale che a partire dall’Europa si ‘globalizzava’ su scala planetaria.”

²⁹ Michael Mullett. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Européia*. 1ª edição de 1984 (1ª edição traduzida de 1985). Tradução de J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva Publicações, 1985, p.19-20.

“Abarca o supremo ofício do papa tudo aquilo que à saúde das almas pode pertencer, mas nada em maior medida do que a cura da fé católica, sendo duas em torno dessa as obras necessárias, uma de conservá-la entre os fiéis, obrigando-os até sob penas a mantê-la com firmeza, a outra de disseminá-la e propagá-la entre os infiéis; por isso duas maneiras de proceder foram ainda tomadas pela santa Igreja, uma judicial, motivo pelo qual acha-se instituído o ofício da Santa Inquisição, a outra moral, ou melhor, apostólica, motivo pelo qual as missões dos operários entre os povos, que mais necessitam, são dirigidas continuamente; e por isso foram instituídos vários seminários, e colégios, para ensinar aqueles que serão enviados e para dar sustentação aos novos convertidos”.³⁰

A conduta ativa esperada dos sacerdotes após as reformas tridentinas – fundamentada no tripé composto pela prática litúrgica, pela pregação e pela confissão dos fiéis – conformava-se com perfeição aos pilares da prática missionária. Era preciso zelar pela boa conduta dos cristãos e trabalhar, igualmente, para que a cristandade se expandisse.³¹ Com o Concílio de Trento, ganha força a convicção de que a expansão bem sucedida do Catolicismo – e, portanto, perene – estava condicionada à presença física e comprometida do episcopado e do clero regular e secular nas comunidades convertidas. Os missionários precisavam estar próximos do seu rebanho, zelando para que os convertidos se mantivessem fiéis à observância dos preceitos cristãos, integrando-se, eles próprios, a essas comunidades.

Ao longo da primeira metade do século XVII, ganha força e clareza a percepção de que a extensão dos padroados régios não correspondia, na realidade, às áreas de efetiva expansão da cristandade. Embora o catolicismo tenha alcançado uma articulação mundial, o avanço missionário lograva expressão e êxitos diferentes: nem sempre se traduzia pela real introdução da ortodoxia entre os povos, pela fiel prática dos sacramentos e pela perenidade da presença missionária e de uma estrutura em torno da cristandade.³² Essa percepção, ao lado da progressiva configuração de uma Igreja missionária que buscava recuperar sua preeminência na condução da cristandade terrena, entrou em perfeita sintonia com a ideia da missão pós-tridentina, fomentada pelo conceito de *plantatio ecclesiae*. De acordo com Giovanni Pizzorusso, esse conceito, para além de significar a necessidade de trabalhar pela proliferação da Igreja e das missões pelo mundo, trazia embutida a ideia de promover seu fortalecimento e

³⁰ Cf. “Carta circular da S. Congregação aos Núncios apostólicos”, 15 de janeiro de 1622. Apud. Adriano Prosperi. *Tribunais da Consciência...*, Op. Cit., p.566.

³¹ Caio C. Boschi. “As missões no Brasil”. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (Dir.). *História da Expansão portuguesa*. Vol.II. Do Índico ao Atlântico. Lisboa: Círculo de Leitores, Coleção Temas e Debates, 1998, p.388.

³² Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana*. Op. Cit. p.193.

perenidade nas comunidades convertidas.³³ Podendo ser entendido, numa tradução livre, como o ‘plântio de comunidades cristãs’, esse primeiro estágio da expansão da cristandade precisava dar lugar a um segundo momento em prol do fortalecimento da Igreja. Era preciso garantir as condições necessárias para que essa estrutura eclesial e missionária inicialmente implementada se enraizasse em seus respectivos espaços, o que poderia ser alcançado a partir de uma política de formação e integração ativa dos habitantes nativos nas dinâmicas missionárias.

É a partir dessa perspectiva, de uma atuação missionária rigorosamente organizada no espaço, cujo fortalecimento alinhava-se diretamente com a ideia de proximidade e envolvimento com as comunidades cristãs e, em alguma medida, de uma certa ‘nacionalização’ de parte de seu corpo eclesial, que a *Propaganda Fide* buscará assentar as diretrizes e as práticas que conformaram sua política de condução da cristandade pelas distintas regiões do planeta. Sua dinâmica de atuação espelhará os ideais que marcaram a Igreja missionária pós-Trento. Giovanni Pizzorusso destaca que, não por acaso, a Congregação apostólica tinha profunda intimidade com a cartografia do seiscentos, sendo “o principal departamento curial que possuía o conhecimento da geografia e da geopolítica como base importante de trabalho”. E completa: “a atividade da Propaganda consistia propriamente em transformar a missão, a partir de um processo muito lento, em uma realidade que tinha uma hierarquia e sobretudo os limites territoriais precisos”.³⁴

A intervenção da *Propaganda Fide* em territórios de alegada jurisdição espiritual de Portugal se dará de forma lenta mas progressiva, e se constituirá, especialmente em algumas

³³ Ibidem, p.191 e p.193.

³⁴ Ibidem, p.194. Tradução livre. No original: “[Propaganda] appare come il principale ufficio curiale che avesse la conoscenza della geografia e della geopolitica come base importante di lavoro. [...] L’attività di Propaganda consisteva proprio nel trasformare, con un processo molto lento, la missione in una realtà che aveva una gerarchia e soprattutto dei confini territoriale precisi”. A instituição dos vicariatos apostólicos, instrumento primordial da política de cristianização da Cúria Romana gerida pela *Propaganda Fide* terá, em sua origem, justamente essa ideia da necessidade de promover a territorialização da Igreja missionária. Aliás, eles configuraram-se como a expressão máxima dessa política de territorialização diocesana-missionária conduzida pela Congregação apostólica, uma vez que eram individualizados a partir de limites territoriais bem definidos, constituindo-se como circunscrições eclesialmente autônomas entre si. Os vigários apostólicos desempenhavam, ao mesmo tempo, funções comumente atribuídas aos bispos e, ao lado de outros religiosos, o papel de responsáveis pela expansão da cristandade em seus respectivos espaços. Em artigo dedicado a destacar alguns dos aspectos mais gerais de sua história, Peter Guilday afirma que a Sagrada Congregação *De Propaganda Fide* “pode ser compreendida como o estágio formativo conclusivo da Contra-Reforma”, entendendo-a como a última das grandes Congregações criadas pela Santa Sé, a qual, muito rapidamente, ofuscou as outras em virtude da “extraordinária extensão dos seus poderes e jurisdição”. Cf. Peter Guilday. “The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922)”. *The Catholic Historical Review*, vol.06, n.04, jan. de 1921, p.479. Tradução livre. No original: “The creation of the Congregation de Propaganda Fide by the Bull *Inscrutabili* of the June 22, 1622, may be accepted as the completion of the formative stage of the Counter-Reformation. It was the last of the greater Congregations to be established by the Holy See, and it soon outshone all the others by the extraordinary extent of its powers and its jurisdiction”.

regiões do Império Oriental português, como uma força sólida e ativa. Caio C. Boschi lembra que, amparado pelas prerrogativas de seu padroado, Portugal buscava exercer o controle rigoroso sobre a circulação dos eclesiásticos por seu Império, exigindo que eles sempre viajassem em navios com a bandeira portuguesa. A passagem para o ultramar em navios estrangeiros requeria do viajante o porte de um documento que atestasse a autorização para aquele deslocamento, tendo esta imposição se configurado como “uma norma de rígida observância e cumprimento”.³⁵ Da mesma forma, os religiosos não precisavam ser de nacionalidade portuguesa, mas deviam manifestamente se comprometer a exercer seu ministério a serviço do padroado português ou contar com a autorização deste. Conforme veremos, a observância de tais requisitos por parte dos religiosos enviados pela *Propaganda Fide* será vigorosamente perseguida pela Coroa portuguesa ao longo da segunda metade do século XVII, num duplo esforço de defender suas alegadas prerrogativas espirituais e de pressionar a Santa Sé a aceder a alguns de seus pleitos.

Para Caio C. Boschi, muito claramente o monopólio missionário exercido pelos portugueses a Oriente de seu Império manteve-se inabalável enquanto a Coroa não teve que enfrentar a presença de outras potências europeias naqueles mares.³⁶ Assim, o período durante o qual Portugal esteve politicamente unido a Castela teve grande impacto também do ponto de vista do controle exercido pelo reino sobre a atividade missionária. Além de não deter a autonomia necessária para granjear seus próprios interesses na cena europeia do período, Portugal passou a sofrer os rescaldos e a arcar com o ônus de uma política internacional que não era a sua. Conforme apropriadamente assinala José Pedro Paiva, “a união dinástica, em 1580, integrara os domínios da Coroa lusitana na estratégia global da Casa de Áustria, que tinha entre os seus maiores inimigos os dois principais aliados de Portugal, desde a sua origem como reino independente – a Inglaterra e os Países Baixos”.³⁷

Inicialmente ameaçado pelas expectativas alimentadas por eclesiásticos espanhóis de conseguirem se manter em territórios cabíveis ao padroado português e, posteriormente, em virtude da fragmentação política pela qual as possessões a Oriente foram submetidas com a chegada de ingleses e holandeses, o monopólio missionário português na região começou a fragilizar-se já nas décadas finais do século XVI.³⁸ Missionários mendicantes espanhóis que

³⁵ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.428-429.

³⁶ Ibidem.

³⁷ José Pedro Paiva. “Pastoral e evangelização”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Op. Cit., p.286.

³⁸ A instabilidade crescente e o dismantelamento da presença portuguesa em territórios na Ásia e na África ao longo, especialmente, da primeira metade do século XVII, formaram o cenário ideal para que o Papado justificasse sua política de redução da extensão do padroado português nesses continentes no decorrer dos séculos

atuavam nas Filipinas desde 1565 tentaram, no quartel final deste século, estabelecer-se na China e no litoral do Japão, territórios que então contavam com a presença de missionários jesuítas a serviço do padroado português. Para Caio C. Boschi, havia a clara intenção de fazer das Filipinas um “polo irradiador” do labor missionário espanhol que avançasse pelo extremo Oriente. Em 1575, uma embaixada espanhola composta por missionários agostinhos chegava à China. Passados alguns anos, em 1584, missionários espanhóis franciscanos, dominicanos e novamente agostinhos alcançavam Macau, ao mesmo tempo em que franciscanos espanhóis procuravam estabelecer-se no litoral do Japão.³⁹ Filipe II e a Santa Sé condenaram estes avanços. Ao passo que o monarca espanhol defendia a estrita observância das “singularidades dos espaços geográficos ocupados” e, portanto, o respeito aos territórios incluídos em cada um dos padroados régios, o Papa Gregório XIII condenou a atividade dos missionários espanhóis na bula *Motu Proprio*, de 28 de janeiro de 1585.⁴⁰

Todavia, não foram necessários muitos anos para que a Cúria Romana passasse a cooperar diretamente e a subscrever ações que iam de encontro ao monopólio missionário português. Sem grandes temores, podemos afirmar que essa postura por parte da Santa Sé está em perfeita sintonia com as dinâmicas que marcaram seus novos interesses respaldados pelo ideal da missão Contra-Reformista e pela exposição das fragilidades do padroado régio português.

Com a bula *Apostolicae Sedis*, de junho de 1608, o Papa Paulo V autorizava a ida de missionários das ordens mendicantes ao Oriente, sem a necessidade de partirem de portos e em navios portugueses. Na prática, essa medida colocava em xeque o quase monopólio espiritual que Portugal mantinha nas terras a Oriente, uma vez que os direitos espirituais garantidos pelo padroado régio previam, conforme defenderá a Coroa lusa, o monopólio da ação evangelizadora até mesmo nos territórios em que Portugal não chegasse a exercer de fato

XVII e XVIII. O argumento de que Portugal não conseguia mobilizar um contingente suficiente de missionários para atuar nas regiões que pleiteava como pertencentes ao seu padroado era fortalecido pela alegação de que as concessões iniciais que dispunham sobre a jurisdição espiritual ultramarina portuguesa deveriam ser reclamadas apenas para os territórios efetivamente controlados pelo reino. Cf. Charles R. Boxer. *O Império marítimo português, 1415-1825*. Op. Cit., p.248. A perda de territórios para essas novas potências europeias e os vazios missionários pela extensão dos territórios sob a alçada do Estado da Índia – realidade não tão extraordinária como queriam os portugueses – embasavam a argumentação costurada pela Santa Sé e encorajavam as investidas de missionários a serviço de outras nações. O autor afirma que em 1640 eram 26 o número de fortalezas costeiras e estabelecimentos comerciais, que iam de Sófala, no sudeste da África, até Macau, na costa do mar da China. Em outubro de 1666, o documento de nomeação do Conde de São Vicente para o cargo de vice-rei de Goa elencava apenas cerca de 16 fortalezas e feitorias. Cf. Charles R. Boxer. *A Índia portuguesa em meados do século XVII*. Lisboa: edições 70, 2015, p.11-14.

³⁹ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiais e Inquisição”. Op. Cit., p.429-430.

⁴⁰ *Ibidem*, p.430.

a soberania política.⁴¹ O momento político português teria fornecido as razões nas quais o Papa Paulo V fundamentou seu juízo: posto que as incursões de missionários espanhóis em territórios portugueses a Oriente já se verificavam e que as duas Coroas estavam unidas sob um mesmo governante, desobrigá-los de partir em navios e de portos portugueses criaria facilidades para a expansão da pregação cristã, fragilizada naqueles territórios pelo número insuficiente de missionários que exerciam o ministério sob a tutela de Portugal.⁴²

Logicamente, a criação da *Propaganda Fide* em janeiro de 1622 pela Bula *Inscrustabili Dei* é, de modo inequívoco, um outro marco desse processo. Tendo sido instalada seis meses após a publicação da Bula que a instituiu e concentrando inicialmente seus esforços na minuciosa coleta de informações sobre o estado do catolicismo pelo mundo, o dicastério já projetava nesse momento ampliar progressivamente sua capacidade de coordenar o esforço de expansão da cristandade. Esforço esperado, aliás, de uma Congregação papal voltada especificamente para zelar pela propagação do catolicismo mundial através do ministério da fé cristã.⁴³ Passados alguns anos, em 1633, Urbano VIII decidiu permitir a ida de outras ordens religiosas, além das mendicantes, aos territórios portugueses na Ásia.⁴⁴

O historiador Caio C. Boschi afirma que no início de suas atividades a *Propaganda Fide* “mostrou-se reverente para com os direitos do Padroado português” e que, por orientação do Papa, ela deveria evitar adentrar e missionar em territórios asiáticos pertencentes à jurisdição política de Portugal.⁴⁵ Conforme já mencionamos anteriormente, o historiador

⁴¹ Conforme veremos mais adiante, este será um ponto crucial do acirrado debate entre Portugal e a Santa Sé nas décadas de 1670, 1680 e 1690.

⁴² Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.430.

⁴³ Ibidem. Em artigo voltado a identificar os significados políticos por trás das disputas entre o padroado régio e a Congregação *De Propaganda Fide*, o historiador Pius Malekandathil aponta como justificativas para a criação desta, além das comumente alegadas carência do número adequado de missionários frente a tão vastas extensões territoriais e do montante exíguo de recursos disponíveis para tal empreendimento, o fato de os holandeses e ingleses que ocupavam territórios na Ásia olharem para os missionários portugueses como potenciais ameaças para a estabilidade política de seus domínios, uma vez que eles se encontravam sob abrigo da monarquia espanhola. Defendia-se que os religiosos enviados pela Santa Sé seriam vistos com maior isonomia do que os portugueses nos territórios ocupados pelas potências protestantes gozando, por conseguinte, de maior liberdade para alcançar bons frutos no laboro missionário. Cf. Pius Malekandathil. “Cross, sword and conflicts: a study of the political meanings of the struggle between the Padroado Real and the Propaganda Fide”. *Studies in History*, vol.27, n.2, 2011, p.258-259.

⁴⁴ Vale assinalar neste ponto que a partir de 1673, em meio a uma conjuntura sensivelmente mais belicosa, a Cúria Romana estendeu tais concessões – a atuação nos territórios portugueses na Ásia sem a necessidade de contar com a anuência da Coroa portuguesa e de partir de portos que hasteavam a bandeira do Reino – ao clero secular. Cf. José Pedro Paiva. “A Igreja e o Poder”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Op. Cit., p.154; e Charles R. Boxer. *O Império marítimo português, 1415-1825*. Op. Cit., p.246-247.

⁴⁵ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.430-431. O mesmo entendimento é exposto em outro texto do autor no qual ele defende que, em seus primórdios, a Congregação em questão acabou se ajustando “ao espectro de poder inerente ao padroado português”, e que a sua instituição não estava vinculada a qualquer intento de “alijar, de pronto e definitivamente, a messe evangelizadora levada a cabo por Portugal”. Cf.

italiano Giuseppe Sorge, contemporaneamente ao artigo de Caio C. Boschi acima citado, utiliza a expressão “comportamento conciliatório” quando se refere à postura mantida pela Congregação apostólica diante dos direitos implícitos aos padroados ibéricos nas décadas iniciais de sua atuação.⁴⁶

Visto que, de fato, esse é o traço que prevalece no comportamento da *Propaganda Fide* antes de 1640, os mesmos dois autores nos fornecem indícios de que esta postura deferente e refreada da Congregação apostólica em relação às prerrogativas desfrutadas pela Coroa de Portugal e respaldadas pelo direito de padroado régio deve ser melhor complexificada. Se, por um lado, a Congregação apostólica procurou não afrontar os interesses do padroado português cuidando para que suas missões destinadas ao Oriente partissem de Lisboa – medida que teria sido muito bem acolhida em Portugal – Caio C. Boschi precisamente nos lembra que, naqueles anos imediatos a 1622 e ainda durante, portanto, a união das duas Coroas Ibéricas, Portugal não possuía instrumentos e vias possíveis para se opor à atuação da incipiente Congregação missionária romana, estando absolutamente desprovido de forças e caminhos para se manifestar – e propiciar que eventuais manifestações tivessem qualquer eco – na cena europeia internacional.⁴⁷ Por outro lado, aos anseios da incipiente Congregação papal, não bastava o diálogo entre um grupo de zelosos cardeais os quais, entusiasmados pela pureza do sagrado ministério da evangelização, discutissem e identificassem os territórios ameaçados ou que permaneciam alijados da cristandade mundial. Giovanni Pizzorusso lembra que o recrutamento dos religiosos e a questão do financiamento de suas missões foram “os dois pontos historicamente frágeis da Congregação”, que por vezes a colocava “nas mãos dos poderes políticos dos estados coloniais”.⁴⁸ Giuseppe Sorge também reitera tais dificuldades e afirma que nos anos iniciais de sua atividade a nova Congregação sofria uma grande “precariedade financeira”.⁴⁹

Caio C. Boschi. “Padroado português e missão no tempo dos flamengos”. In: Manuel Correia de Andrade; Eliane Moury Fernandes; Sandra Melo Cavalcanti (orgs.). *Tempo dos flamengos & outros tempos*. Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico / Recife: Editora Massangana e Fundação Joaquim Nabuco, 1999, p.121.

⁴⁶ Giuseppe Sorge. “La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la monarchia portoghese nella seconda metà del secolo XVII”. Op. Cit., p.21.

⁴⁷ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.430-431.

⁴⁸ Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana*. Op. Cit. p.182-183.

⁴⁹ Giuseppe Sorge. “La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la monarchia portoghese nella seconda metà del secolo XVII”. In: Giuseppe Sorge; Mariam de Ghantuz Cubbe; Carmen M. Radulet; António Vasconcelos de Saldanha (org.). Op. Cit., p.23. O autor anônimo de uma elucidativa memória acerca da conduta da *Propaganda Fide*, texto provavelmente escrito em meados da década de 1650, fornece uma pista de como, com o passar dos anos, a Congregação missionária passou a conseguir alguma folga frente à escassez de recursos financeiros que a teria acompanhado em seus princípios. Informava seu autor que não havia um número certo de cardeais que a

Afora tais dificuldades marcadamente presentes nos primeiros anos após sua criação – as quais podem ter embargado ações mais resolutivas e direcionadas a determinadas regiões – certas condutas e medidas nos permitem ponderar se, de fato, já não existia a intenção da Cúria Romana de intervir em alguns territórios mantidos sob a alçada de Portugal. Não é propriamente uma novidade a ferrenha oposição que seu primeiro secretário, Francesco Ingoli, fazia às mais distintas questões atreladas aos interesses de Portugal, a ponto de receber a alcunha de “antiportuguês”. Tendo ocupado esse posto durante os 27 primeiros anos de funcionamento da *Propaganda Fide*, Francesco Ingoli despenderia boa parte de seu tempo reunindo informações que demonstrassem a fragilidade e a deficiência das missões do padroado português, e o quão danosa para a cristandade mundial seria a manutenção de tais prerrogativas. Produzindo seus relatórios fundamentalmente a partir das informações e narrativas provenientes de territórios do ultramar, parece que o secretário não economizou nas acusações direcionadas às práticas missionárias e aos religiosos portugueses, ou que respondiam a Portugal. Tendo obtido sucesso no intento de compilar um conjunto extenso de acusações contra a situação das missões do padroado português – algumas das quais Charles R. Boxer não hesitou em classificar como “exageradas” e outras de “injustas”, reconhecendo, por fim, o grupo das “perfeitamente genuínas” – Francesco Ingoli teria se apoiado nas informações a ele remetidas principalmente por Mateus de Castro e pelo coletor papal em Lisboa, Antonio Albergati.⁵⁰

Decorridos alguns anos, o relatório de um outro coletor papal de Portugal condensa uma série de juízos e diretrizes que expõem, de maneira bastante tangível, os desígnios que lentamente se desenhavam e ganhavam orientações mais definidas no seio da Congregação apostólica. O coletor Lorenzo Tramallo remeteu a Roma um papel com “quinze pontos” mais sensíveis no tocante à propagação da Fé nas Índias Orientais, sobre os quais o secretário da

integravam e que, naqueles tempos, deveriam ser em torno de “vinte [...] dos mais graves que tem a Igreja”, e que “sendo a obra tal como o nome acredita todos querem ter nela parte [...], e muitos destes cardeais, e ainda outras pessoas lhe tem deixado, e deixam grossos legados de maneira que hoje tem mais de oitenta mil cruzados de renda cada ano”. Cf. “*Memorial sobre os missionários que a Congregação de Propaganda Fide instituída pelo Sumo Pontífice em Roma para atender a conservação, e dilatação da fé manda entre fiéis, e infiéis*”. Torre do Tombo, Armário Jesuítico, livro 17, fl.1.

⁵⁰ Charles R. Boxer. *O Império marítimo português, 1415-1825*. Op. Cit., p.249. Num relato escrito em 1623, Antonio Albergati afirmava que dentre os maiores obstáculos para a conversão dos nativos na África e na Ásia estavam a “crueldade” e a “imoralidade” dos portugueses, o baixo nível de instrução do clero secular e regular – embora excluísse os jesuítas dessa crítica – e o interesse nas atividades mercantis e economicamente viáveis que se sobrepunham às eminentemente missionárias.

Propaganda Fide determinou que fossem considerados no âmbito de uma Congregação Particular “com ao menos três cardeais” presentes.⁵¹

O papel, escrito em junho de 1630, foi discutido numa reunião da referida Congregação Particular em 25 de setembro do mesmo ano seguindo a orientação inicial de seu secretário.⁵² O primeiro “ponto” elencado pelo coletor de Portugal foi “sobre a necessidade de missionários italianos na Índia”, acerca do qual os cardeais da *Propaganda Fide* foram completamente favoráveis propondo, inclusive, formas de viabilizar essa empreitada. Advogando não haver dúvidas de “que o missionário italiano, pela qualidade do clima, pela educação próxima ao chefe da Igreja Católica, e pelos estudos, que se fazem nessa Província sob a tutela de ótimos mestres, se desempenha de maneira admirável em todos os encargos e deveres que a missão traz consigo”, os cardeais admitiam, no entanto, que a ida destes missionários à Índia era objeto de “grande dificuldade na Espanha”, uma vez que “os ministros régios” não permitiriam tal embarque.⁵³

Considerando que o percurso via Alepo era, além de dispendioso e perigoso, consideravelmente incerto – uma vez que, alcançando Goa, os missionários poderiam ser mandados de volta a Roma – os cardeais propõem três possíveis caminhos para contornar o obstáculo central. O primeiro – único que podemos considerar como uma via oficial e diplomática – seria negociar com o Rei Católico no fito de viabilizar a entrada de um número pré-fixado de missionários italianos naqueles territórios. As outras duas possibilidades aventadas aconselhavam que ou os missionários italianos se misturassem aos frades que retornavam para a Índia após o término dos Capítulos Gerais de suas Ordens, com o intuito de camuflarem sua entrada na região ou, ainda, que um grupo de italianos fosse para a Espanha

⁵¹ “*Quindici punti da esaminarsi in Congregazione Particolare di tre Cardinali almeno*”, 08 giugno 1630. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica, códice 46 – IX – 19, fl.357.

⁵² Vale destacar que já nesse momento – notadamente antes de ser criada uma Congregação Particular para as questões da missão nas Índias e China – assuntos relativos aos direitos de padroado ibéricos eram levados a uma instância particular de discussão, sendo considerados fora do expediente ordinário de matérias da Congregação apostólica.

⁵³ “*Considerazioni intorno agli quindici punti contenuti nelle lettere del Collettore di Portogallo degli 8 di giugno 1630. Circa le materie della Propagazione della Fede nell’Indie Orientali, e alla provvisione di diversi abusi colà introdotti*”, 25 settembre 1630. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica, códice 46 – IX – 19, fl.359-360. Tradução livre. No original: “Non ha dubbio, che l’esperienza ha più volte mostrato, che il missionario italiano e per la qualità del clima, e per l’educazione presso il Capo della Chiesa Cattolica, e per gli studi, che si fanno in questa Provincia sotto ottimi Maestri, riesce mirabilmente in tutte le cariche, et uffizi, che porta seco la missione. Ma per mandar soggetti italiani nell’Indie si hanno difficoltà grandi in Spagna, non permettendo li ministri Regi che s’imbarchino gl’italiani”.

aprender o idioma, embarcando, posteriormente, “como espanhóis, na companhia de frades da Espanha ou de Portugal”.⁵⁴

O “quinto ponto” trata particularmente da situação do Pe. Francesco Donato e se ele deveria ser nomeado Bispo “naquelas partes”. Assegurando tratar-se de um sujeito “conhecido” e “experiente”, que na condição de bispo poderia “servir a Congregação fazendo visitas, e oferecendo relações verdadeiras das coisas daqueles países e também executar as ordens que se pudesse ou se necessitasse dar para o serviço das Índias Orientais”, os cardeais são de parecer que “de modo algum se deve desistir de fazê-lo bispo”.⁵⁵ A origem de tal desconforto residia no mesmo obstáculo trazido à tona no caso acima: “o rei da Espanha tem a nomeação dos Bispados da Índia, e para um destes [postos] não desejará nomear sujeito, que não seja espanhol”.⁵⁶ Como forma de contornar essa dificuldade, os cardeais propuseram criar um novo Bispado em um “Reino gentil”, nomeando o Pe. Francesco Donato bispo desta nova circunscrição e tornando-o, portanto, independente da jurisdição dos padroados espanhol e português.

As considerações feitas pelos cardeais acerca do “sétimo ponto” apresentado pelo coletor Lorenzo Tramallo faz uma breve reflexão acerca da conveniência ou não de serem instituídas outras Congregações *De Propaganda Fide* subsidiárias a de Roma.⁵⁷ Recorrendo ao “pretexto da Propagação da Fé na Índia”, os cardeais foram favoráveis ao estabelecimento de uma filial em Goa, para cuidar das missões da Índia Oriental, e de outra no México, zelando esta pela cristandade da parte Ocidental. Se criadas, essas Congregações se reuniriam na presença de dois ministros italianos nomeados pela Santa Sé, teriam faculdades limitadas mas

⁵⁴ Ibidem, fl.360. Tradução livre. No original: “mandarne in Spagna, acciò i vi imparino la lingua spagnola, e poi s’imbarchino come spagnoli in compagnia dei Frati di Spagna, o di Portogallo”.

⁵⁵ Ibidem, fl.365. Tradução livre. No original: “[...] non si deve tralasciar in alcun modo di far Vescovo il Padre Francesco Donato, essendo soggetto conosciuto, e provato, e che colla Dignità Vescovale può far maggiore frutto, e potrà anche servire la Congregazione con far visite, e dar relazioni vere delle cose di quei Paesi, et anche eseguire gli ordini, che potesse, o bisognasse dare per servizio dell’Indie Orientali”.

⁵⁶ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] il Re di Spagna ha la nominazione dei Vescovati dell’Indie, et ad uno di questi no vorrà nominare soggetto, che non sia spagnolo”.

⁵⁷ O texto faz referência a dois outros momentos em que esse assunto fora debatido no âmbito da Congregação apostólica. O receio de que a prerrogativa de criar missões (“fare delle missioni”) fosse retirada de seu foro deliberativo esteve entre as razões pelas quais os cardeais foram contrários à instituição de Congregações em outras regiões do planeta numa primeira ocasião. Já numa segunda, muito provavelmente a referenciada no início deste capítulo, os cardeais teriam sido favoráveis a que se criassem Congregações em Madri e em Lisboa desde que fossem realizadas na presença respectivamente do núncio e do coletor apostólico presentes em cada uma das cidades, e que fossem rigorosamente reguladas por “Instruções”, que as restringisse a informar e a receber as diretrizes emanadas da *Propaganda Fide*.

facilitariam, em suas visões, a conversão dos gentios e a manutenção “da Cristandade já feita”.⁵⁸

Um pouco mais adiante, no “décimo segundo ponto”, os cardeais discorreram sobre a necessidade de substituir os “comissários religiosos” nomeados “pelos europeus” para supervisionar o estado da cristandade nas Províncias da Índia. Quando esta troca não fosse possível, os tais comissários deveriam ao menos ser substituídos por “visitadores europeus temporários aprovados pelos ministros da Sé Apostólica”, a qual ficaria responsável por assegurar que os escolhidos fossem “pessoas de zelo, e disciplina, e desinteressadas, apegados ao serviço de Deus, e da Religião”.⁵⁹

Os quatro pontos brevemente abordados acima nos colocam diante de inquietações e anseios comuns a todos os casos. Cada uma destas situações demonstra a profunda consciência dos cardeais de uma realidade na qual o controle ou a gestão de dinâmicas atreladas à atividade missionária eram, naquele momento, exteriores à sua alçada. Simultaneamente, formas de contornar tais limitações, ou a busca por medidas que lhes propiciassem um maior domínio da situação – como no juízo favorável à criação de Congregações subsidiárias a de Roma, uma em Goa e outra no México – foram frequentemente consideradas. Por trás das hipóteses desenhadas para viabilizar a passagem de missionários italianos para a Índia, da convicção de que o Pe. Francesco Donato deveria ser nomeado Bispo, e da substituição dos comissários religiosos por visitadores temporários confirmados pela Santa Sé para atuarem nas Províncias indianas, há um claro anseio de encontrar caminhos e formular mecanismos que permitissem a Roma recobrar a dianteira – ou minimamente garantir uma margem confortável de ação – na coordenação da expansão da cristandade naqueles territórios.

Por outro lado, já nesse momento, pouco mais de 10 anos após sua instituição, podemos identificar, de maneira ainda substancialmente embrionária, o delineamento de visões e práticas que posteriormente se converterão em alicerces da política missionária coordenada pela *Propaganda Fide* e, por conseguinte, estarão na base do fortalecimento da Igreja missionária romana. No tocante a esse ponto, observamos que em momentos distintos das “Considerações” tecidas pelos cardeais são destacados os aspectos positivos e o valor conferido à formação de religiosos nativos. Assim, no “segundo ponto”, vemos, por exemplo,

⁵⁸ “*Considerazioni intorno agli quindici punti contenuti nelle lettere del Collettore di Portogallo*”. Op. Cit., fl.369.

⁵⁹ Ibidem, fl.372. Tradução livre. No original: “[...] e per tenerle in Disciplina, invece di commissari, si potrebbero fare de Visitatori europei temporali da approvarsi da ministri della Sede Apostolica, li quali dovrebbero inclinare, che quelli visitatore fossero Persone di zelo, e disciplina, e disinteressanti, e affetti al servizio di Dio, e della Religione”.

os cardeais se posicionarem favoravelmente à ordenação de brâmanes, japoneses “e outros nomeados” na carta que F. Diego Callado enviou à Congregação apostólica em 1629, pois com estes não somente se “manterá a Fé Católica onde se encontra plantada, mas se dilatará onde não está”.⁶⁰ E quanto aos habitantes da Índia Ocidental, malgrado “muitos são de parecer que sejam inábeis [...] contrariamente se vê a perícia em alguns, o que se prova pelo engenho que possuem em aprender música, em fazer tecidos desenhados, e diversas coisas artificiosíssimas”, não se devendo, portanto, “dar crédito aos nossos europeus”.⁶¹

Já a necessidade de socorrer o reino de Angola é discutida no “terceiro ponto” das “Considerações” do coletor Lorenzo Tramallo. Lembrando que anos atrás se planejou enviar para lá uma missão com doze capuchinhos e que esta acabou não se realizando em razão do que comumente se dizia acerca da curta sobrevivência dos europeus naquele reino, as duas possibilidades aventadas pelos cardeais com o intento de remediar a ausência de cuidados espirituais naquela região centravam-se na educação de religiosos nativos: que jovens entre 15 e 16 anos fossem educados na Europa fazendo-os posteriormente regressar à sua Pátria; ou que agostinianos, jesuítas, franciscanos e dominicanos ordenassem alguns e, “uma vez instruídos, os fizesse retornar àquele reino para fundar suas Religiões”.⁶² Da mesma forma, no “décimo ponto”, os cardeais são favoráveis a que fosse expedida uma ordem dotada de máximo rigor a fim de salvaguardar que, em cada Convento, pelo menos 1/3 fosse ocupado por indianos nativos das distintas regiões.⁶³

Vemos, assim, que já nos primórdios de seu funcionamento, o ideal de “territorialização da missão”, nos termos que expusemos anteriormente e em conformidade com a visão do historiador Giovanni Pizzorusso, repercute decisivamente no seio da *Propaganda Fide*. Em meio ao esforço de informar-se acerca da situação missionária nos diferentes espaços mobilizando o conhecimento adquirido na formulação de diretrizes que inicialmente amparassem e, posteriormente, consolidassem uma Igreja missionária romana, a formação de religiosos e missionários nativos é apresentada como uma alternativa desde o início, a qual, com o passar dos anos, se converteu em dispositivo central da política

⁶⁰ Ibidem, fl.361. Tradução livre. No original: “Perché quando si faccia scelta di soggetti, non solo con essi si manterrà la Fede Cattolica ove si trova piantata, ma si dilaterà ove non è”.

⁶¹ Ibidem, fl.361-362. Tradução livre. No original: “Di quelli poi dell’Indie Occidentali, molti sono di parere che siano inabili: ma perché questa proposizione ha dell’imponibile, e si vede in contrario la pratica in alcuni, e si prova per l’ingegno, che hanno in imparare la Musica, in far panni figurati, e diverse cose artificiosissime. Non si deve dar credito agli nostri europei [...]”.

⁶² Ibidem, fl.363. Tradução livre. No original: “Si potrebbe anche dalli Agostiniani, Gesuiti, Francescani, e Domenicani vestirme alcuni, e poi strutti, rimandarli a quel Regno a fondar le loro Religioni”.

⁶³ Ibidem, fl.370-371.

missionária romana.⁶⁴ A formação de um clero nativo oferecia uma solução possível para a dificuldade de recrutar um número adequado de eclesiásticos para servirem nos diversos territórios do planeta e possuía, ao mesmo tempo, o diferencial de que estes religiosos conheciam e pertenciam a determinado grupo social com o qual teriam de lidar.

O que podemos depreender a partir do exposto acima, é que já nos primeiros anos que se seguiram a sua criação – e consideravelmente antes de 1640 – havia o interesse incontestável por parte da *Propaganda Fide* em adquirir conhecimento das circunstâncias e dificuldades relativas à expansão da cristandade nos territórios pertencentes ao padroado português. Mais do que isso, verificamos a forte disposição de seus cardeais para formular políticas e viabilizar medidas intervencionistas nestes territórios: seja conseguindo garantir a entrada de missionários italianos via Goa na Índia portuguesa; seja nomeando o Pe. Francesco Donato, bispo de uma circunscrição eclesiástica até então inexistente naquele espaço; seja encontrando subterfúgios com o escopo de fragilizar a sujeição religiosa das Províncias asiáticas aos monarcas ibéricos; ou, ainda, articulando possíveis caminhos para a formação de religiosos nativos e aconselhando a elaboração de documentos pontifícios que incentivassem tal política.

Se, de fato, verificamos nesse período que antecede a retomada da independência de Portugal a disposição por parte da Congregação romana de “não afrontar o Padroado português” mas, antes, de ajustar-se aos seus direitos conforme nos adverte Caio C. Boschi, há que se questionar quais seriam os reais fundamentos para esta sua postura “conciliatória”, se quisermos recuperar também o termo utilizado por Giuseppe Sorge.

Não nos parece inoportuno considerar que, talvez, fatores já elencados anteriormente, como as dificuldades relativas ao financiamento das missões e ao recrutamento de religiosos, fossem realidades determinantes com as quais a Congregação apostólica se debateu em suas décadas iniciais. Não obstante, o cerne da questão assenta-se, em nossa visão, principalmente em outro ponto. Em alguns momentos da *Considerazioni intorno alli quindici punti contenuti nelle lettere del Collettore di Portogallo*, são evocados os direitos e as prerrogativas espirituais do monarca espanhol, e não do reino de Portugal, quando matérias relativas aos territórios ultramarinos lusos estavam em pauta. Em dois momentos notáveis, a referência é explícita: a entrada de missionários italianos era assunto de “grande dificuldade na Espanha” sendo, uma

⁶⁴ Este será um ponto central das reflexões tecidas por Urbano Cerri, secretário da *Propaganda Fide* entre maio de 1675 e agosto de 1679. As contrapartidas positivas que se poderiam obter com a formação de um clero nativo estão presentes, por exemplo, em sua “*Relazione di Mons. Urbano Cerri alla Santità di N. S. P.P. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Miscellanea Varie, tomo XI.

das alternativas propostas, negociar com o Rei Católico um acordo que viabilizasse a passagem de um número previsto desses religiosos. Mais adiante, em outro trecho também destacado por nós, o entrave para o provimento do Pe. Francesco Donato como bispo na Índia era o fato de que “o rei da Espanha” tinha “a nomeação dos Bispados da Índia” e não aceitaria, nesta condição, “nomear sujeito, que não seja espanhol”.

Lembrando que o título de “reis católicos” foi conferido a Fernando e Isabel pelo Papa Alexandre VI, passando a ser transmitido a partir de então a seus herdeiros, e que em função dele os monarcas espanhóis outorgavam-se a condição de protetores máximos do catolicismo romano, Luís Reis Torgal enfatiza que “o Estado Espanhol” soube “explorar muito bem perante a Santa Sé a sua condição de protector do catolicismo e da Igreja”.⁶⁵ Condição esta, como vimos, com desdobramentos determinantes nas relações que se desenharam entre Portugal e a Santa Sé no pós-Restauração, mas, ao que nos parece, também já nas configurações políticas anteriores a esse momento. A nosso ver, é possível aventar que a *Propaganda Fide* não entendia estar interferindo, com suas possíveis ações, nas prerrogativas espirituais de Portugal. Tratava-se, contrariamente, de reconhecer e respeitar os direitos do *patronato* espanhol e de não se indispor abertamente com o rei católico. O que é certo, no entanto, é que o reconhecimento da jurisdição espiritual assegurada pelo padroado régio não deve ser visto como uma atitude conformista por parte da Cúria Romana ou como uma ausência de interesses na organização eclesiástica e na administração da fé pelos diferentes cantos do mundo. Muito pelo contrário, como vimos, havia sim o claro interesse em recuperar a centralidade na expansão da cristandade e na evangelização dos povos. Já neste momento, configuravam-se políticas e estratégias para sua viabilização. A Igreja missionária romana estava, inequivocamente, em processo de formação.

NOVAS CONJUNTURAS PARA O REINO. VIRAGENS NA POLÍTICA ROMANA

CONTRARIAMENTE À SITUAÇÃO PREVALECENTE nas primeiras décadas do século XVII, quando conflitos ou discordâncias abertas em torno dos interesses missionários da Santa Sé não irromperam com constância, a conjuntura tende a se alterar após 1640.⁶⁶ Restabelecida sua Independência, Portugal recuperava, mais do que a possibilidade, a necessidade de organizar-

⁶⁵ Luís Reis Torgal. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Volume II. Op. Cit., p.54.

⁶⁶ O caso mais famoso relativo ao período que antecede a retomada da independência de Portugal talvez seja o de D. Mateus de Castro, nomeado vigário apostólico de Híndia em 1637. Natural de Goa, recebeu em Roma toda a formação para tornar-se religioso. Ao retornar à sua terra natal, não teria sido bem recebido pelos portugueses, envolvendo-se em conflitos com as autoridades locais, e regressando à Cúria Romana em 1655. Cf. Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.431.

se internamente a fim de viabilizar o pleno andamento de todas as instâncias constitutivas da sociedade portuguesa. Simultaneamente, mais do que nunca era necessário posicionar-se na conturbada cena política europeia marcando posições e defendendo seus interesses.

Do ponto de vista da gradual recuperação das relações com a Santa Sé, Caio C. Boschi identifica esse período como um momento em que “as discórdias afloraram com intensidade e clareza” e cremos ser possível afirmar, com segurança, que o acirramento de confrontos responde, em grande medida, à atuação da *Propaganda Fide* na condição de instância a qual foi delegada o encargo de promover e coordenar o avanço da Igreja missionária Romana.⁶⁷ Não será preciso avançar muitos anos para identificarmos o desabrochar da reação de Portugal a este cenário. Respondendo a um ligeiro percurso de conscientização acerca da conjuntura que se armava, D. João IV, ao lado de seus ministros e agentes a serviço de Portugal, e particularmente nas décadas de 1640 e 1650, passa a lidar com determinadas práticas. O debate rapidamente ganhará proporção e progressivamente definir-se-ão posicionamentos e discursos claros em torno dos conflitos nascentes.

Não é raro encontrarmos na documentação desse período evidências de que havia um diálogo corrente que ligava a Espanha e a Santa Sé em torno da questão missionária. Mais especificamente, não são escassas as cartas trocadas entre missionários espanhóis e a *Propaganda Fide* acerca do aumento e melhor provisionamento de missões já existentes, bem como visando a preparação de novas. Assim, por exemplo, em 9 de janeiro de 1647, o Provincial dos capuchinhos de Valência, Fr. Leandro ‘de Valência’, se dirigiu aos cardeais da *Propaganda Fide* suplicando que “os santos e fervorosos desejos” de Fr. Gabriel ‘de Valência’, da mesma Província, fossem atendidos, e que a Congregação o designasse “para a missão que se faz para o Congo, ou para qualquer outra das que se tratam, e se diligenciam na Espanha”.⁶⁸ O próprio Fr. Gabriel ‘de Valência’ escreveu ao secretário e aos cardeais da Congregação apostólica em 25 de janeiro do mesmo ano, reforçando sua intenção de seguir com a nova leva de missionários para o Congo ou para qualquer outra missão que fosse preparada.⁶⁹

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ “Carta do Provincial de Valência aos cardeais da Propaganda Fide”, 08 de janeiro de 1647. *Monumenta Missionaria Africana*. Africa Ocidental (1647-1650). Documentação coligida e anotada pelo Padre Antônio Brásio. Vol.10. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965, p.3-4.

⁶⁹ “Carta de Frei Gabriel de Valência ao secretário da Propaganda Fide” e “Carta de Frei Gabriel de Valença aos cardeais da Propaganda”, 25 de janeiro de 1647. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.11-16. Vale notar que Frei Gabriel ‘de Valência’ efetivamente seguirá para o Congo em 1648, na companhia do capuchinho Fr. Antônio de Teruel.

Em fevereiro do mesmo ano, notamos a intenção por parte dos capuchinhos espanhóis de fundarem missões em outras regiões da costa ocidental africana. Em carta à *Propaganda Fide*, Fr. Francisco de Pamplona ponderava que havendo embarcação disponível em Sevilha, poderiam ser enviados “operários evangélicos” para o reino de Benin, na África Ocidental, que padecia com grande necessidade de missionários, bem como prover “outros que se encontrem na viagem da Índia Ocidental de operários”.⁷⁰ O religioso pede uma espécie de autorização à Congregação apostólica para que o Arcebispo de Sevilha, com parecer do Provincial dos Capuchinhos de Andaluzia, aprovasse a ida dos missionários que se disponibilizassem a partir para essas regiões.⁷¹

A ida de um grupo de capuchinhos espanhóis para o Congo aparece em outra carta, contemporânea às anteriores, enviada a Roma em outubro de 1647. Dirigindo-se ao secretário da Congregação Francesco Ingoli, Fr. António de Teruel informava que ele e outros missionários estavam partindo para o Congo naquele exato dia. Este era, na verdade, o segundo grupo de capuchinhos espanhóis que seguiriam para aquele destino, os quais foram precedidos por uma expedição feita em 1645. O religioso, porém, já se mostrava preocupado com o sucesso das expedições futuras. Levando em consideração que talvez “será necessário oferecer alguns missionários de Espanha para a outra missão que se fará ao Congo”, Fr. António de Teruel listava, na mesma carta, o nome de seis outros religiosos de Valência que poderiam ser nomeados e estariam aptos ao exercício do ministério da catequese, “por ter conhecimento deles e de seu fervor”.⁷²

A crescente preocupação com a ida de missionários estrangeiros não sujeitos ao padroado régio para territórios ultramarinos cuja soberania pertencia a Portugal ganha força com a recuperação da independência do reino, e progressivamente configurou-se como um problema concreto, alvo das atenções do monarca, de seus ministros e de agentes coloniais portugueses. Antes dos episódios descritos acima, em 17 de fevereiro de 1645, D. João IV manifestava sua preocupação com a notícia de que naquele dia “uma urca grande, com quatorze capuchinhos barbados castelhanos” partia de Sam Lucar em direção ao Porto de

⁷⁰ No caso das Índias Ocidentais, Fr. Francisco de Pamplona menciona particularmente a Ilha de Granada. Cf. “Memorial de Frei Francisco de Pamplona à Propaganda Fide”, fevereiro de 1647. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.19-20.

⁷¹ Ibidem.

⁷² “Carta de Frei António de Teruel ao secretário da Propaganda Fide”, 04 de outubro de 1647. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.45-47. Tradução livre. No original: “Tambien porque quiçá será necessario el sacar algunos misionarios de España para la otra mission que se hará al Congo, y las Provincias de Castilla y Andaluzia auran menester Religiosos para sus misiones, me ha parecido nonbrar a V. S. Illma. algunos muy a proposito, de la Provincia de Valencia, de donde yo soy, por tener conocimiento dellos, y de su fervor”.

Pinda, “pedidos a El-rei de Castela por El-rei de Congo”.⁷³ D. João IV entendia que “a passagem desta gente” poderia ser de “grande dano a meu serviço naquela parte” e pedia ao Conselho Ultramarino que lhe indicasse quais providências poderiam ser tomadas acerca do episódio.⁷⁴ Passados poucos dias, em 22 de fevereiro, a consulta emitida pelos conselheiros ultramarinos não apresentou qualquer solução mais efetiva para o caso. Considerando “o pouco dinheiro que há”, classificaram como acertada a decisão régia de mandar “armarem-se desta cidade dois navios de força, com alguma gente”, os quais além “de socorrer a nossa gente que está em Angola”, poderiam ser vias para que “se divirta esse desenho que leva esta urca de Castela”.⁷⁵

Ao que parece, as preocupações de D. João IV não eram sem fundamento. Já em 25 de junho de 1640 o Papa Urbano VIII criou a Prefeitura Apostólica do Congo, uma circunscrição eclesiástica colocada aos cuidados de missionários capuchinhos italianos e subordinada diretamente à *Propaganda Fide*. Como retaliação, D. João IV embargou a passagem para o Congo de quatro capuchinhos italianos enviados pela Congregação apostólica: José de Milão, João Francisco Romano, Boaventura de Torella e Fr. Boaventura de Alessano, prefeito da missão. Com suas expectativas frustradas, os religiosos retornaram a Roma após 10 meses de espera em Lisboa.⁷⁶ Ao que parece, às interdições do monarca lusitano se contrapunha uma extrema devoção de Filipe IV para com a expansão da cristandade, que sabiamente não tardou em demonstrar grande solicitude para com a política da *Propaganda Fide*. Informando que tivera notícias do infortúnio vivido por Fr. Boaventura de Alessano e seus companheiros, comunicava que já havia mandado informar todos os seus ministros e governadores de todas as partes e portos de seus domínios que, quando a ocasião lhes permitisse, recebessem estes missionários “benignamente”, ajudando-os em sua “boa e breve expedição, de sorte que se assista e acuda a tão santa obra, que essa é minha vontade, e serei com ela servido”.⁷⁷

⁷³ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a urca de Castela que partiu de São Lucar para Angola com quatorze capuchos barbados castelhanos”, Lisboa, 21 de fevereiro de 1645. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, doc.365. Muito provavelmente a embarcação partiria da cidade de Sanlúcar de Barrameda, na província de Cádiz, Andaluzia, e se dirigiria ao estuário do Zaire (rio Congo), no extremo noroeste de Angola.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Rosana Andréa Gonçalves. *África Indômita: missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. Dissertação em História. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008, p.43 e p.49.

⁷⁷ “Cédula do rei de Espanha a favor dos capuchinhos”, 08 de fevereiro de 1644. *Monumenta Missionaria Africana*. Op. Cit, vol.IX, p.99. Tradução livre. No original: “[...] ordeno y mando a qualesquier mis Governadores y Ministros de qualesquier partes y puertos de mi dominio, que por accidentes del tiempo o outros llegaren, los riciban [aos religiosos capuchinhos] benignamente y los aiuden a su buena y breve expedición, de suerte que se asista y acuda a tan santa obra, que assi es mi voluntad, y seré en ello servido”.

Conforme mencionamos acima, o primeiro grupo de capuchinhos enviados de Roma efetivamente alcançou o Reino do Congo em setembro de 1645, tendo feito a viagem a partir da Espanha. Em Sevilha, aos missionários italianos Pe. Miguel de Sessa, Fr. Ângelo de Lorena, Pe. Januário de Nola, Pe. Boaventura de Sorrento, Pe. João Francisco de Roma, e novamente Fr. Boaventura de Alessano, se uniram os espanhóis Pe. José de Antequera, Pe. Ângelo de Valência, Pe. João de Santiago, Pe. Boaventura de Sardenha e Fr. Jerônimo de La Puebla.⁷⁸

Em julho de 1646, o Pe. jesuíta Gonçalo João, profundo conhecedor de Angola em função de lá ter vivido durante 35 anos, alertava o monarca sobre os perigos envolvidos na ida dos religiosos capuchinhos ao Congo. Em um *Memorial* oferecido a D. João IV sobre a existência de minas de cobre “muito boas em Benguela” e de minas de prata e cobre no Congo, o religioso defendia o envio imediato de “socorro àquela praça, por ser de grande importância, porque sem Angola não há Brasil”.⁷⁹ Preocupado com a instabilidade política da presença portuguesa naquela região, ele incentivava o estabelecimento de uma povoação junto à Foz do rio Kwanza e a construção de “uma fortaleza aonde haja porto para os nossos navios que vão do Reino e Brasil”, e recomenda: “Será necessário ir ordem de V. Mg. ao governador para se fazer diligência sobre aqueles frades barbados, que foram para Congo, aonde dizem fizeram tomar a voz de Castela”.⁸⁰

A inquietação provocada pela presença de religiosos estrangeiros em seus territórios não será restrita às regiões destacadas acima. No ano seguinte, a chegada de religiosos capuchos castelhanos na Guiné aumentou o desconforto provocado por esses episódios. A seriedade com que foram vistos e tratados pelas autoridades portuguesas locais teve reflexos também na avaliação dos conselheiros ultramarinos, cujas considerações denotaram um certo grau de enrijecimento do juízo acerca dessas ocorrências e a crescente tensão que, no reino, passou a acompanhar essa matéria. A notícia chegou a Lisboa através de uma carta escrita em março de 1647 pelo Provedor da Fazenda real da Ilha de Santiago de Cabo Verde. Nela, o oficial régio informava que o capitão-mor de Cacheu

“enviou a esta Ilha [...] três religiosos capuchos castelhanos de uns que foram à dita povoação e vinham com intento (segundo dizem) de pregar na Serra Leoa àqueles povos com licença de Sua Santidade; dos três que vieram a esta Ilha remetem a V. Mag.de o seu superior somente

⁷⁸ Rosana Andréa Gonçalves. Op. Cit., p.66.

⁷⁹ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre memorial do jesuíta Gonçalo João acerca do socorro de Angola e as minas existentes no reino”, Lisboa, 05 de julho de 1646. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, doc.392.

⁸⁰ Ibidem.

porque os outros dois estão doentes, e não podem per hora ir; se V. Mag. de mandar que vão no primeiro navio se enviarão”.⁸¹

A consulta que o Conselho Ultramarino, meses depois, ofereceu a D. João IV, levava em consideração essencialmente uma carta do cabido da Sé da Ilha de Santiago de Cabo Verde de agosto de 1647, a partir da qual os conselheiros tiveram acesso a um relato mais pormenorizado do caso e das providências localmente tomadas. Por meio dela, o cabido comunicava que os ditos capuchinhos tinham chegado naqueles territórios via Rio Gâmbia, vindos de Sevilha, e que além dos três remetidos para a Ilha de Santiago, outros nove, da mesma ordem, haviam permanecido em Cacheu. Os missionários alegavam que tinham sido enviados para pregar o sagrado evangelho em Serra Leoa e em outros rios da Guiné, "com faculdade de S. Santidade concedida para aquela missão". No entanto, a imediata desconfiança e descontentamento com a súbita presença daqueles religiosos levou o visitador, que naquela altura se encontrava em Cacheu, a prontamente apresentar “uma inibitória com todas as cláusulas e censuras, aos ditos religiosos que lá ficavam”, para que “não celebrassem nem administrassem sacramento algum nas conquistas de V. Mag., nem os moradores a consentissem por serem vindos do Reino inimigo, sem expressa ordem de V. Mag. [...]”.⁸²

A cópia de uma carta do capitão-mor de Cacheu, de fevereiro de 1647, esclarecia que os ditos religiosos tinham sido avistados pela primeira vez naquela província em 20 de janeiro do presente ano e que

“depois de muitas razões e argumentos de parte a parte se resolveu que eles não podiam vir a estas partes senão por via de Portugal, e com licença de V. Mag., e pedi logo ao dito visitador os quisesse ter em sua casa retidos enquanto aprestava embarcação para os remeter a Ilha de

⁸¹ “Carta do Provedor da Fazenda Real em Santiago, Manoel Pais de Aragão, ao rei D. João IV sobre o aviso do capitão-mor de Cacheu, Gonçalo de Gamboa Ayala, solicitando socorro de quarenta homens, devido à presença de duas naus espanholas no Rio Gâmbia, advertindo sobre a necessidade de se nomear governador para as Ilhas de Cabo Verde, e informando que o dito capitão-mor de Cacheu tinha enviado para Santiago três capuchinhos espanhóis que foram para os rios da Guiné sem licença régia”, 16 de março de 1647. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Cabo Verde, doc.192. Em carta escrita dois dias depois, Jorge de Araújo Mogueimas, capitão-mor da Ribeira Grande, também informava D. João IV sobre o envio do Superior desses capuchinhos ao reino. Cf. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Cabo Verde, doc.195.

⁸² “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a carta do cabido da Sé de Ribeira Grande, na Ilha de Santiago, de 10 de agosto de 1647, acerca dos três frades capuchinhos espanhóis, que foram remetidos de Cacheu pelo capitão-mor Gonçalo de Gamboa Ayala, tendo ficado no rio da Gambia e nos rios da Guiné mais nove religiosos da mesma ordem, vindos de Sevilha para pregar na Serra Leoa e mais rios da Guiné, sem terem licença régia; o conselho analisou ainda uma cópia de um capítulo da carta do dito capitão-mor, de 25 de fevereiro de 1647”, Lisboa, 30 de outubro de 1647. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Cabo Verde, doc.203.

Santiago, e que juntamente mandasse passar uma excomunhão para que os ditos frades não administrassem sacramento algum, nem nenhuma pessoa os admita, nem trate, nem contrate com os mais que vinham nas ditas embarcações”.⁸³

De posse destes papéis, o Conselho Ultramarino entendeu que D. João IV deveria ordenar ao capitão-mor de Cacheu “que pelo mais suave modo que puder, faça recolher a estes religiosos capuchos por via de Cabo Verde [...] porque como são castelhanos poderão ser de muito prejuízo em toda aquela costa, e rios de Guiné, e que o mesmo se ordene ao governador de Cabo Verde”.⁸⁴

Quanto aos três capuchinhos que foram remetidos a Lisboa – o Superior da missão, identificado como Fr. Manoel de Granada, e os outros dois inicialmente retidos em Santiago de Cabo Verde por estarem doentes – , os conselheiros destacaram que em função “da parcialidade dos três”, fossem encaminhados ao secretário de Estado Pedro Vieira da Silva para que este “desse conta a V. Mag.”.⁸⁵ A referida consulta é de 30 de outubro de 1647, mesmo mês, ano e apenas um dia a mais da data constante em uma carta escrita por Fr. Boaventura de Alessano, então Prefeito da missão do Reino do Congo, ao secretário da *Propaganda Fide*. Nela, o religioso informava que D. Garcia II, rei do Congo, tinha enviado a Roma os religiosos Fr. Angelo de Valencia e Fr. João Francisco Romano na condição de seus embaixadores, visando demonstrar ao Sumo Pontífice e à Congregação apostólica “a necessidade grande deste Reino, seja espiritual, como temporal, e para notificar igualmente a grande necessidade de operar aquilo que é necessário a esta pobre missão [...]”.⁸⁶

Concomitantemente a estes episódios, nos parece que, de forma crescente, o manifesto interesse da *Propaganda Fide* em gerenciar a atuação de missionários ia se ampliando para outras regiões. Em carta escrita ao núncio apostólico da Espanha, o secretário da Congregação

⁸³ “Cópia de um capítulo da carta de Gonçalo de Gamboa escrita a S. Mg.de em 25 de fevereiro de 647 sobre os frades capuchos que de Sevilha ali foram ter”. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Cabo Verde, doc.203.

⁸⁴ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a carta do cabido da Sé de Ribeira Grande, na Ilha de Santiago, de 10 de agosto de 1647, acerca dos três frades capuchinhos espanhóis...”. Op. Cit.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ “Carta de Frei Boaventura de Alessano ao secretário da Propaganda Fide”, 29 de outubro de 1647. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.48. Tradução livre. No original: “Il Re mandò, [...] due altri frati costì a Roma, al Sumo Pontefice e Sacra Congregazione, che furono il Pe. F. Angelo di Valenza e il Pe. Fr. Giovanni Francesco Romano, per ambasciatori, per le necessitá grande d’operari, quel che è necessario a questa povera missione, che però no dico altro à V. S. Illma., rimettendomi agli suddetti Padri”. Nessa mesma carta, Fr. Boaventura de Alessano menciona a importância do Sumo Pontífice escrever, de próprio punho, uma carta a Preste João, com o intuito de prepará-lo para a chegada dos frades que se intentava enviar para aquele reino. Conclui destacando a necessidade que há de muitos missionários, pois sendo o “Reino tão grande”, “dez mil não fariam quase nada”.

informava que ao discutir com os cardeais a impossibilidade dos capuchinhos castelhanos assumirem a missão de Benin, decidiram, movidos pelo desejo “de prover aquele Reino de operários eclesiásticos”, que o núncio tratasse com o Provincial capuchinho da Província de Aragão “para ver se desejam aceitar a dita missão, como se estima que farão, porque quatro da mesma Província fizeram instância de alguma missão”.⁸⁷

Não tardará também para que a inquietação provocada por essa movimentação de missionários estrangeiros em territórios de soberania portuguesa alterasse os ânimos no centro da cristandade mundial. Os agentes a serviço da Coroa portuguesa procurarão, sem maiores delongas, frear tais transformações na matriz de onde emanavam. Tais impulsos, e as justificativas que serão mobilizadas para ampará-los, são a origem do aparato argumentativo que progressivamente se estruturará nos anos vindouros.

ECOS E TENSÕES NA CÚRIA ROMANA. OS PRIMEIROS EMBATES

JÁ NOS MESES INICIAIS DE 1648, percebemos que o mesmo clima de preocupação que passou a habitar Lisboa, inspirado especialmente pela presença de missionários espanhóis e italianos em algumas localidades ultramarinas, passou a repercutir entre os agentes portugueses em Roma. A chegada dos dois religiosos enviados por D. Garcia II na condição de seus embaixadores, e sua recepção pelo Papa Inocêncio X e pelos cardeais da *Propaganda Fide*, acendeu um sinal de alerta em Frei Manoel Pacheco⁸⁸, religioso da Ordem de Santo Agostinho residente naquela cidade, e no já mencionado jesuíta Nuno da Cunha, que desde 1645, como vimos, era assistente do geral da Companhia de Jesus em Roma e agente informal da Coroa portuguesa nos negócios de seu interesse.

Em 18 de março daquele ano, Fr. Manoel Pacheco, em carta a D. Vasco Luís da Gama, embaixador na França, deixava claro sua leitura dos últimos acontecimentos. Informando o marquês de Nisa sobre a embaixada vinda do Congo com dois missionários capuchinhos e que os mesmos, “pedindo missionários, Bispos, e outras coisas tocantes ao espiritual daquele Reino”, tinham sido ouvidos pela *Propaganda Fide* na presença do Papa Inocêncio X, Fr.

⁸⁷ “Carta do secretário da Propaganda Fide ao núncio apostólico em Espanha”, 16 de março de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.82. Tradução livre. No original: “Hanno ordinato che V. S. tratti col Provinciale e Definitorio de Cappuccini della Provincia d’Aragona, per vedere se vogliono accettare detta Missione, come si stima che faranno, perché quattro della stessa Provincia hanno fatta istanza di qualche missione”. Pelo que se compreende, a carta do Provincial da Província castelhana indicando a impossibilidade de seus missionários assumirem a missão do Reino de Benin é de novembro de 1647.

⁸⁸ Natural de Lisboa, Fr. Manoel Pacheco ingressou na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em junho de 1656, p.331. Cf. Diogo Barbosa Machado. *Bibliotheca Lusitana, Histórica, Crítica e Cronológica [...]*. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, tomo III.

Manoel Pacheco avalia que esse pedido era apenas uma tentativa de camuflar a estratégia política espanhola de fazer-se presente no Congo como forma de viabilizar seus interesses. O religioso afirmava que nitidamente se via “que outros cuidados” animavam “o castelhano” (lembrando que a embaixada era formada por dois religiosos capuchinhos, um romano e o outro valenciano), “e que lembranças de missões e coisas da Igreja é pretexto de se introduzir com aquele Rei [D. Garcia II], para ou o tirar totalmente de nossa amizade, e quase sujeição, ou pelo menos colher o serviço de escravos de que tanto necessita para Índia, que padece falta deles”.⁸⁹ O religioso termina sua carta tranquilizando o embaixador francês de que logo tomaria conhecimento aprofundado do desenrolar da referida audiência dos embaixadores capuchinhos com o Papa e cardeais, e que de tudo lhe informaria, assim como ao Pe. Nuno da Cunha.⁹⁰

Passada apenas uma semana, em 25 de maio, uma nova carta de Fr. Manoel Pacheco ao Marquês de Nisa fornecia maiores detalhes acerca dos desdobramentos da embaixada vinda do Congo. Dando ênfase ao trajeto realizado pelos dois capuchinhos, os quais “chegaram do Congo por Espanha a esta Cúria”, contava que os mesmos haviam trazido uma carta de D. Garcia II ao Papa “representando a disposição daquela gentildade para receber o batismo, e o grande fruto que perdia a Igreja da conversão dela por falta de missionários, e Bispos”.⁹¹ Lembrando do juramento de obediência ao Papa – prestado em nome de D. Garcia II – e do pedido formal pelo envio de Bispos e missionários, frisava Fr. Manoel Pacheco em sua carta a extrema diligência demonstrada pelo capuchinho valenciano a qual, em sua visão, mais uma vez denunciava os interesses espanhóis mascarados de alguma piedade cristã: “oferecendo-se o embaixador capucho castelhano ou valenciano a facilitar a passagem, porque por Castela teriam para o Congo porto, e embarcação”⁹², conseguiram “alegrar muito” Inocêncio X com os propósitos demonstrados. Prosseguia o religioso informando que o Papa teria prontamente decidido, na audiência pública em que foram recebidos, enviar ao Congo trinta missionários – entre castelhanos e italianos –, um Arcebispo, e pelo menos dois Bispos, os quais seriam destinados pela *Propaganda Fide*, sendo “um que daqui fosse consagrado, com autoridade para poder só naquelas partes consagrar os mais [...]”.⁹³

⁸⁹ “Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França”, 18 de maio de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.149-150.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ “Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França”, 25 de maio de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.153.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem, p.154.

Creemos ser possível afirmar que o incômodo e juízo de Fr. Manoel Pacheco com o episódio simbolizem com muita nitidez as preocupações que passaram a cercar a Coroa portuguesa diante dessa flagrante configuração de interesses e de práticas paulatinamente sendo engendradas e materializadas em torno de novas políticas de condução da cristandade pelo mundo. As dificuldades ganhavam ainda maior solidez na medida em que esse novo cenário tinha como protagonista a própria Cúria Romana, que contava com o apoio e facilitadores diversos fornecidos pela Espanha. Para Fr. Manoel Pacheco, era preciso desmascarar “esta hipocrisia” sendo notório que “debaixo deste pretexto de Missões andavam negociações castelhanas”. Informava ainda a D. Vasco Luís da Gama que de tudo havia informado prontamente o Pe. Nuno da Cunha, que o tinha encarregado de escrever uma relação com “os fundamentos todos de nossa justiça”. E completava: pouco importaria se o Pe. Nuno da Cunha quisesse “fazer este papel a seu modo”; era preciso reagir com rapidez evitando o prolongamento do que ele entendia serem equívocos e conseguindo a retratação pública das partes envolvidas em função dos erros que vinham sendo cometidos.⁹⁴

A partir de tais informações, nos parece ser pertinente supor que um *Memorial* anônimo, escrito a Inocêncio X muito provavelmente no primeiro semestre de 1648, seja uma importante pista de como o Pe. Nuno da Cunha tenha utilizado os escritos de Fr. Manoel Pacheco. Redigido em italiano, seu autor afirma que a pretensão da *Propaganda Fide* de nomear administrador apostólico para o Congo “não leva *ius* a ninguém” na medida em que tal atitude feria o *ius praesentandi* dos reis de Portugal. Como justificativa para tal afirmativa, o autor da Memória elenca quatro pontos centrais: 1. sendo o direito de apresentação do rei de Portugal um direito concedido pela Sé Apostólica, e tendo D. João IV apresentado Fr. Cristóvão de Lisboa para o Bispado do Congo, não acolher tal nomeação seria impedir o exercício de um direito adquirido; 2. a Sé Apostólica jamais nomeou administrador para domínios ou reinos soberanos quando seus patronos nomeiam pessoas dignas para ocuparem os bispados; 3. Que nos reinos e domínios de Portugal, por privilégios igualmente concedidos pela Santa Sé, nenhum estrangeiro pode obter ou ser provido em qualquer benefício ou dignidade, sendo este justamente o caso de Fr. Francesco Staybano⁹⁵, napolitano nomeado

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ A nomeação de Francesco Staybano – religioso da *Congregazione delle Apostoliche Missioni* de Nápoles fundada em 1646 pelo religioso Sansone Carnevale – como administrador da Diocese do Congo, foi feita por decreto da *Propaganda Fide* em 8 de junho de 1648. Em 26 de julho do mesmo ano, Fr. Manoel Pacheco informava ao Marques de Nisa que Francesco Staybano tinha declinado de ir para o Congo alegando “que se não atrevia a viver naquele clima, por não ter compleição para isso”, e que entre os “desvarios” que se alegavam em Roma sobre o desrespeito às Bulas que garantiam as prerrogativas religiosas e missionárias a Portugal, “dizem que nem o Bispo, nem os missionários hão de residir onde o Rei, e os portugueses estão, senão em outras terras, que se bem são do mesmo Rei, o não reconhecem”. Tal declaração de Fr. Manoel Pacheco retoma o argumento

pela *Propaganda Fide* como administrador do Congo; e 4. insistir nesta nomeação traria efeitos contrários aos desejados, com escândalos e prejuízos para a salvação das almas e para os serviços prestados em nome de Deus.⁹⁶

Em outra carta também atribuída ao Pe. Nuno da Cunha e provavelmente escrita no mesmo período, o religioso lembrava Inocêncio X que dos quatro bispados que se encontravam vagos na África Ocidental e sobre os quais D. João IV seguidamente havia requerido ao Pontífice que as bulas de provimento fossem expedidas, três deles estavam nessa situação há mais de 12 anos: Tanger, São Tomé e o Reino do Congo, pertencente à Diocese de Angola.⁹⁷ Retomando as Bulas que teriam definido aqueles territórios como espaços sujeitos aos reis portugueses, uma nova dimensão até então não evocada passa a integrar o conjunto das justificativas formuladas para demonstrar a origem das prerrogativas portuguesas sobre estes espaços: a legitimidade que um passado de extrema devoção e sacrifícios lhes conferia. O Pe. Nuno da Cunha assegurava “que em função das muitas despesas feitas nos descobrimentos daqueles territórios, e pela conversão realizada entre aquela gentilidade, lhe foi feita [a Portugal] doação de todos aqueles países até a Índia: pelos Sumos Pontífices Martinho V, Eugênio IV, Nicolau V, e finalmente Sisto IV, amplissimamente aprovada, como ainda por Alessandro VI”.⁹⁸ Reforçando o direito de apresentação dos reis de Portugal aos bispados nestes territórios, o religioso elencava dois requisitos a serem observados em caso de nomeações realizadas por Inocêncio X: “[...] e que mandando S. Santidade alguns religiosos, devem ser seus confidentes [do rei de Portugal] e devem ainda ir através de sua via [Lisboa]”.⁹⁹

É importante destacar que o direito de padroado régio configurou-se por meio de uma série de documentos expedidos pela Santa Sé os quais, ao longo dos séculos XV e XVI, acabaram por assegurar aos monarcas portugueses não apenas a jurisdição temporal dos novos territórios conquistados, mas igualmente uma série de prerrogativas espirituais sobre estas terras. Charles R. Boxer o define como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres

de que Portugal não tinha missionários suficientes para ocupar todos os territórios sobre os quais alegava legitimamente exercer as prerrogativas espirituais do padroado. Conferir, respectivamente “Nomeação de Bispo para o Congo”, 08 de junho de 1648; e “Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França”, 26 de julho de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.178, 192-193.

⁹⁶ “Memorial ao Papa Inocêncio X”, c.1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.155-156.

⁹⁷ O quarto Bispado mencionado pelo Pe. Nuno da Cunha que se encontrava vago era o de Cabo Verde.

⁹⁸ “Carta do agente de Portugal ao Papa”, c.1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.159-160. Tradução livre. No original: “[...] per molte spese fatte nel scopimento di quelle contrade, e per la conversione fatta in quella gentilità, gli fu fatta donazione di tutti quelli paesi sin all’India, da Sommi Pontefici Martino V, Eugenio IV, Nicolò V, e finalmente da Sixto IV, amplissimamente approvata com’ancora per Alessandro VI”.

⁹⁹ *Ibidem*, p.160. Tradução livre. No original: “E che mandando V. Santità alcuni Religiosi, debbano esser suoi confidenti, e debbano ancora andar per mezzo suo [...]”.

concedidos pelo papado à Coroa de Portugal”¹⁰⁰. Já Federico Palomo, procurando especificar as raízes e a legitimidade de tais outorgas, menciona que suas origens estão na “tradição canônica que permitia ao Papado outorgar a uma pessoa ou instituição direitos de apresentação sobre um ou vários benefícios eclesiásticos” em troca de um “conjunto de obrigações relativamente à fundação e dotação das igrejas e capelas de que passavam a ser padroeiros”. O autor observa que o “regime do padroado” que se delineou na Península Ibérica possuía uma forte ligação ideológica com a guerra de reconquista e expulsão dos muçulmanos deste espaço, tendo se consolidado, no entanto, no “quadro das descobertas ibéricas”.¹⁰¹ No caso do padroado régio português, a Santa Sé outorgava à Coroa de Portugal o domínio sobre os espaços ultramarinos recém-conquistados como “recompensa” aos serviços que os monarcas prestariam à cristandade nestes novos territórios.¹⁰²

Conforme mencionamos anteriormente, a jurisdição espiritual sobre todas as regiões de domínio português e sobre os territórios futuramente conquistados foi inicialmente concedida à Ordem de Cristo.¹⁰³ Desde meados do século XV, a Santa Sé procurou vincular a atividade das Ordens militares ao processo de expansão territorial, incentivando os cavaleiros portugueses a se fixarem e a defenderem, por exemplo, os territórios no norte da África.¹⁰⁴ No entanto, as matérias de natureza religiosa, tanto no tocante à transposição das hierarquias eclesiásticas tornando-as geograficamente estabelecidas com a criação de bispados e paróquias ultramarinos, bem como no que se refere à incumbência de expandir a cristandade entre os nativos dos novos territórios conquistados foram, com o passar dos anos, sendo definitivamente incorporadas à jurisdição régia. Embora em 1456, conforme já observado, o padroado da Ordem de Cristo tenha sido estendido sobre todas as terras já conquistadas e as que ainda fossem descobertas através de bula *Inter Caetera* do Papa Calisto III, o número de cavaleiros de Cristo era insuficiente para que todas as regiões já ocupadas pelos portugueses fossem contempladas. O recurso ao envio de outros clérigos foi mostrando-se cada vez mais inevitável. Por sua vez, em agosto de 1550, D. João III, que já detinha a administração da

¹⁰⁰ Charles R. Boxer. *O Império marítimo português...*, Op. Cit., p.243.

¹⁰¹ Federico Palomo. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Coleção Temas de História de Portugal. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p.25.

¹⁰² *Ibidem*, p.25-26.

¹⁰³ Tal concessão foi feita por meio da Bula *Inter Caetera*, de 13 de março de 1456, do Papa Calisto III. Cf. Charles R. Boxer. *O Império marítimo português...*, Op. Cit., p.37-38 e Ângela Barreto Xavier; Fernanda Olival. “O Padroado da Coroa de Portugal...”, Op. Cit., p.128.

¹⁰⁴ Fernanda Olival. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Coleção Thesis. Lisboa: Estar Editora, 2001. D. Manuel I, por exemplo, ao assumir o reino em 1495, manteve a administração do mestrado da Ordem de Cristo em suas mãos e passou a vincular a distribuição das chamadas “comendas novas” a serviços prestados no norte da África, medida esta que foi legitimada no Capítulo Geral da Ordem ocorrido em 1503. *Ibidem*, p.52.

Ordem de Cristo, tornou-se administrador vitalício das Ordens de Avis e de Santiago. Em 30 de dezembro de 1551 essa outorga da Santa Sé aos monarcas portugueses deixa de ser “vitalícia” para tornar-se “perpétua” através da bula *Praeclara Charissimi* do Papa Júlio III.¹⁰⁵ Tais concessões, porém, foram apenas o culminar de um processo de esvaziamento das prerrogativas que haviam anteriormente sido concentradas nas mãos da Ordem de Cristo.¹⁰⁶ Ao lado de medidas tomadas durante o reinado de D. Manuel I na tentativa de esvaziar alguns poderes reservados aos cavaleiros, alguns diplomas apostólicos concedidos a pedido do monarca caminhavam na mesma direção. Assim, com os breves *Cum Sicut maiestas* e *Exponi nobis* de 26 de março de 1500, o Papa Alexandre VI concedia “ao rei de Portugal o conjunto do *ius patronatus et praesentandi* nos territórios do império”, teoricamente excluindo “a Ordem de Cristo da jurisdição que esta detinha sobre tais lugares”.¹⁰⁷

Buscando uma delimitação mais apurada acerca do conceito *Ius Patronatus*, Ângela B. Xavier, em outro artigo, recorre à tratadística da época para nos fornecer uma enriquecedora análise sobre as reais atribuições e garantias por ele asseguradas. Com base em suas reflexões, podemos dizer, em linhas gerais, que o direito de padroado contemplava a obrigação dos patronos de fundar, edificar e dotar Igrejas, Mosteiros e outras instituições religiosas num determinado espaço, atribuindo-lhes as rendas necessárias para seu funcionamento, bem como providenciando todos os ornamentos e instrumentos indispensáveis para a realização dos cultos. Os detentores do direito de padroado eram ainda responsáveis por prover as rendas correspondentes aos distintos benefícios eclesiásticos. Como recompensa por tais encargos, o direito de padroado garantia a seu detentor “realizar a percepção e administração da dízima e

¹⁰⁵ Ibidem, p.42-43.

¹⁰⁶ Giuseppe Marocci demonstra como durante o reinado de D. João III – mas já no final dos anos de 1520 – Portugal passa a recorrer cada vez menos aos Sumos Pontífices como vias para ratificação de suas pretensões jurisdicionais nos territórios de suas conquistas e dos acordos internacionais firmados especialmente com a Coroa de Castela. De acordo com o historiador, “um elenco de questões, todas de âmbito imperial”, amparadas em uma maior compreensão acerca “da fisionomia do império e da sua finalidade”, levaram Portugal a assumir progressivamente uma postura voltada “a manter a autonomia da Coroa” frente a Roma na gestão e nos acordos cujo escopo central iam em direção aos interesses do reino nestes espaços ultramarinos. Assim, os embaixadores portugueses junto à Santa Sé passaram a concentrar sua atuação “na ideia dos custos de um império em guerra permanente com muçulmanos e gentios, para induzir a Cúria a concessões que garantissem novas receitas”. Cf. *A consciência de um Império*. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, especialmente p.125-144.

¹⁰⁷ Ângela Barreto Xavier; Fernanda Olival. “O Padroado da Coroa de Portugal...”, Op. Cit., p.129. Conforme detalham as autoras, o breve *Cum sicut maiestas* conferia ao monarca português o direito de apresentar um comissário apostólico que seria responsável pelo trabalho do clero regular e secular que habitavam as cidades e demais lugares entre o Cabo da Boa Esperança e a Índia superior. Tal outorga visava aprimorar o esforço de conversão das populações ao catolicismo. Vale ainda notar que, mesmo antes destes breves, outro diploma apostólico já havia colocado o padroado da Ordem de Cristo em cheque. Ângela B. Xavier e Fernanda Olival observam que a bula *Clara devotionis sinceritas*, de 21 de agosto de 1472, conferia “aos bispos de Lamego e de Lisboa a faculdade de erigirem bispados no Norte de África, contrariando o disposto na bula de 1456”.

o direito de apresentação nos ofícios/benefícios estabelecidos (*ius praesentandi*)”, além da “jurisdição espiritual sobre as circunscrições das Igrejas patrocinadas”. Assim, é importante notar que para além das implicações de natureza econômica, deter o direito de apresentação aos benefícios religiosos garantia aos patronos adquirir uma certa ascendência nos territórios sobre os quais se exercia essa jurisdição eclesiástica a partir, principalmente, da “sedimentação dos vínculos sociais e políticos” que vinham a se estabelecer nestes espaços.¹⁰⁸ As vantagens que tal sistema oportunamente garantia aos dois lados envolvidos foram recentemente frisadas por José Pedro Paiva: “o papado preservava o combate aos muçulmanos, protegia a sua autoridade no mundo cristão e provia a expansão mundial do catolicismo”. De outro lado, os “monarcas legitimavam conquistas e alcançavam maior tutela sobre a Igreja. Assumindo influência, ainda que indireta, na organização e no funcionamento desta estrutura de dominação”.¹⁰⁹

No tocante às bulas mencionadas nas cartas, requerimentos e memoriais que, conforme veremos, serão frequentemente apresentados à Santa Sé nesse período como as responsáveis pela concessão destes direitos, deveres e privilégios espirituais à Coroa de Portugal, algumas merecem destaque por serem constantemente citadas e por ocuparem um lugar significativo no quadro argumentativo que fundamentará o discurso português de defesa do seu direito de padroado.

Do Papa Nicolau V (1447-1455), duas são as bulas comumente retomadas: a *Dum Diversas*, de 18 de junho de 1452, e a *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455. Na primeira, o Sumo Pontífice assegurou ao rei Afonso V e a seus descendentes o direito de “conquistar” e “subjugar” os reinos e as terras dos povos infiéis enquanto que, na *Romanus Pontifex*, as faculdades de fundar e erigir igrejas nas suas conquistas, bem como de dotá-las do clero necessário, faziam-se resguardadas.¹¹⁰ O Papa Nicolau V teria ainda determinado a pena de excomunhão àqueles que não obedecessem aos reis de Portugal, como resposta a um apelo do próprio Afonso V para que toda a navegação a partir do Cabo Bojador fosse feita exclusivamente por navios portugueses.¹¹¹ Charles R. Boxer enfatiza que a bula *Romanus Pontifex* destacava os serviços que o Infante D. Henrique vinha prestando para a expansão da

¹⁰⁸ Ângela Barreto Xavier. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia..., Op. Cit., p.39-42.

¹⁰⁹ José Pedro Paiva. “1514. Uma religião para o mundo. Padroado régio e uma diocese pluricontinental.” In: Carlos Fiolhais; José Eduardo Franco; José Pedro Paiva (Org.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2020. p.353-359.

¹¹⁰ António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colônias, 1940, p.07-08.

¹¹¹ *Ibidem*, p.08.

crisandade desde 1419 e reconhecia as futuras descobertas ao sul dos cabos Bojador e Não, até as Índias, como territórios pertencentes ao rei de Portugal.¹¹²

Assim que assumiu o Pontificado, Calisto III (1455-1458), sucessor de Nicolau V, teria sido interpelado pelo rei Afonso V e pelo Infante D. Henrique, os quais lhe rogavam a confirmação de todos os termos presentes na Bula *Romanus Pontifex*. A ratificação não teria tardado a acontecer. Com a bula *Inter Caetera*, como vimos, o Papa “confirmava a anterior e atribuía a jurisdição espiritual destes lugares, *nullius diocesis*, à Ordem de Cristo, perpetuamente”.¹¹³ Para Federico Palomo, estas duas bulas foram centrais na formulação do estatuto jurídico alcançado pelo padroado régio português, congregando os direitos e deveres que essencialmente os definia.¹¹⁴

Em 21 de junho de 1481, a bula *Aeterni Regis clementia* do Papa Sisto IV (1471-1484) reafirmou todos os privilégios concedidos nas bulas dos Papas Nicolau V e Calisto III. Ela é igualmente significativa por permitir, segundo António da Silva Rêgo, “passar em revista” tudo aquilo que até aquele momento já havia sido assegurado a Portugal. O autor sistematiza estes privilégios em cinco pontos: 1. a navegação rumo a novas descobertas podia ser feita apenas em navios portugueses; 2. os portugueses eram senhores absolutos desses mares, das terras a serem descobertas e dos territórios já conquistados; 3. os portugueses tinham autorização para comerciar com os infiéis desde que não lhes fornecessem armas; 4. Portugal podia fundar Igrejas, Mosteiros e outros lugares pios e o clero que atuava nessas Igrejas tinha licença para administrar os sacramentos; 5. “toda a jurisdição e poder espiritual desde o Cabo Bojador e Não até às Índias pertencia *para sempre* a Portugal”.¹¹⁵

As disposições presentes em alguns diplomas do pontificado de Alexandre VI (1492-1503) são, em geral, igualmente lembradas nos escritos em defesa do padroado português. A bula *Ineffabilis*, de 1 de junho de 1497, conferia ao rei D. Manuel a prerrogativa de ampliar os territórios conquistados, confirmava a posse dos espaços já adquiridos e invocava o monarca português a se empenhar na expansão da fé católica.¹¹⁶ Antes desta, a divisão do mundo presente na bula *Inter Coetera*, de 4 de maio de 1493, assegurava as terras a oeste do meridiano situado a 100 léguas de Cabo Verde à Espanha, ficando as terras a leste dessa linha sob a alçada de Portugal. Embora este diploma pontifício tenha sido conferido ao rei da Espanha,

¹¹² Charles R. Boxer. O Império marítimo português..., Op. Cit., p.37-38.

¹¹³ Ângela Barreto Xavier; Fernanda Olival. “O Padroado da Coroa de Portugal..., Op. Cit., p.128.

¹¹⁴ Federico Palomo. A Contra-Reforma em Portugal..., Op. Cit., p.25-26.

¹¹⁵ António da Silva Rêgo. Op.Cit., p.10-11. A marcação em itálico é do autor citado.

¹¹⁶ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., Vol.II, 1968, p.241.

D. Manuel conseguiu a confirmação desta divisão com o Papa Júlio II (1503-1513) em 24 de janeiro de 1506.¹¹⁷

À luz destes termos centrais presentes nas principais bulas que davam sustentação ao direito de padroado régio português, podemos retornar aos episódios que centralizaram as atenções de Fr. Manuel Pacheco e do Pe. Nuno da Cunha na Cúria Romana em torno dos dois religiosos – um valenciano e outro romano – enviados pelo rei do Congo como seus embaixadores. Após o Pe. Nuno da Cunha, como vimos, ter entregado ao Papa Inocêncio X um *Memorial* e uma carta em defesa das prerrogativas espirituais de Portugal nos primeiros meses de 1648, em junho do mesmo ano as expectativas dos dois religiosos que defendiam os interesses de Portugal junto à Santa Sé pareciam positivas. O Pe. Nuno da Cunha escreveu a D. João IV informando que assim que tivera notícia da recepção da embaixada vinda do Congo pelo Papa, “recebida com tanto segredo”, tinha tido menos de 24 horas para tomar as providências necessárias visando embargar a nomeação de missionários e bispos para aquele Reino conforme requeria D. Garcia II. Acrescentou que rapidamente se dirigiu a Inocêncio X, entregou-lhe um *Memorial*, sendo inclusive aconselhado por um cardeal a falar sobre a questão da nomeação dos bispos, e “que S. Santidade me ouvia, por que via que eu lhe falava verdade com clareza”.¹¹⁸ Da mesma forma, pelos mesmos dias, o otimismo parecia acompanhar também Fr. Manoel Pacheco. Em carta ao marquês de Nisa, ele parecia não acreditar que seria dado prosseguimento à nomeação de missionários e bispos pedidos pelo rei do Congo, “suposto que lhe temos bastantemente tirada a máscara”.¹¹⁹ Ao mencionar a possibilidade de missionários castelhanos seguirem para a missão do Benin, Fr. Manoel Pacheco defendia que o remédio para findar tais abusos seria o envio de missionários portugueses para estes territórios, medida que tiraria “esse pretexto” dos castelhanos, refreando igualmente o ímpeto da Santa Sé em fazê-lo.¹²⁰

Contudo, as expectativas dos dois religiosos logo seriam dissipadas. Em cartas escritas ao marquês de Nisa, ambos mencionavam o decreto de nomeação de missionários castelhanos e italianos e de Francesco Staybano como administrador eclesiástico do Congo.¹²¹ O Pe. Nuno

¹¹⁷ António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op.Cit., p.12.

¹¹⁸ “Carta do Pe. Nuno da Cunha a el-rei de Portugal”, 06 de junho de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.169.

¹¹⁹ “Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França”, 08 de junho de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.175.

¹²⁰ *Ibidem*, p.176-177.

¹²¹ Notícia esta que ia de encontro à informação fornecida anteriormente por Fr. Manoel Pacheco ao mesmo D. Vasco Luís da Gama, de que Francesco Staybano, alegando questões de saúde, teria desistido de ir para o Reino do Congo.

da Cunha fala em doze capuchinhos nomeados para a missão do Benin (seis valencianos e seis aragoneses), e Fr. Manoel Pacheco em trinta capuchinhos nomeados pela *Propaganda Fide* entre italianos, castelhanos e religiosos de outras proveniências.¹²² Menos de duas semanas depois, em nova carta ao embaixador francês, Fr. Manoel Pacheco voltava a criticar a suposta lentidão do Pe. Nuno da Cunha em tomar as providências cabíveis ao caso, informando que os dois embaixadores que foram do Congo a Roma tinham partido recentemente para a Espanha na companhia de religiosos italianos, aos quais se uniriam missionários castelhanos, e dali seguiriam, todos, novamente para o Congo. Suas recomendações não escondem o tom beligerante que progressivamente ganhava força no juízo de alguns dos envolvidos no debate vigente. Incentivava que "se S. Mag. se doe de sua reputação, e autoridade e o movam os interesses de sua Coroa, como é certo", deveria primeiro ressentir-se "muito vivamente" com o rei do Congo em relação ao envio da embaixada, por não dever "admitir em seus reinos, quanto mais procurá-los, inimigos da Coroa de Portugal". Simultaneamente, aconselhava D. João IV a enviar pelo menos 50 missionários "e procurasse despachá-los antes que estoutros lá pudessem chegar, e obrasse de maneira que Bispo, e missionários mandados dessa Cúria os remetesse el Rei do Congo a Portugal, e dali S. Mag. os mandasse outra vez a ela", enviando uma "ordem a quem significasse ao Papa em seu nome, que já que não remediava o espiritual de seus Reinos, não procurasse perturbar e deteriorar também o temporal deles".¹²³

O que percebemos a partir da rápida consideração desses episódios é que, por trás da preocupação centrada no fato de que uma parte desses missionários eram espanhóis e que as

¹²² Cf. respectivamente "Carta do Pe. Nuno da Cunha ao embaixador em França", 16 de junho de 1648; e "Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França", 15 de junho de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.181-183. O Pe. Nuno da Cunha alegava que tais nomeações eram motivadas pelos cardeais da *Propaganda Fide* partidários de Castela, "que assentaram isso sem o Papa". O religioso enfatizava ainda que tinha conversado com o cardeal Luigi Capponi sobre o ocorrido, e que o mesmo teria lhe prometido que as referidas nomeações seriam remediadas, e que buscaria falar pela segunda vez sobre elas com o Papa Inocêncio X. Fr. Manoel Pacheco, por sua vez, demonstrava grande preocupação com os possíveis desdobramentos desses decretos expedidos pela instituição romana os quais feriam, aos olhos portugueses, as prerrogativas espirituais do reino. Não escondendo um certo incômodo com o Pe. Nuno da Cunha, cujos cuidados, "em matéria de tão grande porte", alegava terem sido apenas fornecer ao cardeal Luigi Capponi "uma escritura que não sei o que contém" e "um Memorial breve" dirigido ao Sumo Pontífice, entregue não pessoalmente mas sim "por um terceiro ao Secretário dos Memoriais do Papa", Fr. Manoel Pacheco dava por certo que "se o Papa prover por Administrador a Igreja do Congo, sendo do padroado Real, tanto poderá amanhã prover as do Reino [...]". Por seu turno, se defendendo das acusações de que não estaria recorrendo a todas as vias possíveis para defender os negócios de Portugal, o Pe. Nuno da Cunha escreveu a D. Vasco Luís da Gama afirmando que aqueles que reclamaram de sua conduta, deram "a coisa por feita" de maneira precipitada, referindo-se ao fato de que os referidos decretos da *Propaganda Fide* não tinham ainda sido confirmados pelo Papa. Pondera, ainda, que essas alegações precipitadas se devem ao extremo zelo de uns e a vontade de mostrar, da parte de outros, "o pouco que faço". E conclui: "V. E. experiência tem e bem sabe que cousa são negócios, eu não lhes dou conta a eles do que faço e esta é a sua mágoa". Cf. "Carta do Pe. Nuno da Cunha ao embaixador em França", 03 de agosto de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.201.

¹²³ "Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França", 28 de junho de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.186-187.

prerrogativas eclesiásticas de Portugal estavam sendo desrespeitadas, há toda uma intrincada rede de relações conflituosas, de alianças e jogos de força, estrategicamente colocados, que ultrapassam a dimensão eminentemente missionária. O problema não era unicamente o fato de esses capuchinhos serem castelhanos ou italianos mas sim o fato de que a presença deles em territórios portugueses colocava diante do reino a configuração de um vínculo entre a Espanha e o Papado que lhe era notoriamente prejudicial no desenho em que estava posto. Se, por um lado, a alegada piedade de Filipe IV ao viabilizar a passagem dos capuchinhos italianos – aos quais se uniram os castelhanos – para os territórios acima mencionados tornava real o almejado caminho que a Santa Sé buscava para dinamizar seu projeto evangelizador, por outro, tratava-se de uma atitude que conferia força à contrapartida por ele próprio esperada: o prosseguimento da inércia papal mediante os repetidos clamores de Portugal pelo reconhecimento da dinastia de Bragança e a conseqüente retomada das relações com a Santa Sé. Essa dinâmica de conveniências, pautada em interesses não tão camuflados, representava para Portugal, de uma só vez, a fragilização do monopólio missionário alegadamente resguardado pelo direito de padroado e a consolidação de entraves tortuosos para seu fortalecimento político no cenário internacional.

Outrossim, a presença de religiosos castelhanos, valencianos e aragoneses na Guiné, Congo e Benin (para nos mantermos nos casos aqui ligeiramente abordados) potencialmente fragilizava os vínculos lusitanos nesses territórios. Independentemente de serem eclesiásticos e de estarem nominalmente a serviço da Santa Sé, contavam com a anuência e proteção do rei católico. Do ponto de vista espanhol, D. João IV era, talvez, apenas o líder provisório de um estado sublevado, cuja obediência política precisava ser recobrada. A presença destes religiosos nos territórios ultramarinos portugueses não deixava de ser uma via para reforçar essa visão e demarcar os interesses castelhanos nestas regiões. Talvez, um lembrete aos supostos revoltosos, da força e do potencial de influência na cena política internacional que Filipe IV, a qualquer tempo, poderia lançar mão.

Nesta conjuntura, em que Portugal claramente era a peça mais fraca, o Pe. Nuno da Cunha dará prosseguimento às instâncias portuguesas. Em agosto de 1648, o jesuíta tenta novamente convencer Inocêncio X de que a nomeação de Francesco Staybano feria o “*ius nominandi*” dos reis portugueses em relação aos administradores das Igrejas em seus domínios. Insiste que as razões que moviam a Santa Sé a querer nomear administrador para a Igreja do Congo era a mesma que tinha movido D. João IV a indicar D. Fr. Cristóvão de Lisboa como Bispo e que este posto nada mais significava do que o escolhido como responsável pela administração de determinada circunscrição eclesiástica. Conclui sua carta reiterando que o

envio de Francesco Staybano, portanto, feria o direito de apresentação que o monarca português detinha sobre a Igreja do Congo, o que muito prejudicava o reino lusitano.¹²⁴

É neste ponto da contenda que chegamos, mais uma vez, à *Memória do que passei com Sua Santidade sobre haver de prover as novas Cristandades dos ministros necessários*, o arrazoado endereçado a D. João IV com as impressões e possíveis desdobramentos que o Pe. Nuno da Cunha previa para as discordâncias vigentes. Como vimos, tal memória foi escrita após a audiência que o religioso teve com o Papa Inocêncio X e os cardeais da *Propaganda Fide* para tratar destes assuntos.

Conforme expusemos anteriormente, cremos que esse momento é extremamente significativo quando se trata de compreender os desdobramentos no campo missionário das dificuldades e sobressaltos que marcaram o relacionamento entre Portugal e a Santa Sé após a Restauração. A *Memória* em questão é o primeiro escrito que, de maneira cuidadosa, problematiza a situação missionária no período a partir não apenas dos interesses e direitos defendidos por Portugal nessa matéria mas, principalmente, da grande novidade que o empenho da Santa Sé em coordenar a dinâmica missionária representava para Portugal. A importância do escrito, no entanto, não se resume a desnudar a proeminência que a dimensão missionária ganharia a partir de então no debate entre os dois lados envolvidos. Trata-se do momento em que a existência de um conflito é, de fato, anunciada. Afirmando que o ofício de “prover de Ministros, e pregadores do Evangelho a todas as partes do mundo” é próprio do “Vigário de Cristo”, Inocêncio X esclarecia que não era “seu intento mandar Ministros pouco confidentes, ou quebrantar sem causa os privilégios e graças que a mesma Sé Apostólica para o dito efeito concedeu aos mesmos Senhores Reis de Portugal”.¹²⁵ No entanto, tais concessões não significavam que havia desligado de si “o poder espiritual de prover a salvação das almas quando lhe parecesse conveniente [...]”.¹²⁶ Reafirmando serem os Sumos Pontífices os representantes originários da missão evangelizadora no plano terrestre, o Papa teria, nessa esteira, alertado o Pe. Nuno da Cunha: o monarca não deveria tentar impedir o envio de missionários por parte da Santa Sé, que cuidaria para que eles fossem “confidentes” de Portugal. Ao contrário, possíveis barreiras seriam vigorosamente combatidas: “usando de seu poder [o Papa] os mandaria por todas as vias a todas as partes e os que lhe parecesse”.¹²⁷

¹²⁴ “Carta do Padre Nuno da Cunha a Sua Santidade”, agosto de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.196-197.

¹²⁵ Eduardo Brazão. *A Restauração*. Op. Cit., p.304-305.

¹²⁶ *Ibidem*, p.304.

¹²⁷ *Ibidem*, p.305-306.

Segundo António da Silva Rêgo, imediatamente após ser instituída em 1622, a *Propaganda Fide* teria assumido a direção “de todo o esforço missionário” que se pretendia articular na Cúria Romana, constatando que Portugal não conseguia suprir com missionários suficientes todas as vastíssimas áreas de seu Império. “Colaborar” com o padroado português ou “retirar” as prerrogativas de Portugal não teriam sido alternativas consideradas viáveis pela Congregação romana no início. A primeira mancharia o prestígio de uma Congregação papal e, a segunda, desencadearia “gravíssimos inconvenientes”.¹²⁸ Optou, de acordo com o autor, por tentar restringir tais prerrogativas, postura que precisaria contar, conforme previam, com o consentimento da Coroa portuguesa. Tal premissa não foi bem acolhida e de maneira alguma facilitada por D. João IV e por aqueles que, em serviço, o representavam. Contando ou não com a anuência de Portugal para levar adiante as incumbências que lhe cabiam, Silva Rego afirma que a Congregação apostólica não mediria esforços para alcançá-las: “queria e havia de o fazer, com o consentimento de Portugal, podendo ser, à margem desse consentimento, se ele o recusasse, e até contra tal consentimento, se preciso fosse”.¹²⁹ Cremos que esta postura assertiva da *Propaganda Fide*, declaratória da incontornável procura pela realização daqueles que seriam seus deveres, está plenamente anunciada já neste momento da *Memória* escrita pelo Pe. Nuno da Cunha a D. João IV.

Por outro lado, o escrito do Pe. Nuno da Cunha traz outro ponto decisivo para o debate jurídico que se consolidará no decorrer da segunda metade do século XVII entre Portugal e a Santa Sé. Inocêncio X teria afirmado não haver qualquer interesse em “quebrantar” os “privilégios e graças” espirituais concedidos por alguns de seus antecessores aos monarcas portugueses. Os lados envolvidos no debate que se travará nas décadas seguintes – polarização que ficará clara na argumentação elaborada por D. Luís de Sousa, durante sua embaixada em Roma – trarão leituras distintas acerca da natureza do padroado: trata-se, para a Santa Sé, de privilégios anteriormente conferidos e que, enquanto tais, poderiam ser revogados pela autoridade presentemente representante dos autores de tais outorgas; contrariamente, para Portugal, eram claramente direitos; *ius*, conforme o termo correntemente utilizado nas bulas, os quais, uma vez atribuídos, não poderiam ser retirados por vontades ou interesses arbitrários.¹³⁰

¹²⁸ António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.34.

¹²⁹ *Ibidem*, p.35.

¹³⁰ António da Silva Rêgo não se furta a apontar direções fundamentadas para a referida polêmica. Apoiando-se na definição de padroado presente no Código de Direito Canônico, transcreve o cânon 1448: “suma de privilégios, e de alguns encargos que por concessão da Igreja competem aos fundadores católicos de igrejas, capelas, ou benefícios, assim como a seus sucessores”. Em sua interpretação, claro estava que o padroado era um “privilégio oneroso” e, enquanto tal e contrariamente aos privilégios gratuitos, a Santa Sé não podia derogá-los

De qualquer forma, o que a Santa Sé expõe perante Portugal pela primeira vez de forma tão clara é que não abrirá mão de levar adiante sua política de evangelização dos povos. Política esta que, neste momento, começava a definir seus alicerces de maneira ainda muito embrionária mas fundamentada em relações e memórias que lhe forneciam retratos favoráveis acerca das realidades missionárias em distintos territórios. Estas, por sua vez, eram fundamentais nas justificativas elaboradas como forma de legitimar a atuação *Propaganda Fide*. Não podemos deixar de lembrar aqui o aparente constrangimento que a lista “das partes em que faltavam pregadores do Evangelho” apresentada pelo cardeal Luigi Capponi causou ao Pe. Nuno da Cunha na mesma audiência com o Papa Inocêncio X. A relação ia de Cabo Verde, passava pela Guiné, Angola, Congo, Serra Leoa, alcançava Moçambique e as extensas áreas da Índia que não contavam com a presença dos portugueses, chegando nas regiões do extremo Oriente como Bengala, China, Tonquim, Cochinchina, Japão.¹³¹ A Santa Sé achava-se, nessa altura, não apenas decidida a levar adiante seu esforço missionário mas muito bem informada, com mapeamentos que lhe garantiam certa estabilidade para planejar os próximos passos, elencar suas zonas de intervenção, e justificá-las mediante aqueles que eventualmente apresentassem qualquer questionamento.

Por seu turno, como vimos, diante dos propósitos e alertas tão claramente anunciados pela Santa Sé, o Pe. Nuno da Cunha não demorou em propor a D. João IV a maneira como Portugal deveria reagir a esse novo cenário. No tocante à eleição de missionários estrangeiros que seriam enviados a territórios portugueses pelo Sumo Pontífice e pela *Propaganda Fide*, o jesuíta elencara em sua *Memória* duas condições por ele apresentadas a Inocêncio X, e propunha que o monarca apresentasse uma terceira: 1. que os missionários escolhidos deveriam ser “confidentes” do Pe. Nuno da Cunha ou de quem ocupasse seu lugar em Roma; 2. que deveriam partir para seus territórios de destino necessariamente do porto de Lisboa; 3. que eles não responderiam a Roma nem a *Propaganda Fide*, mas sim que ficassem sujeitos e respondessem “aos superiores imediatos e dependentes de Sua Magestade”.¹³²

Vemos, já a partir deste momento, um esforço claro por parte da Coroa portuguesa direcionado a, em alguma medida, controlar as mudanças trazidas por esse novo cenário. Se, conforme reconhecia o Pe. Nuno da Cunha, “a falta de ministros, e não poder Portugal prover

por tratar-se de “um contrato bilateral”. Conclui afirmando que bastava “uma leitura superficial das bulas para nos fazer ver que o padroado do Oriente foi, na realidade, concedido a título oneroso”. Cf. António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.23-26.

¹³¹ “Memória do que passei com Sua Santidade sobre haver de prover as novas Cristandades dos ministros necessários”, 1648. Apud. Eduardo Brazão. *A Restauração...*, Op. Cit., p.310-311.

¹³² *Ibidem*, p.306 e p.311.

a todos, parece se não pode negar”, era preciso impor limites e criar condições para o envio de missionários estrangeiros, cuidando para que a coordenação do trabalho missionário não fosse de todo perdida em algumas regiões. Nos parece acertado afirmar que a *Memória* em questão permite entrever um claro momento de tomada de posições. O posicionamento da Santa Sé não deixa dúvidas de que ela não abriria mão de levar adiante sua política de evangelização dos povos. Por seu lado, as três condições enumeradas acima procuram responder a essa postura do Papado e ao fortalecimento de uma Congregação apostólica gestada precisamente para coordenar o esforço evangelizador mundial. Elas serão, como veremos, a base da política de reação de Portugal a esse novo contexto.

NOVAS POLÍTICAS DE EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS

A PREOCUPAÇÃO VOLTADA PARA estabelecer os termos dessa intervenção papal nos territórios portugueses era objeto da atenção daqueles que cercavam o monarca também em Lisboa. Uma consulta do Conselho Ultramarino que discorreu sobre alguns dos termos do acordo de Paz negociado por Salvador Correia de Sá com o rei do Congo em março de 1648 propunha, dentre outras sugestões, a reelaboração de seu segundo ponto, o qual tratava justamente da comunicação dos missionários capuchinhos estrangeiros residentes naquele Reino com Roma. Ao lado de artigos que procuravam garantir a fidelidade política e militar de D. Garcia II para com Portugal e D. João IV, e de benefícios econômicos que seriam assegurados aos mercadores portugueses, o segundo ponto do acordo determinava “que a comunicação dos padres capuchinhos, que moram em Congo com Roma, seja por Portugal e Angola”.¹³³ Considerando tais pontos, em julho de 1651, os conselheiros ultramarinos foram favoráveis à confirmação “dos capítulos das pazes” com o rei do Congo mediante a “moderação e reforma de alguns artigos”. As ponderações acerca dos capuchinhos que missionavam no Congo não lhes pareceram, àquela altura, suficientes. Pormenorizando o trecho relativo à comunicação e passagem dos religiosos de Roma para o Congo – “sua viagem para ele seja por este Reino de Portugal em direitura ao de Angola” – acrescentaram que os capuchinhos que para lá seguissem não fossem castelhanos, “nem naturais de reinos e estados sujeitos a Castela, nem filhos das províncias deles”.¹³⁴

¹³³ “Artigos da Paz concedida pelo governador de Angola Salvador Correia de Sá Benevides ao rei do Congo D. Garcia Afonso II”, março de 1649. In: Visconde de Paiva Manso. *História do Congo*. Lisboa: Typographia da Academia, 1877, p.200-201.

¹³⁴ “Consulta do Conselho Ultramarino sobre as pazes com o rei do Congo”, julho de 1651. In: Visconde de Paiva Manso. *História do Congo...*, Op. Cit., p.230-231.

Um escrito sobre a conduta e as prerrogativas da *Propaganda Fide* muito provavelmente redigido na primeira metade da década de 1650 aclara os desdobramentos das primeiras tratativas ajustadas entre Portugal e a Santa Sé, e nos fornece novos elementos para perceber a leitura que se construía no reino sobre os eventos que estamos aqui tratando.

Associando seu nome, “Propaganda”, ao propósito que teria motivado sua criação, “dilatara a fé entre os gentios e mouros”, o autor destes *Apontamentos* passa a discorrer sobre os danos oriundos dos instrumentos e mecanismos adotados pela instituição para alcançar seus objetivos: o envio de missionários e a nomeação de bispos para algumas regiões.¹³⁵ Quanto aos primeiros, o que ocorria, segundo o autor, era que os religiosos “que não gostam de viver nos mosteiros” acabam se oferecendo para as missões com o intuito maior de se livrarem dessa condição, motivação esta que acabava por comprometer “o fruto” esperado do trabalho missionário. Somava-se a isso o fato de que a *Propaganda Fide* isentava os clérigos da jurisdição dos bispos e os missionários de seus superiores, ficando estes sujeitos apenas a um clérigo ou religioso que um dos cardeais da instituição, responsável por determinada circunscrição eclesiástica, nomeava com a aprovação dos demais. Tais condutas, segundo o autor, comprometiam os frutos da missão evangelizadora: “e este [religioso nomeado pela *Propaganda Fide*] os governa no espiritual e temporal de maneira que os pode mudar e mandar de uma parte para outra daquelas missões quando e como lhe parecer e este tal é imediato a mesma Congregação de Propaganda sem reconhecer, prelado algum outro, ainda que será Bispo ou Arcebispo, ou ainda que será Provincial da Religião, que o missionário professa, e por esta razão vários religiosos que como a experiência tem mostrado não são dos mais reformados, se oferecem per missionários da Propaganda pera ficar livres da sujeição de seus Prelados”.¹³⁶ O envio de bispos, por sua vez, se dava de duas maneiras: ou eram remetidos nesta condição para alguma cidade ou região de alguma província, ou com o título de vigários apostólicos sem diocese ou bispado certo, mas gozando de pleno “poder e jurisdição espiritual de Bispos e vigários de Sua Santidade”.¹³⁷

Rememorando episódios recentes de envio de missionários “confidentes de Castela”, como os capuchinhos que seguiram para o Congo e os teatinos e carmelitas descalços que foram para a Índia via Pérsia, o autor dos *Apontamentos* ressalta os desdobramentos positivos da reação portuguesa. Lembra que o Pe. Nuno da Cunha impediu a ida de um arcebispo e dois bispos para o Congo, e o governador D. Felipe Mascarenhas “reteve naquele Estado” os

¹³⁵ “*Apontamentos sobre a Propaganda Fide*”. Torre do Tombo, fundo Armário Jesuítico, livro 17, fl.6.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

religiosos que ali chegaram.¹³⁸ É neste momento do escrito que as três condições propostas pelo Pe. Nuno da Cunha para a aceitação de missionários estrangeiros nos territórios portugueses são recuperadas e apresentadas como exemplos da força portuguesa nas negociações, a qual, sabemos, não correspondem aos escassos artifícios que o reino lusitano contava, naquela ocasião, para colocar entraves à atuação da *Propaganda Fide*. O autor afirma que as condições alcançadas pelo jesuíta seriam resultado dos embargos impostos por Portugal na defesa de seus direitos aos quais a Santa Sé teria se submetido diante de uma situação que lhe seria incontornável:

“Vendo a Congregação de Propaganda que contra vontade de Sua Mgde. não poderia conseguir efeito [...] tratou a Congregação por meio do cardeal d’Este, com o Pe. Nuno da Cunha que desse el-rei licença, e pela ordem que o Pe. tinha de Sua Mgde. o consentiu com três condições como consta da carta de Sua Mgde. para o mesmo Pe. [...]”¹³⁹

Ressalta ainda que as três condições já conhecidas se restringiam apenas aos missionários estrangeiros e não eram aplicáveis para o caso dos bispos, mesmo que nomeados com o título de vigários apostólicos.

No tocante a estes, o autor dos *Apontamentos* afirma que a Santa Sé estava infringindo a negativa dada por Portugal para seu envio e apresenta três questões:

“1^a. se convém que se dê licença para irem missionários ou sejam clérigos ou religiosos, sem alguma das três condições que Sua Mgde. dizem aprovou; 2^a. se convém dar-se consentimento a irem Bispos com títulos de vigários apostólicos; 3^a. se convém irem religiosos com este mesmo título, e ainda que tenham as condições requisitas por S. Mgde se estes vigários apostólicos não forem vassalos de S. Mgde”¹⁴⁰

Nesse momento, todas as justificativas já adotadas para legitimar a posição de Portugal são recuperadas e acabam reafirmando os termos alcançados anteriormente pelo Pe. Nuno da Cunha durante sua residência em Roma. Lembrando os privilégios que os Sumos Pontífices concederam aos reis de Portugal e tudo o que sobre esta matéria estava disposto nos Concílios e Cânones sagrados, alegou que tais prerrogativas não poderiam ser retiradas de Portugal sem

¹³⁸ Ibidem, fl.6v.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem, fl.7.

razão “justificada e notória”, e que tirar-lhe o direito de apresentar bispos, especialmente em tempo de guerra, seria “contra o bem do Reino, paz, e conservação dele”, especialmente indo “com pretexto de religião estrangeiros às conquistas”.¹⁴¹ Sobre a permissão da passagem de vigários apostólicos para as conquistas lusitanas, permanece a negativa: além das perturbações e danos já previstos pelo fato de eles não serem conhecidos nem dependentes do monarca, “ficam causando outro dano maior para o Reino porque com isto quer Sua Santidade descarregar-se do escrúpulo dando Bispos que façam as funções dos Bispos e não os dar à apresentação de Sua Mgde. com que se impôs-se.”¹⁴²

Contemporâneo ou, muito provavelmente, um pouco posterior aos *Apontamentos*, um *Memorial* também anônimo reforçava o quão prejudicial para Portugal estavam sendo os recursos utilizados pela *Propaganda Fide* em sua busca para conhecer a situação missionária em distintos territórios visando dar andamento ao seu impulso evangelizador. O texto demonstra a plena lucidez do autor com relação à política proativa da Congregação apostólica e as implicações que essa concorrência, cujo foco central convergia para questões espirituais, gerava para a seguridade do reino. Enquanto a preocupação do autor dos *Apontamentos* parece ter se concentrado em reafirmar os pontos defendidos pelo Pe. Nuno da Cunha ratificando as três condições impostas por Portugal para a passagem de missionários estrangeiros, o *Memorial* em questão expõe, de maneira franca, o quão inapropriados estavam sendo os dispositivos utilizados pela *Propaganda Fide* para alcançar seus objetivos – nesse momento, em especial, a busca pelo reconhecimento de sua autoridade pelo clero regular e um contingente de novos missionários que atuariam sob sua tutela direta – e os benefícios que Castela conseguia extrair desses impasses.

Lembrando que seu nome original teria sido “Congregação de Propaganda Fide per clericos saeculares”, e que a instituição fora criada para dilatar e conservar a fé cristã entre “hereges cismáticos, ou cristãos que vivem sujeitos à Príncipes e Senhores infiéis, ou sejam hereges, ou turcos, ou mouros, e outras nações de infiéis”, o autor do *Memorial* sublinha que muito rapidamente a Congregação apostólica teria percebido que os clérigos seculares não seriam suficientes para “obra tão santa”, “e dilatada por tantas partes”, estendendo seus cuidados também “às terras meramente de gentios”.¹⁴³

¹⁴¹ Ibidem, fl. 7-7v.

¹⁴² Ibidem, fl. 7v.

¹⁴³ “*Memorial sobre os missionários que a Congregação de Propaganda Fide instituída pelo Sumo Pontífice em Roma para atender a conservação, e dilatação da fé manda entre fiéis, e infiéis*”. Torre do Tombo, fundo Armário Jesuítico, livro 17, fl. 01.

Passados vinte anos de sua instituição, o autor afirma estar claro que apenas com os missionários que se ofereciam para evangelizar em seu nome a Congregação apostólica não alcançaria os desígnios a ela previstos pelo Papa Gregório XV em 1622. Segundo ele, “a maior parte da glória das missões, e frutos delas nas terras dos gentios onde de novo se planta a fé, era das cristandades que cultivavam as Religiões” [...] “mandados por seus superiores, e ordem dos senhores reis de Portugal a suas conquistas entre os quais ouve tantos, e tão gloriosos mártires, e varões insignes”.¹⁴⁴ Teria sido em função destes resultados, aos olhos da Santa Sé muito aquém do esperado, e do fato de os religiosos mais zelosos preferirem “a obediência de seus prelados” do que a sujeição “a Religiosos d’outra religião, ou a hum clérigo secular que a Congregação faz cabeça da missão”, que a *Propaganda Fide*, com o aval do Sumo Pontífice, teria tomado três medidas:

“Primeira que concedesse aos missionários da mesma Congregação todos os privilégios que para o fruto das almas tem as Religiões, e inda alguns mais. Segundo que para obrigar aos Religiosos serem missionários da Congregação revogasse nas partes donde os houvesse todos os privilégios das Religiões. Terceira que tirasse da obediência dos Bispos os clérigos e de seus Prelados a todos os Religiosos que fossem missionários da dita Congregação, e os sujeitasse imediatamente a ela, ou ao superior clérigo, ou Religioso que a Congregação nas ditas partes nomeasse de maneira que este superior os governasse sem dependência de alguma outra pessoa, ou superior ainda que fosse supremo da mesma Religião, ou Bispo daquela Diocesi”.¹⁴⁵

O autor do *Memorial* defendia que a *Propaganda Fide* passou a utilizar como estratégia de fortalecimento uma política que associava medidas autoritárias e que enfraqueciam e desprivilegiavam a estrutura das ordens regulares atuantes em diferentes territórios e conquistas. Desqualificando as ordens religiosas e concedendo privilégios aos missionários que aceitassem exercer seu ministério em nome da Congregação apostólica, os cardeais, com a anuência do Papa, buscavam esvaziar as competências e prerrogativas espirituais de Bispos e Prelados.

O que nos parece é que a preocupação maior dos cardeais era em relação aos missionários jesuítas. A autonomia da ordem e seu envolvimento com assuntos da monarquia portuguesa que extrapolavam o foro religioso e missionário preocupava, sobretudo, nessa

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem, fl.01v.

conjuntura, a Santa Sé. O próprio autor do “Memorial” conta que Inocêncio X teria enviado ordem para a oitava Congregação Geral da Companhia, com instruções para que fosse discutido em seu âmbito a obrigatoriedade do geral e dos padres da ordem de não mandarem “seus Religiosos senão por ordem da mesma Congregação de Propaganda”. A resposta que teria sido enviada por escrito a Inocêncio X afirmava que os religiosos da Companhia estavam prontos para se dirigirem a quaisquer missões, por mais arriscadas que pudessem ser, “porém que isso havia de ser por ordem, e vivendo debaixo da obediência de seus Prelados, onde quer que estivessem, e que ficar isentos dessa obediência, e subordinação era destruir seu instituto, e observância o que S. Snde. não devia permitir”. O Sumo Pontífice parece ter se conformado com esta oposição da Companhia: “[...] e o Papa, vendo esta resposta sete vezes como ele mesmo disse, a aprovou”.¹⁴⁶

No entanto, a Santa Sé aparenta não ter desistido de encontrar caminhos que viabilizassem à *Propaganda Fide* obter meios de exercer algum controle sobre os missionários em atividade e de aumentar o contingente daqueles que ficariam sob sua tutela. Em julho de 1647, uma carta do geral da Companhia de Jesus aos padres Provinciais da Ordem expunha o claro intento da Santa Sé de subordiná-la à Congregação apostólica, ampliando assim a ascendência papal na condução da evangelização levada adiante por seus missionários. A carta informava que um decreto da *Propaganda Fide* incorporava os missionários jesuítas “como ministros e membros seus” para que “mais unidos com o Vigário de Cristo”, os benefícios alcançados pelo trabalho missionário “se reduzam à cabeça, e princípio de onde saem as graças e privilégios” concedidos pela Santa Sé à Companhia.¹⁴⁷

O desafio de reunir religiosos que atuassem sob sua tutela – um dos dois maiores entraves, conforme já anunciado anteriormente, ao pleno desenvolvimento da Igreja

¹⁴⁶ Ibidem, fl.02. A oitava Congregação Geral da Ordem foi realizada em 1645, e elegeu o jesuíta Vicente Carafa como geral da Companhia, que foi sucedido por Francisco Piccolomini após sua morte, em junho de 1649. Cf. Henrique Rosa, S.J. *Os jesuítas, de sua origem aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1954, p.188-191.

¹⁴⁷ O geral da Companhia solicitou que os padres provinciais, assim que recebessem sua carta e o respectivo decreto, lessem publicamente a todos os religiosos da ordem tais orientações e que, por instruções do Prefeito da *Propaganda Fide*, o conteúdo do decreto não deveria ser informado a qualquer outra pessoa que não pertencesse à Companhia. Conclui afirmando que seus religiosos deveriam se conformar com o “decreto, direção e instruções” que a Congregação apostólica “julgar serem mais convenientes para o serviço de Deus N. Senhor e bem das almas”. No final de sua carta incentivava os missionários da Ordem a encaminhar-lhe, em duas vias, os catecismos, vocabulários, dicionários e “artes de estudar a língua” que tenham sido escritos pelos jesuítas pois era intenção da mesma Congregação “estampar” o maior número possível destes materiais “para maior ajuda de ministros do Evangelho”. Como veremos mais adiante, o intento dos cardeais da *Propaganda Fide* em submeter as ordens regulares, e particularmente a Companhia de Jesus, à sua rigorosa obediência será aguçado no final da década de 1670 trazendo grande preocupação para os interesses portugueses. Cf. “Carta do Geral da Companhia de Jesus acerca das missões da Propaganda”, 03 de julho de 1647. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.31-33.

missionária romana – começou a ser paulatinamente solucionado a partir desta década de 1650. A aproximação com religiosos franceses pouco a pouco se mostraria um caminho viável para a *Propaganda Fide* que passaria a obter missionários e religiosos em número considerável para progressivamente demarcar e expandir sua jurisdição espiritual para distintas regiões do planeta. Já mencionamos anteriormente que o recurso à fundação de missões francesas e italianas em territórios da África e da Ásia foi, na visão de Charles R. Boxer, um dos caminhos pelos quais a Santa Sé passou a atuar, conquistando o controle do empreendimento missionário em algumas regiões.¹⁴⁸

A respeito da aproximação com os religiosos franceses, João Paulo Oliveira e Costa ressalta que ela foi viabilizada em virtude da união de interesses que havia dos dois lados, e que a atuação do jesuíta Alexandre Rhodes teria sido o ponto dinamizador central dessa ligação. Destacando que a França era o outro estado católico com reais interesses ultramarinos no período, o autor afirma que a ligação com a Santa Sé ganhou força em meados do século XVII e, a partir de então, a *Propaganda Fide*, em certa medida, teria ganhado contornos de “*Patronage da monarquia gaulesa*”.¹⁴⁹

Da mesma forma, António da Silva Rêgo destaca o papel central do Pe. Alexandre Rhodes na relação que se firmaria entre a França e a Santa Sé, conferindo a ele o lugar de responsável por ter conseguido “acender uma faúlha”, que não tardaria a se transformar em “incêndio”, no clero francês.¹⁵⁰ As viagens e relatos do jesuíta teriam motivado os religiosos franceses a se aventurarem no labor missionário. O caminho mais rápido e eficaz para fazê-lo, segundo o autor, seria o de “se colocar incondicionalmente às ordens da Santa Sé”.¹⁵¹ Imbuído de um “espírito verdadeiramente imperial”, Luís XIV teria incentivado e apoiado o

¹⁴⁸ Charles R. Boxer. *O Império marítimo português...*, Op. Cit., p.249.

¹⁴⁹ João Paulo Oliveira e Costa. “A diáspora missionária”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p.296. O autor ressalta que a ida a Roma do jesuíta francês Alexandre Rhodes para solicitar o envio de bispos para a Indochina teria sido decisiva para o conseqüente envolvimento do clero francês no esforço missionário em territórios da Ásia. O jesuíta, “um veterano das missões lusas do Extremo Oriente”, teria passado a defender entusiasticamente os interesses da *Propaganda Fide* pouco tempo depois de sua estada em Roma.

¹⁵⁰ António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.37.

¹⁵¹ *Ibidem*. Foi no seio deste movimento que seria criada a *Société des Missions Étrangères de Paris*, em 1658. Essa Sociedade se distinguiria por ser a primeira associação missionária que não pretendia se constituir como uma ordem religiosa mas sim como uma sociedade de sacerdotes seculares que se dedicariam estritamente à evangelização. Aí se formariam os religiosos que futuramente seriam os professores dos candidatos nativos que pretendessem se dedicar ao trabalho missionário. Cf. João Paulo Oliveira e Costa. “A diáspora missionária”. Op. Cit., p.297.

promissor movimento missionário francês pois via nesse impulso um caminho auspicioso para a expansão francesa no Oriente.¹⁵²

Antônio Manuel Martins do Vale destaca que a presença do jesuíta francês Alexandre Rhodes em Roma desde junho de 1649 deu lugar a uma confluência de interesses entre as intenções do missionário e os desígnios da *Propaganda Fide* de nomear vigários apostólicos para territórios do Oriente que não estivessem sob o real domínio das Coroas ibéricas. Tendo participado como procurador da Província do Japão na Congregação Geral da Companhia que se deu em Roma no final de 1649, Rhodes, na condição também de emissário dos jesuítas do Japão e da China para tratar das necessidades daquelas missões e muito provavelmente da nomeação de bispos para as dioceses de Macau e Funay, achava-se profundamente preocupado com o estado da cristandade do Tonquim e da Cochinchina, territórios nos quais o jesuíta vinha se dedicando ao labor missionário já há alguns anos. Chegando a Roma, e ganhando ciência dos entraves que se colocavam para que tais nomeações fossem feitas com agilidade e em conformidade com o padroado português – em função do impasse que se instaurara entre a Santa Sé e Portugal em torno da nomeação dos bispos para as dioceses vacantes – , o missionário teria percebido que a via mais segura para alcançar os cuidados espirituais que julgava necessário ao Tonquim e Cochinchina seria “aquiescer às ideias dos propagandistas”.¹⁵³ Seu escrito *Annamitica ecclesiae*, analisado pela *Propaganda Fide* em 4 de julho de 1651, mostrava perfeita sintonia com os ideais da Congregação, defendendo o envio imediato de bispos que se dedicariam à formação de um corpo eclesiástico local, uma vez que mostrava-se impossível suprir apenas com religiosos europeus a necessidade real que determinados territórios tinham de missionários. O plano elaborado por Rhodes em conjunto com os cardeais da *Propaganda Fide* para suprir a necessidade destes territórios de ministros eclesiásticos não foi aprovado por Inocêncio X. Porém, em Paris, onde chegou em janeiro de 1653, os planos do missionário francês teriam sido muito bem acolhidos por alguns religiosos da cidade, e em especial pelos cônegos e abades da *Compagnie du Saint-Sacrement*. Através especialmente do nuncio Nicolo Bagno, Roma passa a ser informada da existência de um

¹⁵² Vale pontuar que Antônio da Silva Rêgo entende a política de nomeação e envio de vigários apostólicos para distintas regiões, especialmente na África e Ásia, quase como uma aquiescência de Roma ao “plano”, “vasto” e “arrojado”, dos religiosos franceses – particularmente de François Pallu – que não teriam aberto mão de seus intentos mesmo diante de uma certa “apatia” inicial de Roma. O autor afirma que a Santa Sé “se deixou levar nesta matéria pelo *élan* francês”, e que a iniciativa “certamente, não lhe pertence”. Cf. Antônio da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.37-38.

¹⁵³ Antônio Manuel Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*. Op. Cit., p.49-53.

grupo de sacerdotes seculares franceses dispostos ao exercício do ministério no Tonquim e Cochinchina, os quais possuíam os recursos financeiros necessários para a jornada.¹⁵⁴

Para Giovanni Pizzorusso, a “forte presença de missionários franceses” que alcançaram o Extremo Oriente nesse momento foi também resultado “de uma política conjunta entre a Propaganda e Luís XIV através do *Séminaire des Missions Étrangères de Paris* (fundado oficialmente em 1663 mas ativo de fato já antes) que enviou muitos de seus missionários seculares à Cochinchina e ao Tonquim”.¹⁵⁵ O autor observa que a presença missionária francesa nesses territórios era subvencionada por Luís XIV e se atrelava aos interesses da monarquia francesa de expandir sua influência ao Sião e à Indochina. Estava, portanto, “ligada a um projeto colonial e aos interesses comerciais de influentes e ricos devotos que sustentavam o *Séminaire des Missions Étrangères* e que reivindicavam o direito de se expandir ao Oriente onde o débil Portugal não podia mais eficazmente controlar a situação”.¹⁵⁶

Nesse cenário, na segunda metade da década de 1650, algumas resoluções importantes tiveram lugar. Se em 1622 a *Propaganda Fide* solicitava ao núncio da Espanha e ao coletor apostólico de Portugal que respeitassem “uma imagem geográfica quinhentista” com o mundo extra-europeu dividido entre as duas potências ibéricas, em 1655 foi sugerido, em uma reunião da *Congregazione Particolare*, que à divisão do mundo com a qual aparentemente a Santa Sé tinha se conformado fosse somada uma nova área formada com regiões do extremo Oriente. A proposta previa que os territórios da China, Japão, Tonquim, Cochinchina e Coreia fossem

¹⁵⁴ Ibidem, p.54-55. António Manuel Martins do Vale lembra que nos primeiros séculos da expansão europeia o ideal missionário que aflorara na Península ibérica não se fizera presente na França. Atribuindo seu amadurecimento no século XVII a ação de organismos propriamente católicos – como eram, por exemplo, a *Compagnie du Saint-Sacrement* e, posteriormente, o *Séminaire des Missions Étrangères de Paris* – o autor lembra que “a França de Luís XIV estava aberta a todas as iniciativas que contribuíssem para a maior glória da monarquia e, numa época de grandes rivalidades coloniais, o alargamento da influência francesa para o Oriente só poderia trazer benefícios à Coroa”. Já António da Silva Rêgo afirma que o entusiasmo de Luís XIV com as missões francesas era tamanho que o monarca não teria hesitado em fornecer uma renda anual vitalícia de 1.000 libras aos vigários apostólicos, a qual teria passado para 3.000 libras pouco tempo depois. O autor afirma que a *Société des Missions Étrangères* também era patrocinada pelo rei, e que a Santa Sé teria sido informada, na altura em que se pretendia a nomeação dos primeiros vigários apostólicos, “que eles se saberiam sustentar, com o auxílio da França”. Cf. respectivamente António Manuel Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*. Op. Cit., p.55-56; e António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.40.

¹⁵⁵ Giovanni Pizzorusso. “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari...”, Op. Cit., p.7. Tradução livre. No original: “In Estremo Oriente si formò, accanto al nucleo di missionari portoghesi fedeli alla Corona, una forte presenza di missionari francesi che arrivarono a seguito di una politica congiunta tra Propaganda e Luigi XIV attraverso il *Séminaire des Missions Étrangères di Parigi* (fondato ufficialmente nel 1663 ma attivo di fatto già in precedenza) che inviò molti suoi missionari secolari in Cocinchina e in Tonchino”.

¹⁵⁶ Ibidem, p.8. Tradução livre. No original: “Infatti la cospicua presenza missionaria francese sovvenzionata da Luigi XIV era legata a un progetto coloniale e agli interesse commerciali degli influenti e ricchi devoti che sostenevano il *Séminaire des Missions Étrangères* e che rivendicavano il diritto di espandersi in Oriente dove il debole Portogallo non poteva più efficacemente controllare la situazione”.

separados da jurisdição de Portugal e de suas colônias, formando uma circunscrição geográfica independente, medida que deixava transparecer as reais intenções da Santa Sé de não reconhecer mais a Ásia inteira como um vasto espaço sujeito aos portugueses.¹⁵⁷

Cerca de três anos depois, em 17 de agosto de 1658, foram nomeados os primeiros vigários apostólicos para territórios do Extremo Oriente: para as missões do Tonquim seguiu François Pallu, e Pedro de la Motte Lambert foi nomeado para a Cochinchina. O trabalho de evangelização destes religiosos deveria se estender também para as regiões vizinhas. A fundação da *Société des Missions Étrangères* teria sido realizada por François Pallu antes de sua partida para a Ásia, o que se deu em 1662, ao lado de outros missionários franceses. Pedro de la Motte Lambert e outros religiosos que o acompanharam deixaram a França em 1660. Os dois grupos demoraram cerca de dois anos para alcançar o Sião, região que se transformaria numa espécie de base principal de apoio e dispersão do trabalho dos religiosos sob tutela da *Propaganda Fide*.¹⁵⁸ No mesmo ano de 1660, Ignace Cotolendi foi enviado como vigário apostólico de Nanquim. A Índia também não ficou de fora dos interesses e tentativas por parte da Congregação apostólica de estabelecer canais de influência na região. Em 1663, Alexandre Parampali foi nomeado vigário apostólico do Malabar e já na década de 1670, Tomé de Castro foi indicado como tal para o Canará.¹⁵⁹

As *Instruções* dadas em 1659 pela *Propaganda Fide* aos vigários apostólicos que partiram para a Cochinchina, Tonquim e China são profundamente reveladoras. Com elas podemos perceber a base de algumas das diretrizes gerais que pautariam a política e o funcionamento da Congregação apostólica. Logo de início, as *Instruções* demonstram a grande preocupação dos cardeais em conseguir estabelecer uma rede de comunicação com os missionários franceses atuantes nestas regiões, bem como com representantes fieis destes religiosos na França. Estabelecem que o núncio apostólico faria o papel de intermediador dos vigários com a *Propaganda Fide*, e que estes deveriam indicar àquele o nome dos “candidatos” escolhidos para progressivamente irem se integrando às missões. O núncio, por sua vez, informaria à Congregação apostólica seus “nomes”, “idade” e “dotes”, informações que deveriam constar nas cartas credenciais dos novos missionários, cabendo à *Propaganda Fide* a prerrogativa de ratificar as escolhas realizadas.¹⁶⁰ A Congregação apostólica solicitou

¹⁵⁷ Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana*. Op. Cit., p.190-191.

¹⁵⁸ Cf. António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.38 e Cf. João Paulo Oliveira e Costa. “A diáspora missionária”. Op. Cit., p.297.

¹⁵⁹ João Paulo Oliveira e Costa. “A diáspora missionária”. Op. Cit., p.296.

¹⁶⁰ *Istruzione per i vicari apostolici della Cocincina, del Tonchino e della Cina, 1659*. A versão utilizada é uma tradução feita por Massimo Marcocchi do texto original em latim e originalmente publicada em 1980 no livro

aos vigários apostólicos que estabelecessem “mesmo nas localidades marítimas ou portos, não somente na Europa, mas em toda a Ásia, e sobretudo no litoral de vossas missões” uma rede de comunicação com “homens de confiança” que garantissem a circulação, em segurança, das cartas e demais correspondências trocadas. Da mesma forma, eles deveriam ainda manter “homens sábios e piedosos” em Paris, que cuidassem de seus negócios, quer com a França, quer, por correspondência, com Roma.¹⁶¹ Recomenda, ademais, que os vigários apostólicos encontrassem formas de fazer com que “todos os anos” a França os abastecesse “com subsídios de caráter espiritual e material”. Pedia ainda para ser informada acerca das condições desses subsídios para que, a seu tempo, pudesse “colaborar” com o que fosse necessário aos vigários e ao empreendimento missionário.

Era grande a preocupação da *Propaganda Fide* em conseguir estabelecer uma ligação segura com os vigários apostólicos, garantindo seu conhecimento acerca da situação das missões – seus frutos e necessidades – bem como em garantir a segurança da correspondência destes religiosos com a França. Tal controle, em alguma medida, afirmava sua autoridade sobre as missões e os vigários. A passagem dos novos religiosos às missões ficava condicionada a sua validação. Por outro lado, as conveniências dessa parceria não ficavam, de todo, escondidas. O livre passe para os religiosos franceses – que agradaria tanto a Santa Sé como os interesses de Luís XIV no Oriente – deveria – e muito provavelmente, neste momento, realmente precisava – ser acompanhado dos subsídios necessários às missões. Requeria-se, assim, o suporte anual indispensável para sua manutenção, encargo este que a Congregação apostólica não tinha condições de arcar em seus primórdios.

Outro ponto que se destaca nas *Instruzione* é a preocupação dos cardeais com o sigilo da viagem. Os vigários deveriam esconder “de todos o nome e o objetivo” da missão. A “natureza” e o “itinerário” da viagem teriam que permanecer em segredo e os religiosos deveriam mudar de “nome e pátria” e até seus “indumentos” para que não levantassem quaisquer suspeitas e garantissem, assim, o sigilo da missão e seu consequente sucesso. Tamanha preocupação parecia ter uma única e justificável razão: os portugueses. As

Colonialismo, Cristianesimo e cultura extraeuropee: l'Instruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell'Asia Orientale (1659), pela editora Jaca Book. Aqui utilizamos a versão online disponível em: <<https://www.yumpu.com/it/document/read/15909047/instruzione-ai-missionari-di-propaganda-fide-de-1659>>. Acessada em 20 jun 2017.

¹⁶¹ Uma “tarefa” específica desses procuradores seria a de buscar e analisar novos missionários que posteriormente se uniriam aos vigários depois de serem nomeados pela *Propaganda Fide*. Cf. *Ibidem*, p.1-2. Tradução livre. No original: “Stabilite criteri e modi precisi per una fitta e mutua corrispondenza tra voi e il nunzio, e tra questi, a sua volta, e la Sede Apostolica. Perciò anche nelle località marittime o porti, non solo in Europa ma in tutta l'Asia, e soprattutto sul litorale delle vostre missioni, designate uomini fidati che si prendano a cuore questo incarico e consegnino di persona le vostre lettere nel modo più sicuro possibile”.

recomendações eram claras: “deveis evitar os territórios dos portugueses e aqueles que, por qualquer título, dependem de Portugal; pelo contrário, procurai na medida do possível, nem vos aproximardes deles durante a viagem”.¹⁶² Os cardeais advertiram os vigários apostólicos acerca de suas restrições: eles não tinham qualquer jurisdição sobre Macau e nem sobre os “outros territórios dependentes de Portugal”. No entanto, tinham plena consciência de que este alerta não surtiria qualquer efeito sobre o juízo que Portugal faria desta passagem de missionários franceses para o Extremo Oriente. Na prática, os territórios incluídos na jurisdição destes vigários apostólicos eram territórios que faziam parte das dioceses portuguesas. Pertenciam, pelas prerrogativas espirituais conferidas pelo padroado, à jurisdição de Portugal. Seria natural, pois, que os portugueses, adquirindo informações sobre o que se passava, tentassem impedir ou dificultar a chegada destes religiosos a seus destinos.¹⁶³

Por fim, as *Istruzione* aos vigários apostólicos já contemplavam preocupações que se fortaleceriam, ao longo do tempo, como pontos sensíveis da sistemática de atividade da Igreja missionária romana. Dentre eles, e conforme já mencionamos na *Introdução* deste trabalho, o principal talvez seja a preocupação da *Propaganda Fide* com a formação de um clero nativo nos territórios missionários. Vale, aqui, lembrarmos o trecho:

“A principal razão que levou esta Sagrada Congregação a enviar-vos como bispos nessas regiões foi aquela de promover, com todos os meios, a educação dos jovens do lugar, a fim de capacitá-los para o sacerdócio e de serem por vós consagrados e colocados, em seguida, nas vastas regiões de seus países de origem para que lá cuidem, com todo o empenho e sob a vossa guia, da vida da comunidade cristã”.¹⁶⁴

¹⁶² *Istruzione...*, Op. Cit., p.2. Tradução livre. No original: “Il viaggio per terra, attraverso la Siria e la Mesopotamia, sarà molto più sicuro e più celere per voi che quello attraverso l’Oceano Atlantico e il Capo di Buona Speranza; ma soprattutto dovrete evitare i territori dei Portoghesi e quelli che, a qualsiasi titolo, dipendono dal Portogallo; anzi cercate, per quanto vi sarà possibile, di non avvicinarvi neppure ad essi durante il viaggio”.

¹⁶³ No próximo capítulo veremos, mais paulatinamente, a crescente preocupação de Portugal com a ida de missionários estrangeiros para o Estado da Índia, como este movimento desestabilizou uma relativa harmonia com a Santa Sé no tocante a ida desses religiosos para alguns territórios da costa ocidental africana, e como a Junta das Missões do Reino se posicionou perante o fato.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.3. Tradução livre. No original: “La principale ragione che ha spinto questa Sacra Congregazione a inviarti come vescovi in queste regioni è stata quella di curare con ogni mezzo l’educazione dei giovani del luogo per renderli atti al sacerdozio e conferire loro gli ordini sacri; e collocarli poi nei loro paesi d’origine per quelle vaste regioni affinché li si prendano cura, con tutto il loro impegno e con la vostra guida, della vita della comunità cristiana”. Vale notar que os cardeais insistiram para que os vigários não desprezassem as ocasiões em que pudessem escrever à Congregação apostólica, pedindo especialmente para que os religiosos relatassem em detalhes todas as dificuldades e percalços do itinerário, explicando, também, como os mesmos teriam sido superados. A experiência poderia ter utilidade “a quantos seguirem depois”. Da mesma forma, pediam que a dinâmica missionária e o estado da propagação da fé fossem criteriosamente observados e registrados pelos vigários. Tais preocupações parecem se aliar não apenas aos planos futuros da Congregação, mas igualmente à sua busca por desenvolver um conhecimento geográfico preciso do planeta e da condição do projeto

De fato, a *Propaganda Fide* não abandonará esse objetivo e nos anos vindouros a formação de um clero nativo será, independentemente dos resultados efetivamente alcançados, um dos pilares de sua política.

Como vemos, a Congregação apostólica evidentemente buscava meios de contornar as dificuldades e viabilizar a realização de seus desígnios. Por intermédio de associações que lhe garantissem algum contingente humano e subsídios para o sustento cotidiano das missões, ela não hesitava em prosseguir com a finalidade última de suas ações: coordenar o projeto evangelizador pelo mundo e promover o desenvolvimento de um Império espiritual cristão sob a alçada da Santa Sé.

Pouco antes de 1658 – quando se deu a nomeação dos primeiros vigários apostólicos para algumas regiões do Extremo Oriente – mas já num ambiente marcado por instabilidades, a monarquia portuguesa toma uma das decisões mais significativas desse período no que se refere às condições de sua empresa missionária. Significativa não em virtude de surtir qualquer resultado imediato. Mas, sim, por deixar transparecer o discernimento da Coroa em relação à necessidade de melhor se aparelhar, refinando seus dispositivos e estratégias para enfrentar o cenário dificultoso de então, defendendo suas prerrogativas espirituais e as circunscrições eclesiásticas em seus territórios ultramarinos. Medida que parece demonstrar lucidez acerca da seriedade dos impasses e de sua frágil condição para lidar com a então irredutibilidade da Santa Sé em reconhecer a legitimidade da dinastia de Bragança somada a sua nova postura no que se refere à política de expansão da Cristandade mundial. A Junta das Missões do reino, organismo voltado para organizar e promover a missionação no Império português, deve ser entendida, conforme já indicamos anteriormente, como uma tentativa de Portugal de reagir a essa nova conjuntura.

A consolidação desse novo organismo viria na sequência de uma Junta transitória realizada em Lisboa em 1655 para discutir as condições da liberdade dos índios do Brasil. Os termos alcançados nesta reunião foram condensados na famosa lei de 9 de abril de 1655, que versava sobre a liberdade dos gentios.¹⁶⁵ Fortunato de Almeida também afirma que esta Junta extraordinária foi a responsável pela chamada “lei dos cativeiros”, promulgada em abril de 1655. Presidida pelo Arcebispo de Braga, dela participaram prelados das ordens religiosas que possuíam missões no Estado do Grão-Pará e Maranhão, dentre eles o próprio Pe. Antônio

evangelizador nestas regiões.

¹⁶⁵ Cf. Márcia Eliane Alves de Souza e Mello. *Fé e Império*. Op. Cit., p.60.

Vieira.¹⁶⁶ Findados os trabalhos, a Junta extraordinária fora desfeita. No entanto, em virtude da importância que as questões relativas à propagação da fé em seus territórios ultramarinos alcançaram naquele momento, D. João IV decidiu criar um organismo exclusivamente dedicado a cuidar das missões no ultramar português. Este ficaria conhecido como Junta Geral das Missões, Junta da Propagação da Fé, ou ainda Junta dos Missionários.¹⁶⁷

Para além da consciência da importância da expansão da cristandade e do trabalho de catequização e salvação das almas dos gentios naturais dos territórios colonizados, a criação da Junta das Missões do reino deve ser entendida como o resultado da busca por dispositivos que melhor assegurassem o avanço do empreendimento missionário português, num cenário em que a Coroa precisava reunir argumentos para defender suas prerrogativas espirituais como direitos invioláveis do reino. Não é outro o sentido da apresentação que o procurador das missões, Pedro Fernandes Monteiro, faz da referida Junta ao cardeal Virgínio Orsini na carta de julho de 1661 já mencionada anteriormente. Que provas mais queriam os cardeais do zelo e cuidado que D. João IV dispensava à expansão da cristandade por todo seu Império? A recente criação de um organismo especializado nos assuntos das missões não era prova incontestável das preocupações que moviam o monarca? Estando ele próprio dentre os ministros convocados para participar da Junta “que bem podemos chamar ‘da Propagação da Fé’”, Pedro Fernandes Monteiro podia, com propriedade, afirmar que sua finalidade era tão somente cuidar para que se verificasse o crescimento e sucesso da atividade missionária.¹⁶⁸

Retomando o *Memorial* anônimo anteriormente citado que tratava dos missionários enviados pela *Propaganda Fide*, seu autor defende que os desdobramentos das medidas impostas pela Santa Sé sobre o trabalho missionário nas conquistas de Portugal demonstravam três coisas: “que para as Religiões foi de grandíssimo dano; para o intento do fruto, e salvação das almas foi menos útil, se não prejudicial; para o estado temporal de grandes inconvenientes”.¹⁶⁹ Discorrendo inicialmente sobre os dois primeiros pontos, o autor afirma que a *Propaganda Fide* aceitava como seus missionários todos aqueles que se ofereciam, e que muitos o faziam em virtude de não quererem “estar debaixo da disciplina e observância de seus próprios prelados”. Livres da obrigatoriedade de obedecer seus superiores e de viver conforme as regras de sua Ordem, frequentemente davam “menos exemplo do que pede seu

¹⁶⁶ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., vol.II, p.264

¹⁶⁷ Márcia Eliane Alves de Souza e Mello. Op. Cit., p.60.

¹⁶⁸ Cf. “*Lettera del Sig. Pietro Fernandes Montero al Sig. Card. Virgino Orsini, da Lisbona li 21 lug. 1661 intorno alle missioni d’Angola, e di altri Paesi della conquista del Regno di Portogallo...*”, Op. Cit., fls.146.

¹⁶⁹ *Memorial sobre os missionários que a Congregação de Propaganda Fide instituída pelo Sumo Pontífice em Roma para atender a conservação, e dilatação da fé manda entre fiéis, e infieis.* Op. Cit., fl.01v.

estado, e lhes é fácil viver, e ir aonde querem”.¹⁷⁰ Com base nisso, justificava o segundo dano por ele discriminado: “não pode ser bom missionário para os outros o que quer viver com maior liberdade”.¹⁷¹ Em seu juízo, o aumento da cristandade e os frutos do trabalho missionário eram flagrantemente maiores e mais sólidos quando Portugal detinha o monopólio do esforço evangelizador em seus territórios.

Por fim, os danos elencados pelo autor para o “estado temporal” do reino são particularmente reveladores. Segundo ele, na *Propaganda Fide* assistiam muitos cardeais que pertenciam à “facção” de Castela, sendo que os demais não possuíam disposição para se oporem aos primeiros uma vez que tal exposição poderia ser prejudicial aos seus propósitos individuais. Lembrava que o envio de missionários estrangeiros era extremamente prejudicial para as missões e ocasionava uma série de inconvenientes para os religiosos portugueses visto que aqueles não ficavam sujeitos nem aos prelados e nem aos bispos lusitanos. Mas os danos, assegura o autor do *Memorial*, não findavam neste ponto e também para o reino os prejuízos revelavam-se grandes. Na condição de estrangeiros, enfatiza que “não se sabe o intento com que vão às nossas conquistas nem se são quais convém com outras consequências muito prejudiciais que bem se deixam ver”.¹⁷² No que tocava aos religiosos castelhanos, não restavam dúvidas para o autor que suas intenções eram voltadas estritamente para prejudicar e enfraquecer Portugal. Ponderando que seguiam mais religiosos estrangeiros para algumas regiões do Império do que para outras, o autor via nessa política “a indústria, diligências e pretensões dos ministros de Castela que na Corte de Roma são muito poderosos, e nesta Congregação podem com facilidade fazer dispor as cousas muito a seu favor e dano nosso”.¹⁷³

Neste intrincado cenário, o primeiro aspecto a ser reforçado acerca dos conflitos apresentados é a existência de uma grande tensão entre as questões eminentemente espirituais e os interesses temporais que pautavam as disputas e as estratégias adotadas naqueles anos. Não é raro percebermos uma certa precedência das questões temporais sobre as espirituais e, em alguns momentos, a defesa de interesses políticos e econômicos acabavam por exercer um grande peso na forma como se desenrolavam as questões de natureza religiosa.

¹⁷⁰ Ibidem. Segundo o *Memorial*, não era baixo o número de religiosos portugueses que seguiam da Índia para Roma sem licença de seus Prelados para se oferecerem como missionários da *Propaganda Fide*. Seu autor afirma que naquele ano cinco religiosos já tinham feito essa passagem: quatro missionários de São Francisco e um de Santo Agostinho.

¹⁷¹ Ibidem, fl.02.

¹⁷² Ibidem, fl.08.

¹⁷³ Ibidem.

O relacionamento de Portugal com a Santa Sé ao longo do período aqui abordado é notoriamente condicionado por disputas e interesses marcadamente políticos. A oposição imposta por Castela ao reconhecimento da dinastia de Bragança pela Santa Sé – medida que fragilizava o reino na cena internacional europeia – foi o elemento central e definidor das relações travadas entre o Papado e Portugal neste momento e teve consequências diretas para o governo espiritual do reino sobre seu Império. Além de impedir o provimento dos bispados vagos (em Portugal e em suas possessões ultramarinas) reforçava uma situação de profunda fragilidade de Portugal, reiterando a imagem de um reino sublevado e de um rei ilegítimo em busca de apoio.

Não é excessivo lembrarmos das emboscadas sofridas por dois embaixadores portugueses – D. Miguel de Portugal em 1642 e Nicolau Monteiro em 1645 – e do tom belicoso e de real ameaça manifesto na nomeação de D. Pedro Farjado de Zuñiga y Requesens, marques de Los Velez, como embaixador de Filipe IV em Roma. O representante espanhol deveria fazer de tudo a fim de conseguir que Urbano VIII expulsasse de Roma D. Miguel de Portugal – feito que lhe daria como recompensa o posto de vice-rei de Nápoles – e estava autorizado a lançar mão “de qualquer meio violento contra o prelado português”.¹⁷⁴ A irredutibilidade espanhola permaneceria ao longo da década seguinte. Quando em 1652 Inocêncio X tentou fazer com que Filipe IV cedesse na questão do provimento dos bispados, o monarca não se mostrou menos aguerrido. Afirmava que se as nomeações fossem feitas “a instancias do tirano” deveria o Sumo Pontífice entender que, dali em diante, “se cortou o fio, correspondência, comércio e comunicação com Sua Magestade”; o núncio apostólico seria expulso, as rendas devidas a Roma em benefício das Igrejas espanholas seriam sequestradas, podendo a contenda chegar, inclusive, à via “que permite a justa defesa, que é o rompimento da guerra”.¹⁷⁵

Também para a Santa Sé, o que estava em jogo não eram questões unicamente espirituais. A maneira com que define seus posicionamentos – por vezes bailando conforme as exigências espanholas – responde às contingências políticas do período. Sucumbindo às pressões de Madri, apareceria como a responsável primeira pela crise em torno da vacância dos bispados portugueses. Se a elaboração do discurso da fragilidade e ineficiência do

¹⁷⁴ Carlos Roma du Bocage. *Subsidios para o estudo das relações exteriores de Portugal em seguida à Restauração...*, Op. Cit., p.158.

¹⁷⁵ Cf. respectivamente *Consulta hecha a Su Majestad sobre lo que podía y debía ejecutar con Su Santidad (sin falar a la debida obediencia) en manifestación del sentimiento de que el Tirano de Portugal fuese reconocido por la Santa Sede*, Madri, 17 de setembro de 1652, e *Junta particular sobre las vacantes de las iglesias de Portugal*, 15 de setembro de 1652. Apud Rafael Valladares. *A Independência de Portugal...*, Op. Cit., p.289-290.

padroado português – o qual legitimaria o envio de missionários estrangeiros sob sua alçada – de fato tem seus primórdios antes do movimento restaurador da Coroa lusitana, seu reforço e adensamento, com a elaboração de relatórios e o mapeamento das regiões missionárias, bem como um inegavelmente maior respeito aos territórios dependentes do padroado espanhol, também podem ser vistos como desdobramentos do acirramento dos conflitos que envolveram Espanha, Portugal e a Santa Sé após dezembro de 1640.¹⁷⁶

Por seu turno, esse cenário não era de todo prejudicial para a Cúria Romana. A impossibilidade de restabelecer seus laços com o novo monarca lusitano e o apreço pelas boas relações com Filipe IV mostraram-se benéficos para o fortalecimento de seu impulso evangelizador. Como vimos, o rei católico não apresentou barreiras quando a nascente Igreja missionária romana voltou-se para alguns territórios da costa ocidental africana, mantendo-se, mesmo, como um poder facilitador para a concretização de tais anseios.

Essa sobreposição entre as instâncias espirituais e temporais não é um traço exclusivo das dinâmicas que envolviam a Espanha e a Santa Sé. Para Portugal, da mesma forma, tais esferas encontravam-se intimamente imbricadas. Ao que nos parece, a luta pela defesa de sua jurisdição espiritual nos territórios ultramarinos não deixa de ser um combate em prol da seguridade de suas possessões e da salvaguarda de seus interesses nesses espaços. São disputas que para Portugal ganhavam, de forma inquestionável, o caráter de defesa de sua hegemonia nos territórios que pertenciam ao seu padroado. É, sim, uma luta pela sobrevivência do seu Império ultramarino a qual não deixa de ser, por sua vez, um combate em nome do próprio fortalecimento – ou sobrevivência – da Coroa portuguesa nesse conturbado período. Conforme nos aponta Caio C. Boschi:

“Mais do que nunca a missionação apresentava-se como um componente de cariz marcadamente político, ficando à mercê das disputas de influências entre dois impérios ultramarinos (português e espanhol) que, com obstinação, resistiam ao seu esboroamento”.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Em 1669, uma reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* discutiu sobre a legitimidade e o respeito às circunscrições espirituais sujeitas à Monarquia Hispânica. Decidiu-se não intervir nesses espaços. Cf. *Si decreta di revocare la giurisdizione dei Vicari Apostolici, se loro è stata data in quei luoghi che effettivamente dipendono dal Re di Spagna*, maio de 1669. *Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’*, Fondo Atti della Congregazione Particolare (Atti CP), Vol.1A: Acta Cong. Particul. Super Rebus Sinarum et Indiarum Orient ab an 1665 ad an 1669.

¹⁷⁷ Caio C. Boschi. “Padroado português e missionação no tempo dos flamengos”. Op. Cit., p.123.

Na mesma rede de conflitos e interesses, mas em sentido diverso, estava o “papado desejoso de exercitar suas vontades e libertar-se de quaisquer óbices na sua política de expansão da fé católica”.¹⁷⁸ Muito provavelmente considerando as nuances dessa conjuntura, Luís Filipe Thomaz e Jorge Santos Alves afirmam que o período durante o qual se estendeu a restauração da Independência política portuguesa (1640-1668) assistiu à substituição do ideal cruzadístico que tinha marcado a expansão da cristandade até então para uma cristandade Contra-Reformista marcada por um caráter fortemente político.¹⁷⁹ Os autores destacam que as lutas pós-restauração são marcadas, para Portugal, por um longo “esforço de retomada dos espaços e posições antes integrados no Portugal metropolitano e ultramarino”.¹⁸⁰ Ao mesmo tempo, num contexto em que a unidade da cristandade mundial havia sido rompida, o inimigo principal a ser combatido não era mais o bloco islâmico que ameaçara a cristandade europeia, mas sim o avanço dos calvinistas e dos luteranos. Conseqüentemente, a adesão à Contra-Reforma se dava num momento em que as lutas deixavam de reduzir-se às fraturas “éticas, religiosas e culturais” e alcançavam interesses substancialmente “econômicos, políticos e estratégicos”.¹⁸¹

A luta pela defesa do padroado régio português iniciada no período aqui em foco também estará imbuída destes interesses marcadamente “econômicos, políticos e estratégicos”. Projetar-se contra os hereges ingleses e holandeses em suas possessões ultramarinas, ressaltar os feitos religiosos em seu vasto Império dispendiosamente conquistado à custa de muitos sacrifícios e combater a presença em seus territórios ultramarinos de religiosos espanhóis, franceses e italianos coordenados pela Santa Sé em nome da manutenção do monopólio missionário nestes espaços são, todos, esforços que refletem o peso que a defesa e manutenção de suas possessões ultramarinas – com as contrapartidas políticas e econômicas nelas vigentes – possuía para o fortalecimento da Coroa portuguesa e de seu espaço na cena política internacional.

Como segundo ponto a ser observado, é preciso destacar que o período aqui abordado é crucial para o delineamento do mecanismo de atuação e intervenção da *Propaganda Fide* que se fortalecerá nas próximas décadas. Inicialmente apenas autorizando a ida de missionários estrangeiros às conquistas portuguesas – principalmente espanhóis e italianos –, a

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Luís Filipe F. R. Thomaz e Jorge Santos Alves. “Da Cruzada ao Quinto Império”. In: Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (orgs.). *A memória da Nação*. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7 a 9 de outubro de 1987. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, p.102.

¹⁸⁰ Ibidem, p.100.

¹⁸¹ Ibidem p.102.

Congregação apostólica passou paulatinamente a coordenar esse envio, com a delimitação de espaços geográficos privativamente sujeitos à sua influência. Daí em diante, progressivamente ganhará força uma política que buscava intervir na dinâmica missionária como um todo, procurando expandir sua influência sobre as ordens religiosas e conquistar o maior número de missionários possíveis que atuassem sob sua tutela.

Conforme precisamente afirma Giovanni Pizzorusso, a luta que se estabelece em torno do padroado desnuda “um projeto global de organização da Igreja extra-europeia a longo prazo, de construção de um império espiritual que busca seu espaço não apenas diante dos impérios coloniais protestantes, mas também daqueles católicos”.¹⁸² O que percebemos nesse período, são os primórdios de um tenso “processo institucional de definição de uma Igreja missionária na perspectiva Pontifícia, isto é, dependente da Propaganda [...]”¹⁸³, cuja faceta mais visível será o longo debate, permeado de conflitos, entre Portugal e a Santa Sé em torno das prerrogativas asseguradas pelo padroado.

Por fim, o período aqui abordado configura-se como o momento no qual, muito claramente, a definição de algumas das bases desse conflito – com discursos e posicionamentos claros de ambos os lados – já estão postas. Alguns dos argumentos que sustentarão o debate em torno do padroado começam a ser desenhados ao longo da década de 1650 e, o que teremos ao longo da segunda metade do século XVII, são os desdobramentos de uma disputa que, no início da década de 1660, já era uma realidade tanto para Portugal como para a Santa Sé. Sublinhando o que já foi mencionado no início deste trabalho, Caio C. Boschi afirma que o conflito central terá reflexos em distintos campos. O conflito de natureza jurisdicional se manifestou mais rapidamente e acirrará uma disputa em torno da delimitação de territórios episcopais e da ocupação efetiva destas circunscrições pelos missionários. O alcance deste, por sua vez, é mais extenso do que se imagina num primeiro momento: embates de natureza política, decorrentes do confronto com as realidades locais e a oposição das autoridades coloniais laicas e eclesiásticas são desdobramentos dessas disputas jurisdicionais. Por sua vez, o conflito de natureza jurídica se aguçarà após 1669, quando as relações entre Portugal e a Santa Sé foram normalizadas. O debate sustentado pelos embaixadores portugueses em Roma e pelos núncios apostólicos em Lisboa serão seu principal sustentáculo.¹⁸⁴

¹⁸² Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana*. Op. Cit. p.198.

¹⁸³ *Ibidem*, p.189.

¹⁸⁴ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. Op. Cit., p.431.

A busca por nos aproximarmos dessas duas dimensões, bem como a reconstituição das estratégias e políticas portuguesas para defender suas prerrogativas e o controle da atividade missionária em suas conquistas ultramarinas serão os pilares das reflexões que buscaremos desenvolver nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 3

DINÂMICAS MISSIONÁRIAS NO PÓS-RESTAURAÇÃO. MOBILIZAÇÃO DA COROA EM TORNO DE SUAS PRERROGATIVAS ESPIRITUAIS

A CRIAÇÃO DA JUNTA DAS MISSÕES DO REINO

O ANO DE 1655 é comumente reconhecido como aquele em que a Junta das Missões do reino foi oficialmente instituída. Conforme mencionamos anteriormente, ela teria sido o desdobramento de uma junta extraordinária convocada por D. João IV e realizada em Lisboa neste mesmo ano, cuja incumbência era propor soluções para as instabilidades e perturbações que seguiam na capitania do Maranhão em função das controvérsias motivadas pelos posicionamentos conflitantes no que dizia respeito ao cativo dos índios. Poucos anos antes, ao que parece em 16 de janeiro de 1653, o Pe. Antônio Vieira chegava ao Maranhão ao lado de outros companheiros jesuítas destacados para aquela missão, nutrindo expectativas positivas em relação à catequização dos indígenas. A crença nos desdobramentos positivos e nos frutos de sua futura missão tinham amparo nas orientações e na proteção que D. João IV conferia àquela empreitada. Além da orientação para fundar Igrejas, o monarca havia recomendado, em carta entregue a Vieira antes de sua partida, que o jesuíta cuidasse das missões “pelo sertão e paragens, que tiverdes por mais conveniente, ou por terra, ou levando os índios convosco, descendo-os do sertão, ou deixando-os em suas aldeias, como então julgardes por mais necessário à sua conversão”¹. Como forma de melhor respaldá-lo nessas atividades, D. João IV pondera ainda que ele deveria mostrar a presente carta, ou cópia dela, aos “Governadores, Capitães-mores, Ministros de Justiça e Guerra, capitães das fortalezas, Câmaras e povos” para que estes lhe dessem “toda a ajuda e favor que lhes pedirdes [...]”².

Contudo, poucos meses foram suficientes para que Vieira percebesse que entre suas atribuições e as condições necessárias para seu desenvolvimento existiam interesses e práticas locais capazes de obstar suas expectativas. Em outubro de 1653, ao chegar em Belém, Vieira foi convidado pelo capitão-mor para acompanhar uma missão que partia para o Rio Tocantins.

¹ “Carta régia de 21 de outubro de 1652”. Apud: José Oscar Beozzo. *Leis e Regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p.36.

² *Ibidem*.

A promessa de que nenhum índio seria escravizado logo cairia por terra. O capitão da entrada teria se negado a ler e mesmo a ouvir os termos da carta régia que Vieira portava consigo. Sua presença na expedição, conforme lamentava, servia unicamente para atrair os indígenas e conquistar sua confiança mais facilmente.³

As tensões seriam intensificadas e ganhariam outra dimensão com a provisão régia de 17 de outubro de 1653 – promulgada no mesmo mês em que Vieira teria se unido à missão que seguia em direção ao rio Tocantins – uma vez que esta dispunha sobre uma série de situações em que a investida contra os indígenas seria considerada legítima e abria muitas vias para sua escravização.⁴ Diante desse cenário desalentador, o Pe. Vieira não demorou para regressar a Lisboa. Deixou o Maranhão em junho de 1654, praticamente fugido, e em meio a boatos e hostilidades por parte da população. Esta achava-se enfurecida com sua persistência em salvaguardar a liberdade dos povos indígenas e de declarar forros muitos deles, embora tais medidas parecem não ter alcançado desdobramentos práticos.⁵

Tentando remediar a situação, D. João IV convocou uma Junta formada por teólogos, presidida pelo Arcebispo de Braga, e da qual participaram todos os prelados das ordens religiosas que atuavam no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Vieira participou de suas reuniões na condição de representante dos jesuítas. De acordo com Fortunato de Almeida, os debates ocorridos no âmbito dessa junta transitória deram origem aos termos presentes na lei de 9 de abril de 1655 sobre o cativo dos índios do Maranhão.⁶ Acrescenta ainda o autor que neste

³ José Oscar Beozzo. Op. Cit., p.37-38.

⁴ O leque de situações em que a “guerra justa” poderia ser decretada abria diferentes possibilidades para o enfrentamento e aprisionamento dos nativos. A guerra passava a ser considerada como legítima quando os indígenas se aliassem a “inimigos” dos portugueses; quando impedissem o ensino do “sagrado evangelho”; quando praticassem latrocínio – “por mar ou por terra” – e assaltos às lavouras e fazendas, impedindo o comércio entre os homens; no caso em que se verificasse a prática antropofágica; e nos casos em que os nativos buscassem livrar-se ou eximir-se das “obrigações que lhe foram impostas e aceitadas no princípio de suas conquistas”. Como exemplo destas obrigações, o texto explicita a negativa de prestar serviços para os quais foram convocados e de lutar, em caso de guerras e ameaças, contra os inimigos de Portugal. Como podemos imaginar, uma série de outras situações poderiam facilmente ser enquadradas como “obrigações” supostamente aceitas pelos indígenas. Ademais, a obrigatoriedade de prestar serviços quando convocados poderia condicionar, previamente, todos os indígenas à condição de escravos. Cf. “Provisão sobre a liberdade e cativo do gentio do Maranhão”, 17 de outubro de 1653. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, “Livro grosso do Maranhão, 1ª parte”, n.66, 1948, p.20-21.

⁵ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., vol.II, p.263.

⁶ *Ibidem*, p.264. A lei de 09 de abril de 1655 visava definir “os casos em que se pode justamente fazer cativos os índios do Maranhão e evitar os danos que até agora se tem seguido ao serviço de Deus e meu e bem daquele Estado”. As condições previstas foram: os índios apreendidos em guerra justa (com premissas distintas para as guerras ofensivas e defensivas); os índios que impedissem a propagação do evangelho e as conversões; os prisioneiros de outras tribos destinados aos rituais antropofágicos que fossem resgatados; bem como prisioneiros de guerras intertribais, resgatados mediante uma transação de venda. Cf. “Lei que se passou pelo secretário de Estado em 9 de abril de 1655 sobre os índios do Maranhão”, 09 de abril de 1655. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, “Livro Grosso do Maranhão, 1ª parte”, Op. Cit., p.25-26.

mesmo momento D. João IV decidiu criar “o tribunal ou Junta de Missões e Propagação da Fé”.⁷

Ao abordar a criação da Junta das Missões do reino, Márcia Eliane A. de S. e Mello reforça que após a dissolução da junta transitória que teria discutido sobre a questão da liberdade dos índios do Brasil, ainda por volta de 1655, “a compreensão de que o meio mais eficaz para a conservação dos domínios portugueses era cuidar da propagação da fé” aliada à “percepção de que se fazia necessário um órgão da administração central que tratasse exclusivamente das questões referentes às missões ultramarinas” fez com que o monarca decidisse criar um junta para cuidar das missões portuguesas.⁸ Segundo a autora, a instituição seria chamada de Junta Geral das Missões, Junta dos Missionários ou ainda Junta da Propagação da Fé.⁹ Não se sabe com segurança quem teria sido o responsável pela ideia de criar um organismo para tratar de forma privilegiada das missões. No entanto, conforme expõe Márcia Eliane em seu trabalho, duas são as versões encontradas em diferentes narrativas um pouco posteriores a 1655. O Pe. António Franco em seu “Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal” atribui a ideia ao Pe. André Fernandes, confessor de D. João IV. Por sua vez, o Pe. André de Barros, na obra “A vida do Pe. António Vieira”, afirma ser mérito deste jesuíta, que desfrutava de grande prestígio com D. João IV, o lampejo de instituir um organismo ordinário dedicado a melhor cuidar das missões ultramarinas.¹⁰

Quando buscamos compreender o espaço ocupado pela Junta das Missões do reino dentro da dinâmica política e institucional da monarquia portuguesa do pós-Restauração, não podemos deixar de notar que ela se enquadrava perfeitamente na conjuntura de seu tempo. De um lado, ela pode ser vista como uma herança das inovações introduzidas pelo governo dos Filipes no modelo político-administrativo até então vigente. De outro, percebemos que ela vem na esteira dos novos organismos criados após dezembro de 1640 por D. João IV no afã de aperfeiçoar a gestão de determinadas áreas do governo e de melhor responder às demandas e contingências do momento.

No que toca ao primeiro ponto, podemos recordar a profusão de juntas criadas particularmente nos governos de Filipe II e Filipe III de Portugal. António Manuel Hespanha, em artigo clássico destinado a compreender o peso que “o caráter estrutural das mudanças políticas empreendidas pelos monarcas da Casa de Áustria” exerceram na conformação do

⁷ Ibidem.

⁸ Márcia Eliane Alves de Souza e Mello. *Fé e Império*. Op. Cit., p.60.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p.60-61.

movimento antiespanhol, demonstra como o novo equilíbrio estabelecido entre as Juntas e os Conselhos, ou, como ele melhor especifica, “entre o governo por conselhos e o governo por estruturas *comissariais* (secretários, Juntas ad hoc)”, interferiu nessa dinâmica.¹¹

O governo por conselhos oferecia uma estrutura administrativa plenamente adequada aos processos de decisões judiciais que pautavam a sociedade como um todo, “garantindo a expressão de todos os pontos de vista e respeitando, por isso, a natureza tópica e argumentativa do processo jurídico de decisão”.¹² Caracterizavam-se pela resolução colegiada dos assuntos, geralmente com o predomínio de juristas na sua composição, e tinham na formulação de consultas o meio eficaz de sustentar a comunicação político-administrativa entre os diferentes organismos bem como a via ordinária para aconselhar e pautar a decisão dos monarcas. No entanto, esse sistema de governo mostrava-se em geral “pesado” e “emperrante no domínio da administração ativa”, que exigia maior agilidade e prontidão nas decisões e no encaminhamento das diversas questões.¹³ Tal natureza, em associação com algumas mudanças ocorridas a partir da primeira década do século XVII, criaram as circunstâncias favoráveis para que novas formas do exercício da ação política fossem institucionalizadas. Dentre as mudanças que marcaram o período, António Manuel Hespanha destaca o estilo pessoal dos reis e de seus ministros, bem como as próprias transformações na conjuntura política, que passou a exigir uma “política unitária e de mudanças” combinada à “premência das respostas que precisavam ser dadas”.¹⁴

Foram muitas as Juntas criadas durante o governo dos Filipes. Logo em 1581 foi instituída a “Junta da Justiça de Portugal” que visava ponderar acerca da viabilidade de uma política de reformas para a administração da justiça no reino. Em 1601 foi criada a “Junta para a Repartição dos Contos”. Em 1606 e 1607, e em 1610 e 1612 foram instituídas juntas para a reforma do Conselho de Portugal. Ainda em 1612 foi criada uma junta para a reforma dos assentamentos e em 1615 outra para a redução dos juro. A partir de 1637, foram criadas juntas para organizar armadas de socorro ao Brasil, e em 1639 uma “Junta para os negócios de Portugal” substituiu o Conselho de Portugal.¹⁵ Outras podem ainda ser mencionadas: a “Junta de Pernambuco” em 1630, que teria desempenhado o papel de um Conselho de Portugal; a

¹¹ António Manuel Hespanha. “O governo dos Áustria e a modernização da constituição política portuguesa”. *Penélope. Fazer e Desfazer História*, n.02, fevereiro de 1989, p.51 e p.57-58.

¹² *Ibidem*, p.58. O autor destaca como esse modelo institucional – assentado em uma “estrutura sinodal” dos organismos que o constituíam – ainda foi reforçado por Filipe I de Portugal com a criação da Relação do Porto, do Juiz dos Feitos da Fazenda, da Casa de Suplicação e do Conselho da Índia.

¹³ *Ibidem*, p.58.

¹⁴ *Ibidem*, p.59.

¹⁵ *Ibidem*. Ver igualmente a nota 18 do artigo em questão.

“Junta de las levas de Portugal” e a “Junta de Coronelias”, ambas criadas em 1637 em função das dificuldades do recrutamento de portugueses para as tropas, problema que se tornou sensível a partir de 1624 dentro da política de União das Armas defendida por Olivares; e ainda a “Junta de hacienda de Portugal” em 1605.¹⁶

As Juntas não substituíam o sistema jurídico e institucional vigente mas criavam novos espaços de negociação e de governo que se mantinham de maneira independente daquele sistema. O recurso cada vez mais frequente a estas instituições, assim como o fortalecimento da figura do valido, devem ser compreendidos como estratégias profundamente atreladas ao anseio de Castela de superar a independência administrativa de Portugal nos momentos de crise e de instabilidade da Monarquia hispânica e da união entre as duas Coroas. Especialmente durante o reinado de Filipe IV, a proliferação das juntas daria lugar ao desenvolvimento de um “circuito paralelo” de tomadas de decisões. Segundo Jean-Frédéric Schaub,

“[...] as juntas agilizam os procedimentos não porque tenham desenvolvido técnicas de decisão diferentes das dos Conselhos mas porque configuram áreas de especialização. Referem-se a assuntos sensíveis ou situações de crise [...]. É no seu seio que o rei e os seus favoritos podem fazer trabalhar em conjunto magistrados portugueses e castelhanos nas questões que afetam o reino de Portugal.”¹⁷

Em paralelo a este aspecto que nos remete a pensar a natureza institucional das juntas como uma espécie de herança do período filipino, há uma segunda dimensão que nos ajuda a compreender as motivações que fundamentaram a criação da Junta das Missões do reino, em 1655. Conforme destacamos no primeiro capítulo, os anos que se seguiram à Restauração de Portugal foram marcados por uma série de instabilidades, tanto no que se refere a sua reinserção na cena política internacional como reino independente, como no que diz respeito à retomada e reorganização da gestão e governo das diferentes esferas que animam a

¹⁶ Jean-Frédéric Schaub. *Portugal na Monarquia Hispânica, 1580-1640*. Coleção Temas de História de Portugal. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p.73, p.75 e p.78. Amparando-se em alguns estudos que abrangem a questão política-administrativa do período filipino, Leandro Araújo Nunes, em dissertação defendida em 2004, faz um levantamento das juntas criadas entre 1580 e 1640 na administração central castelhana. O autor identifica um total de 27 juntas ordinárias e de 82 juntas extraordinárias criadas no período. O reinado de Filipe IV foi o responsável pelo maior número de juntas instituídas, com um total de 59, sendo 14 ordinárias e 45 extraordinárias. Cf. Leandro Araújo Nunes. *O contexto institucional da administração central filipina: a participação das Juntas nos negócios do Brasil*. Mestrado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, p.51-55.

¹⁷ Jean-Frédéric Schaub. *Portugal na Monarquia Hispânica...*, Op. Cit., p.30-32.

sociedade. Novos organismos foram instituídos dentro de uma perspectiva mais larga de melhor gerir algumas áreas da administração e de criar instâncias de especialização para determinadas esferas da sociedade e da política que não se encontravam, até então, suficientemente institucionalizadas. Tal aperfeiçoamento se mostrava urgente para que Portugal fosse capaz de responder às demandas e contingências do período, tanto no plano interno como na cena política internacional. É nesse contexto que novas instituições passaram a integrar a administração central do reino após dezembro de 1640. Foram criados, por exemplo, o Conselho de Guerra (1640), a Secretaria das Mercês e Expediente (1643), a Junta dos Três Estados (1643) e o Conselho Ultramarino (1642).

Embora não tenha sido instituída já na década de 1640, a criação da Junta das Missões do reino também é fruto dessa mesma dinâmica exposta acima, que tem como núcleo motor a conformação de políticas e estratégias por parte da Coroa portuguesa e de seus ministros a fim de responder às dificuldades e ameaças de seu tempo. A esfera religiosa e, dentro daquilo que especialmente nos interessa, a dinâmica missionária, não ficaram imunes, como temos visto, à esta conjuntura de crise. Nesse cenário, as tensões em torno da vacância dos bispados do reino e do ultramar português e o não restabelecimento das relações entre Portugal e a Santa Sé sem dúvida contribuíram para a fragilidade da política de expansão da cristandade até então levada adiante pelo reino. No entanto, cremos que o aspecto crucial para a conformação da conjuntura em que Portugal sentiu as prerrogativas dessa política fortemente ameaçadas se deu com a criação da *Propaganda Fide* em 1622. Com esta, num intervalo de alguns anos, Portugal assistiu à concepção de uma política de expansão da cristandade por parte da Santa Sé que muito rapidamente se mostrará como uma força concorrente aos direitos sustentados pelo reino nessa matéria.

Como vimos anteriormente, já na década de 1640, surgiram os primeiros atritos e a preocupação do reino foi crescente a partir de então. O envio de missionários estrangeiros – em sua maioria, nesse primeiro momento, espanhóis e italianos – para regiões da costa ocidental africana pertencentes às possessões portuguesas acenderam os primeiros sinais de alerta. O recado explícito de Inocêncio X mediante a leal e competente argumentação do jesuíta Nuno da Cunha não deixava sinais de dúvidas: a Santa Sé não deixaria de enviar missionários aos territórios que julgasse necessário.

O argumento mais forte e coerente que poderia ser utilizado pelo reino visando estancar esse movimento era enviar e manter uma quantidade razoável de missionários nas possessões ultramarinas portuguesas de modo que tal presença pudesse enfraquecer as possíveis justificativas utilizadas pela Santa Sé para proceder ao envio de missionários

estrangeiros. Não é demais lembrar o conselho do agostiniano Fr. Manoel Pacheco em carta de junho de 1648 a D. Vasco Luís da Gama, embaixador na França: sendo “precisa obrigação dos nossos reis” o envio de missionários àquelas partes (referindo-se às possessões da costa ocidental africana e particularmente ao Congo, Guiné e Angola),

“[...] é forçado que se eles os não mandarem, que Roma acuda às conversões dos infieis; sobejam, é certo, frades, e clérigos no Reino, e se falta neles o zelo da salvação das almas, salve Sua Majestade quantos estão no Aljube por meio da penitência que farão, aceitados da inclemência daquele clima, com que domados se farão ministros capazes da pregação evangélica”.¹⁸

Encontrar maneiras de aumentar o número de missionários portugueses disponíveis para as missões ultramarinas, coordenar seu envio, bem como controlar sua atuação e os desdobramentos de seu trabalho, desenhavam-se como questões prioritárias naquele momento. É nessa dinâmica que a criação da Junta das Missões do reino ganha significado. Portugal via-se diante de um contexto de real ameaça às suas conquistas e de crescentes indícios de que poderia perder o controle sobre as dinâmicas missionárias em determinadas partes de seu Império (não apenas em regiões da África ocidental mas igualmente nas possessões orientais). Assim, podemos seguramente afirmar que as expectativas da Santa Sé no tocante à formulação de uma política de expansão da cristandade conduzida de perto, a crescente participação da *Propaganda Fide* na estruturação dessa nova dinâmica e os desdobramentos das primeiras medidas tomadas em seu âmbito impulsionaram, de maneira decisiva, a criação de um organismo cuja finalidade era fomentar, coordenar e proteger as missões ultramarinas do reino.

Cumpramos ainda ressaltarmos um último aspecto no que diz respeito a sua criação. A Junta das Missões do reino não ocupará o mesmo espaço na administração central normalmente destinado a juntas instituídas durante o período filipino. Em outras palavras, ela não se constituirá como um organismo que irá se sobrepor a outras instituições já ativas, e nem dará ensejo à conformação de uma via paralela de governo. Ao contrário, ela funcionará ao lado dos conselhos e tribunais do reino, tanto mantendo um canal direto com os monarcas portugueses (fornecendo pareceres e considerando matérias a seu pedido) como integrando, por vezes, um circuito de comunicação vigente entre alguns organismos da administração central (recebendo, por exemplo, consultas do Conselho Ultramarino para analisar ou

¹⁸ “Carta de Frei Manoel Pacheco ao embaixador em França”, 08 de junho de 1648. *Monumenta Missionaria Africana*. Vol.10. Op. Cit., p.176-177.

encaminhando consultas próprias para a consideração de outros órgão). Cremos, no entanto, que há um aspecto semelhante em relação à configuração da maioria das juntas criadas no período filipino. Como vimos, a Junta das Missões do reino foi concebida como um organismo de especialização – promover a expansão da atividade missionária – apta a lidar com um assunto sensível, num momento de crise e de instabilidades no campo que lhe competia.

ENLACES COM O ULTRAMAR: A JUNTA DAS MISSÕES DO REINO ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE

POUCO ANTES DE INSTITUIR A JUNTA das Missões do reino, vemos que os exíguos recursos disponíveis para o financiamento das missões frente à crescente presença de missionários estrangeiros em algumas regiões do ultramar português preocupavam D. João IV. Motivado por uma carta do bispo capelão-mor D. Manuel da Cunha, e levando em conta “o estado em que se acha a minha Fazenda” e a necessidade de “tirar dinheiro para irem às conquistas missionários a pregar o Santo Evangelho” o rei decide instituir, em janeiro de 1652, uma pensão de 5 mil cruzados anuais para esse fim, arrecadada a partir de pensões sobre os bispados vagos do reino.¹⁹ O encargo ficaria dividido da seguinte forma: “mil cruzados no Arcebispado de Braga, quinhentos mil reis no Arcebispado de Évora, quinhentos mil reis no Arcebispado de Coimbra, duzentos mil reis no Bispado de Leiria, no Bispado de Lamego duzentos mil reis, e duzentos mil reis no Bispado de Viseu”.²⁰ Além disso, o decreto deixava a cargo do bispo capelão-mor e daqueles que o sucedessem nesse posto o cuidado de cobrar esse montante anualmente (que ficaria sob a guarda do tesoureiro da capela) e de aplicá-lo nas missões, “procurando, e escolhendo sujeitos quais convém para elas, e dispondo tudo o necessário para se fazer melhor nesta parte o serviço de Deus Nosso Senhor”.²¹

Tal medida demonstra que a propagação das missões e a cautela na escolha dos religiosos buscando os mais aptos para o exercício desse ministério estão dentre as preocupações de D. João IV já em 1652 sendo, pela primeira vez, destinadas aos cuidados de um de seus conselheiros de Estado, o bispo capelão-mor D. Manuel da Cunha. Ao que parece, poucos anos depois, muito provavelmente em função da complexidade da conjuntura missionária envolvendo as transformações acenadas pela Santa Sé, D. João IV julgaria pertinente transferir a coordenação das missões portuguesas para o cuidado de um organismo

¹⁹ “*Consignar-se rendas para as missões: e se dá o cuidado delas aos capelães-mores*”, 23 de janeiro de 1652. Biblioteca da Ajuda, Movimento do Orbe Lusitano, códice 50 – V – 37, fl.307, doc.107.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

colegiado. Apesar de não termos registros de que as atribuições da Junta das missões do reino tenham sido pormenorizadas no ato de sua instituição, uma consulta da própria Junta, de setembro de 1656, nos permite identificar aquelas que seriam, segundo as intenções de D. João IV, suas competências prioritárias. A consulta em questão informava que o Pe. Antônio Vieira e o governador do Maranhão tinham enviado cartas demonstrando as dificuldades que estavam enfrentando na execução das leis de 1652 e 1655, especialmente no tocante ao julgamento dos cativeiros dos índios realizados antes de 1652.²²

Segundo os ministros da Junta, o Pe. Antônio Vieira e o governador do Maranhão alegaram em suas cartas ter uma série de dúvidas com relação à execução de tais ordens em função das dificuldades e inconvenientes que, por vezes, elas geravam. Ademais, informavam que tinham remetido, através da Secretaria de Estado, alguns papéis e cartas dirigidas a D. João IV demonstrando tais inconvenientes decorrentes da observância dos termos presentes na lei de 1655 no que tocava ao julgamento dos cativeiros dos índios e solicitavam alguns esclarecimentos. A Junta das Missões do reino foi a destinatária de outras cartas sobre esta matéria: as Câmaras do Maranhão e Grão Pará registraram sua posição acerca dos “danos que se seguem àquele Estado com as novas leis que V. Mag. foi servido mandar passar no ano de 652 e 655”, e o Guardião do Convento de Santo Antônio do Grão-Pará bem como os frades carmelitanos tinham solicitado alguns esclarecimentos acerca da administração das aldeias daquele Estado.²³

No intuito de ponderar a questão e formular um parecer a partir da totalidade das informações disponíveis, os ministros da Junta das Missões do reino parecem ter solicitado ao procurador das Missões, o desembargador Pedro Fernandes Monteiro, as cartas remetidas a Lisboa pelo Pe. Antônio Vieira e pelo governador do Maranhão além de outros papéis relacionados ao caso. O pedido, no entanto, parece não ter sido atendido em sua totalidade. Os ministros da Junta deixaram registrado, em sua própria consulta, que em virtude de não terem recebido “os papéis e consultas donde emanaram as leis de 652 e 55 e as ordens por onde se concedeu a administração dos índios aos padres da Companhia” não poderiam “consultar a V.

²² “Consulta da Junta das Missões sobre as leis passadas a favor da liberdade dos índios”, 14 de setembro de 1656. Biblioteca da Ajuda, Movimento do Orbe Lusitano, tomo III, cód. 50 – V – 37, fl.315. A lei de 1655 previa que os cativeiros anteriores a 1652 deveriam ser julgados tendo como base a lei de 1595 e demais regimentos e ordens deste período, com a recomendação de se considerar o disposto na lei de 1655 “no que houver lugar”; já os cativeiros dos índios escravizados depois de 1652 deveriam ser julgados estritamente pela lei de 1655. Cf. “Lei que se passou pelo secretário de Estado em 9 de abril de 1655 sobre os índios do Maranhão”, 09 de abril de 1655. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Op. Cit., p.27.

²³ “Consulta da Junta das Missões sobre as leis passadas a favor da liberdade dos índios”, Op. Cit., fl.315.

Mag. nem dar parecer”.²⁴ Não se eximiram, no entanto, de registrar como resolveriam o problema: consideraram adequada a conduta do governador de suspender a prática de julgar o cativo dos índios “que fossem feitos escravos desde o princípio da conquista até o ano de 652”, recomendando, ainda, que caso o governador entendesse que “convém moderar a execução das ditas leis em parte, ou em todo, o façam e deem conta”.²⁵

Confrontado com as recomendações feitas pelos ministros da Junta, poucos dias depois, à margem da referida consulta, D. João IV se dedicou a especificar, com clareza e pormenores – muito provavelmente pela primeira vez desde sua criação – quais deveriam ser as preocupações da nascente instituição:

“O que toca a Junta é fazer partir os missionários necessários às conquistas e procurar sejam quais convém, fazer vir delas os que não procederem conforme sua obrigação, fazê-los prover de viático para sua passagem, e procurar lhes paguem nas conquistas suas ordinárias para se poderem sustentar. Confirmar, revogar ou emendar as leis e dispor outras cousas pertencentes ao governo político toca a outros ministros e para se expedir por estes se tornem à secretaria de estado os papéis que foram à Junta ficando só os que tocarem a primeira parte deste despacho sem haver entre eles algum daquela qualidade. Em Lisboa, a 19 de setembro de 1656”.²⁶

Embora num primeiro momento possamos considerar que à Junta das Missões do reino caberia um rol restrito de funções, predominantemente atrelado ao fluxo de missionários que circulavam pelas diferentes regiões do Império português, não podemos perder de vista que o fomento dessa dinâmica desenhava-se como uma questão crucial naquele momento. Basta lembrarmos os não raros conselhos dados ao monarca para que Portugal enviasse o maior número possível de missionários para suas conquistas, medida que fragilizaria um dos principais argumentos empregados pela Santa Sé para o envio de vigários e missionários apostólicos. Mesmo dispondo que a ela não cabia emitir pareceres e nem envolver-se em questões políticas, sua eficácia em arregimentar missionários, viabilizar sua viagem e seu sustento, e em certificar que os mesmos se dedicavam de maneira comprometida à catequização, garantiria desdobramentos positivos para o controle da atividade missionária de Portugal em seus territórios ultramarinos e, em última instância, para as tratativas de fundo

²⁴ Ibidem, fl.315-315v.

²⁵ Ibidem, fl.315v.

²⁶ Ibidem, fl.315. O trecho citado é uma parte do parecer do monarca, também datado de 1656, escrito à margem da consulta da Junta das Missões do reino.

político que tais questões suscitavam à Coroa lusitana. Os frutos decorrentes de uma histórica presença expressiva e comprometida de missionários atuantes sob a tutela de Portugal constavam, via de regra, dentre os argumentos mais sólidos presentes em memoriais, discursos e pareceres dedicados a defender as prerrogativas e os privilégios atrelados ao padroado português. Era prudente, portanto, demonstrar que essa preocupação se mantinha entre as prioritárias da Coroa portuguesa, tendo mesmo sido criada uma instituição estritamente dedicada a essa matéria.

A consulta anteriormente citada está assinada pelo Bispo capelão-mor D. Manuel da Cunha, pelo Pe. André Fernandes, confessor de D. João IV, por Nicolau Monteiro, Bispo eleito da Guarda, e por Pedro Fernandes Monteiro, nessa altura desembargador do Paço e procurador das missões. Do ponto de vista da composição da Junta das Missões do reino, Márcia Eliane Alves de S. e Mello entende ter sido um desdobramento natural, indissociável das circunstâncias do momento, o fato de sua presidência ter sido entregue durante alguns anos ao Bispo capelão-mor. Conforme vimos anteriormente, em 1652, D. João IV o encarregou de cobrar as pensões sobre os bispados vagos que seriam anualmente destinadas às missões e de gerir a aplicação desse montante, subvencionando a passagem de missionários e seu posterior sustento nas conquistas. Para a autora seria natural, portanto, que uma instituição que herdasse tais atribuições fosse gerida por aquele que antes individualmente as detinha.²⁷

No que diz respeito à composição da Junta das Missões do reino ao longo dos anos, Márcia Eliane distingue dois momentos sensivelmente distintos. O primeiro deles compreenderia desde sua instituição até finais da década de 1680 e teria como característica principal a predominância de ministros eclesiásticos, em sua maioria bispos. Em uma consulta do ano de 1685, a presidência da Junta ainda era desempenhada pelo bispo capelão-mor mas já constavam entre seus participantes dois leigos letrados: o Dr. Sebastião Cardoso de Sampaio, ministro do Conselho Ultramarino e conselheiro de D. Pedro II, e o Dr. João Vanvessem, igualmente conselheiro de D. Pedro II, além de ocupar (e de já ter exercido) outras funções em organismos da administração central portuguesa.²⁸ Num segundo momento, particularmente a partir do final da década de 1680, a Junta das Missões do reino passaria por mudanças sensíveis em sua composição. Dentre seus ministros, prevaleceriam representantes do clero regular, em sua maioria provinciais ou prepósitos de algumas Ordens Religiosas, sendo a presidência da Junta conduzida por um letrado que desempenharia em simultâneo o

²⁷ Conferir em Márcia Eliane Alves de Souza e Mello. *Fé e Império*. Op. Cit., p.73-74.

²⁸ *Ibidem*, p.78-83.

papel de secretário da instituição. Ademais, a partir da década de 1690 não se tem mais registro de que o bispo capelão-mor continuasse a participar das reuniões da Junta.²⁹

Acerca dos primeiros anos de sua atuação, não tardará muito para que seus ministros integrantes voltem a discutir os limites do envolvimento da instituição nas questões missionárias. Ciente de que a ela não cabia formular leis e diretrizes que pudessem pautar a política portuguesa de expansão da cristandade, nos parece que a Junta buscará, em seus primeiros movimentos, marcar presença em diferentes processos ou situações relativas às dinâmicas missionárias, mostrando-se como uma espécie de regente ou instância que poderia intermediar o passo-a-passo para o encaminhamento de diferentes situações buscando ainda, por vezes, interpor-se entre os diferentes atores envolvidos.

Em julho de 1657, a Junta fez diversas ponderações sobre os principais aspectos envolvendo o estabelecimento de alguns religiosos da Província da Piedade destacados para fixar-se e missionar em Cabo Verde. Partiram, inicialmente, oito deles “providos de todo o necessário”, e sua ida tinha sido amparada por uma carta do rei ao governador de Cabo Verde com a recomendação de que estes religiosos fossem acomodados “em bom sítio” e que quatro mil cruzados pertencentes ao fisco fossem utilizados “para fabricar a casa”.³⁰ Buscando acomodar os religiosos no melhor espaço possível, o governador escolheu um terreno pertencente ao Morgado dos Mosquitos aonde, segundo relatava, já estava edificada a casa com “oito celas, e algumas oficinas [...]”. Afirmando ter se valido dos mencionados quatro mil cruzados pertencentes ao fisco, o governador pede que o rei lhe envie instruções assegurando que tais despesas se tornariam correntes, os meios com que poderia ressarcir o senhor do Morgado dos Mosquitos pela utilização daquele sítio (sugerem a venda de outro pertencente

²⁹ Ibidem, p.83-87. Vale ainda registrar que é justamente nesse momento que marca o início das transformações no tocante à sua composição que outra mudança se verifica: a Junta das Missões do Reino deixa de realizar suas reuniões no Colégio de São Roque, em Lisboa, – Casa Professa da Companhia de Jesus – e passa a funcionar no Paço da Ribeira, ao lado da Secretaria de Estado. Devemos ainda observar que com relação à documentação primária da Junta das Missões do reino, não são muitos os registros que nos restaram. São encontradas cópias esparsas de suas consultas em diferentes fundos e, ao que parece, toda a documentação registrada em livros próprios da instituição encontrava-se guardada no arquivo da Secretaria de Estado que se perdeu no terremoto de 1755. Segundo Márcia Eliane A. de S. e Mello, um inventário do acervo da Secretaria guardado na Torre do Tombo, no fundo do Ministério dos Negócios Estrangeiros, lista os livros da Junta das Missões do reino que foram destruídos com o terremoto: “1º Livro de Decretos e Consultas da Junta das Missões, iniciado em fevereiro de 1687 e findo em agosto de 1712”; “Livro 2º, somente de Cartas, que começou em dezembro de 1694 e findou em junho de 1703; livro 3º, de decretos e consultas, que começou em abril de 1711 findou em [...]”; livro 4º, que começou a servir somente de Cartas, em março de 1708, e findou [...]”. Cf. Márcia Eliane Alves de Souza e Mello. *Fé e Império. Fé e Império*. Op. Cit., p.86, nota 188.

³⁰ “*Sobre as missões de Cabo Verde, e Convento para os missionários*”, Lisboa, 04 de julho de 1657. Biblioteca da Ajuda, Movimento do Orbe Lusitano, tomo III, cód. 50 – V – 37, fl.317.

à Fazenda Real no qual os padres jesuítas tinham construído um Colégio), e materiais “para se por a casa em perfeição”.³¹

Em consulta sobre o episódio, a Junta das Missões recomendava que o rei deveria mandar agradecer ao governador o cuidado com que tinha se empenhado no recebimento e acomodação dos religiosos da Província da Piedade, orientando o Conselho Ultramarino a emitir as ordens necessárias para que os gastos feitos na edificação do Convento fossem considerados mediante a apresentação por parte do governador dos papéis relativos às despesas. Aconselhou ainda que o rendimento do Morgado dos Mosquitos fosse pago com o rendimento das casas e horta do Colégio da Companhia, e se colocou na qualidade de instância negociadora no processo de venda do sítio pertencente ao referido morgado utilizado para a acomodação dos religiosos: “ajustando o preço, e modo com que se poderá celebrar a venda dará conta a V. Mag.de para mandar passar as ordens pela parte donde tocar”. Justifica, por fim, sua postura e os encaminhamentos propostos:

“E faz a Junta presente a V. Mag.de que suposto se possa dizer lhe toca somente o tratar da aprovação e provimento dos missionários, todavia se não fizer esta e semelhantes lembranças, como os missionários não tem donde precisamente recorram, ou se dilatam as causas tanto que padecem, ou por não haver quem as lembre perecerão, e assim tendo a Junta cuidado de lembrar as cousas necessárias para os missionários nem se intromete na jurisdição dos tribunais, pois neles se determina o negócio e passam as ordens, nem falta à obrigação de puxar o aumento das missões e conservação dos mesmos missionários”.³²

Nessa espécie de justificativa final para sua conduta, percebemos que os ministros da Junta das Missões do reino procuravam espaço para que ela interviesse de maneira mais ampla nas questões vinculadas ao bom andamento da missionação nas conquistas portuguesas. Com este parecer, se intentava demonstrar que ela poderia ser um canal seguro para que diferentes atores se comunicassem com Lisboa – especialmente para os missionários atuantes no ultramar – mostrando-se ainda como uma instância capaz de conduzir negociações e formular ajustes para diferentes expedientes relacionados à expansão da cristandade.

Um passo mais largo, e certamente mais significativo do ponto de vista do fortalecimento e reconhecimento da Junta como instância apta a considerar questões com implicações de natureza diversa, será verificado já no ano seguinte, em 1658, quando ela se

³¹ Ibidem, fl.317-317v.

³² Ibidem, fl.317v.

posicionou contra a ida de bispos franceses para a China, episódio este já conhecido por nós. O pedido para que estes religiosos franceses recebessem o aval para seguir de Lisboa para a China parece ter sido feito à rainha regente D. Luísa de Gusmão pelo próprio Luís XIV, que teria contado ainda com o amparo e reforço de sua mãe. Inicialmente concedida, a licença foi posteriormente negada por Afonso VI. Em consulta de 18 de janeiro de 1658, a Junta das Missões do reino foi contrária a tal permissão. Dentre as razões alegadas, as preocupações de natureza genuinamente religiosa desfilam nos mesmos patamares de preocupações de ordem política e da apreensão com os danos temporais que a presença de religiosos franceses, nomeados pelo Papa, poderiam representar para Portugal. O fato de esses bispos contarem com o suporte e a proteção de Roma parece ter sido o ponto determinante para que os ministros da Junta aconselhassem ao rei que vetasse a concessão de tal licença. Seu parecer assentava a negativa em três pontos distintos demonstrando profunda compreensão da complexidade da situação e das possíveis implicações que esta passagem, provavelmente seguida por outras, traria para o reino.

Assinalando logo no início “o dano, e prejuízo insuperável que se segue a este Reino, e suas conquistas dessa missão” a ida de bispos franceses para a China, passando pela Índia, os ministros da Junta relembram que as razões de tais danos são tão evidentes “que nunca os senhores reis desta Coroa, nem os reis intrusos de Castela consentiram tal cousa”.³³ Tal movimento, segundo os ministros da Junta, enfraqueceria Portugal, inclusive na principal reivindicação que o reino mantinha perante a Santa Sé naquele momento: a controvérsia em torno do provimento dos Bispados vagos. O parecer pondera que mesmo que a motivação destes bispos franceses nascesse estritamente “de sua devoção”, eles não poderiam seguir para a China sem possuir jurisdição e concessão outorgadas pelo Sumo Pontífice para tal. Ponto este que, na visão dos ministros da Junta, “basta para ser evidente, e notório” que o Papa intencionava que eles partissem de Lisboa, passando pela Índia, e seguissem até alcançar a China “fazendo as funções de Bispo por todo aquele estado, com que Sua Santidade se dará por desobrigado de dar Bispos por hora a V. Mag., outros dezessete anos”.³⁴

Para além deste ponto, a preocupação com a possível perda definitiva da possibilidade de promover uma ocupação efetiva daqueles territórios, tanto do ponto de vista temporal como da alegada jurisdição espiritual pertencente ao padroado, foi outro aspecto sensível presente no parecer da Junta. Seus ministros cogitavam tanto a possibilidade desta presença francesa

³³ “*Consulta da Junta das Missões sobre não deverem ir os Bispos franceses à China*”, Lisboa, 18 de janeiro de 1658. Biblioteca da Ajuda, Movimento do Orbe Lusitano, tomo III, cód. 50 – V – 37, fl.311.

³⁴ *Ibidem*.

provocar “um cisma” naqueles territórios, “porque ainda nos mesmos vassalos de V. Mag. quando são de diversas Religiões, se tem este [...]”³⁵, ou destes espaços serem desmembrados do padroado régio e passarem para a jurisdição da *Propaganda Fide*:

“E não obstará dizer que estes Bispos vão a parte onde V. Mag. não exercita seu domínio, porque como são da repartição de V. Mag. e amanhã poderão estar debaixo do seu domínio, dirá a Congregação de cardeais que está em posse naquelas terras, prover Bispos, sem apresentação de V. Mag., com o que se fica tirando a V. Mag. o Padroado Real nas terras da sua repartição, contra o costume, inviolável de muitos séculos a esta parte”.³⁶

Conformando-se com o parecer da Junta das Missões do reino, a decisão de negar a passagem aos bispos franceses revogando a permissão inicialmente concedida prevaleceu no encaminhamento que o rei Afonso VI deu ao caso. O Doutor Feliciano Dourado, residente português em Paris entre 1652 e 1653 e posteriormente entre 1658 e 1659, recebeu ordens para explicar cuidadosamente ao Conde de Brienne (Henri-Auguste de Loménie), secretário de Estado francês para os negócios estrangeiros e, segundo o monarca português, “o intercessor, que mais empenhado se mostra neste negócio”, as razões pelas quais não consentiria a ida dos bispos franceses para territórios pertencentes às conquistas portuguesas. Contava D. Afonso VI que tinha sido informado por Francisco de Sousa Coutinho, embaixador português junto à Santa Sé, que estes bispos tinham sido nomeados pelo Papa de *motu proprio* “para terras de minha jurisdição”, usando “deste meio para fraudar o direito desta Coroa, e acudir ao escrúpulo que Sua Santidade deve ter de não dar Prelados àquelas Crismandades”.³⁷ Tal ofensa não deveria ser aceita e a conduta esperada, portanto, era a de que Luís XIV respeitasse a decisão tomada em Portugal e não permitisse a ida de seus missionários.

Esse parecer da Junta das Missões do reino parece condensar bem as principais inquietações de Portugal naquele momento no que se referia ao controle da atividade missionária e da presença de religiosos estrangeiros em seus territórios. A certeza de que estes bispos franceses contavam com o apoio da Santa Sé era, talvez, o ponto que mais preocupava Portugal nesse contexto de crise. Mais do que um simples apoio, estes religiosos tornavam-se uma ameaça na medida em que passavam a integrar o novo esforço de expansão da cristandade coordenado a partir de Roma, movimento este já conhecido e que preocupava o reino, como

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, fl.311v.

³⁷ “Cópia dos capítulos da Instrução, que leva o Doutor Feliciano Dourado sobre os Bispos”, s.l., s.d. Biblioteca da Ajuda, Movimento do Orbe Lusitano, tomo III, cód. 50 – V – 37, fl.312.

vimos no capítulo anterior, desde a década de 1640. Se até então o foco dessa nova política pontifícia tinha se voltado para algumas regiões do continente africano, o interesse pelos territórios a Oriente não se mantinha mais camuflado. O alegado descompromisso dos bispos franceses, que seriam movidos estritamente por sua devoção em cuidar das almas afastadas da cristandade, contava com a oficialidade assegurada pela Santa Sé. Com isso, eles estavam investidos das licenças necessárias para desempenhar as funções ordinárias reconhecidas aos bispos e à administração eclesiástica dos territórios para os quais se dirigiriam. Este cenário seria adequado para enfraquecer o principal argumento utilizado pelos reis e ministros portugueses em seus reiterados pleitos pelo reconhecimento por parte do Pontífice dos bispos nomeados no reino: os nativos daqueles territórios logo não estariam mais sem missionários e nem privados do cuidado espiritual com a presença dos bispos franceses. Aliás, havia o temor de que sua presença certamente seria apenas a porta de entrada para outros religiosos e o caminho aberto para que a França pudesse ampliar sua influência no Extremo Oriente. O parecer sublinha a fragilidade da presença lusitana nesses territórios que, mesmo pertencendo à “repartição” portuguesa, não estavam de fato politicamente ocupados por Portugal. Essa ausência de um domínio efetivo tornava esses espaços mais suscetíveis às tentativas de intervenção de outras potências ultramarinas bem como aos interesses da Santa Sé. Aliás, como veremos mais adiante, a diferenciação entre territórios pertencentes à jurisdição espiritual de Portugal e aqueles efetivamente ocupados pelo reino será um dos pilares sobre os quais a *Propaganda Fide* irá defender a presença dos vigários e missionários apostólicos em alguns espaços reclamados por Portugal.

Como sabemos, esse veto português não surtiu qualquer efeito. Os primeiros vigários apostólicos franceses foram nomeados para a Ásia em agosto de 1658: François Pallu para o Tonquim, e Pedro de la Motte Lambert para a Cochinchina. O embaraço e possíveis dificuldades com Portugal que esta nova conjuntura traria não escapavam à Santa Sé. Conforme vimos no capítulo anterior, não seriam outras as razões para algumas das recomendações presentes nas *Instruções* redigidas em 1659 aos vigários apostólicos da China, Tonquim e Cochinchina. Durante a viagem, os vigários deveriam procurar esconder de todos sua identidade, natureza e itinerário, devendo ainda evitar se aproximar de territórios portugueses ou que dependessem de Portugal.

Devemos notar que menos de dois anos após D. João IV ter buscado circunscrever as atribuições da Junta das Missões do reino vinculando-as basicamente ao sustento e à coordenação do fluxo de missionários partindo e regressando de diferentes destinos pertencentes ao Império português, ela já se encontrava inserida num circuito de discussões pelo qual passavam questões muito mais delicadas. Estas, por sua vez, intimamente vinculadas

às dificuldades que Portugal enfrentava no cenário internacional e às políticas e estratégias voltadas para seu fortalecimento nesse espaço e para a defesa de suas possessões ultramarinas. Não nos parece restar dúvidas de que a motivação para sua criação e suas atribuições iniciais estão assentadas na percepção de que naquela conjuntura de crise e fragilidade do reino era preciso cuidar com maior agilidade da ida de missionários para os territórios ultramarinos fazendo frente, com isso, ao recrudescimento da política conduzida pela Cúria Romana de envio de missionários e vigários apostólicos para territórios sujeitos a Portugal. No entanto, esse parecer de janeiro de 1658 sobre a ida de bispos franceses para a China, nos permite afirmar que a Junta das Missões do reino não estava mais lidando somente com uma dimensão imprescindível – o envio de missionários portugueses – desse novo momento. Ela passou a tecer considerações e a propor encaminhamentos para os possíveis prejuízos que essa nova conjuntura – a mudança de posicionamento da Santa Sé em relação à condução da política de expansão da cristandade mundial – pudesse acarretar ao reino. Assim, cremos que o alargamento de sua inserção nesse debate é perfeitamente condizente com a crescente fragilização que a paulatina consolidação de uma política missionária pontificia suscitava aos interesses portugueses.

A partir desse momento, veremos um segundo período de alerta e apreensão de Portugal com a ida de missionários estrangeiros para alguns de seus territórios ultramarinos, à semelhança do ocorrido na década de 1640. Tais preocupações persistirão ao longo da década de 1660, bem como os entraves para um debate aberto e direto com a Santa Sé, uma vez que o reconhecimento da legitimidade do governo dos Bragança e a reativação das relações diplomáticas com Portugal progressivamente se restabelecerão apenas no final desta década. A Junta das Missões do reino não ficará apartada desses acontecimentos e, como podemos esperar a partir desses episódios de 1658, a presença de missionários estrangeiros no Estado da Índia igualmente adentrará no radar das preocupações do reino nessa matéria.

Para mapearmos um pouco os desdobramentos advindos dessa matéria para a década de 1660, podemos recuperar brevemente a carta do desembargador e procurador das missões, Pedro Fernandes Monteiro, para o cardeal Virgínio Orsini, escrita em junho de 1661 e mencionada no final do capítulo anterior. Nesta, buscando reforçar a contínua e imemorial dedicação dos reis portugueses à expansão da cristandade, o desembargador mencionava a criação de uma “nova Junta, que bem podemos chamar ‘da Propagação da Fé’”, para cuidar de maneira privilegiada das missões portuguesas.³⁸ Pedro Fernandes Monteiro igualmente

³⁸ Cf. “*Lettera del Sig. Pietro Fernandes Montero al Sig. Card. Virginio Orsini, da Lisbona li 21 lug. 1661 intorno alle missioni d’Angola, e di altri Paesi della conquista del Regno di Portogallo...* Op. Cit., fls.146.

comunicava que, atendendo as recomendações do cardeal, a permissão de passagem para Angola aos seis missionários capuchinhos chegados da Itália provavelmente seria concedida. Mas faz o alerta de que o cardeal Virgínio Orsini não deveria estranhar se as portas de Portugal fossem, muito em breve, fechadas aos missionários estrangeiros. Embora a Santa Sé estivesse, ao solicitar ao monarca português a permissão de passagem dos capuchinhos italianos para Angola, cumprindo com uma das condições portuguesas apresentadas no final da década de 1640 para a entrada de religiosos estrangeiros em seus territórios – que eles seguissem de Lisboa com a permissão régia para tal – o alerta se fazia em função da desconfiança em relação à atuação de alguns desses religiosos e da consciência de que suas condições não estavam sendo sempre observadas. Algumas decisões de Roma, especialmente naquele cenário de distanciamento entre ela e a monarquia lusitana, escapavam inteiramente ao controle português. Conforme anunciava o desembargador, o provável futuro embargo para a ida de novos missionários estrangeiros não se daria apenas em função da desconfiança que pairava sobre alguns religiosos provenientes da Itália, “mas principalmente em razão de uma nova, que chegou por diversas vias, que S. Santidade tinha destinado para a Índia um Bispo carmelitano descalço, e três bispos franceses para a China”.³⁹

A essa altura, as notícias de que os bispos franceses efetivamente seguiriam viagem em direção ao Extremo Oriente muito provavelmente já eram conhecidas em Portugal. Os termos empregados e a insatisfação expressada na carta de Pedro Fernandes Monteiro revelam que medidas práticas, visando a contenção desse movimento, estavam sendo seriamente estudadas no reino. Afinal, a disposição da Cúria Romana em enviar missionários e vigários apostólicos para algumas regiões do planeta não era, como vimos, um movimento propriamente novo, e a carta do desembargador português claramente recupera os episódios que motivaram o parecer da Junta das Missões do reino de 1658. Mais do que se constituir como uma preocupação para Portugal, vê-se que os novos posicionamentos da Santa Sé relativos ao Oriente poderiam intervir na relativa estabilidade que marcava a dinâmica da ida de missionários estrangeiros para alguns territórios da costa ocidental africana.

Poucos anos antes, mas já na década de 1650, a ida de missionários estrangeiros para alguns destes territórios, particularmente para a região de Angola, parecia obedecer ao protocolo esperado por Portugal. Em julho de 1655, o Conselho Ultramarino considerou uma carta escrita em fevereiro daquele ano pelo governador de Angola, Luís Martins de Sousa Chichorro, sobre a chegada de uma nau genovesa com novos capuchinhos italianos a qual,

³⁹ Ibidem, fl.144.

informava, “não pôde tomar esta Corte, para darem obediência a V. Mag.”.⁴⁰ O governador decidiu enviar um destes religiosos – o prelado do grupo estava doente – para que, em nome dos demais, prestasse o juramento de obediência ao rei e explicasse as razões pelas quais a nau não havia parado em Lisboa, como previsto, antes de alcançar seu destino. O Conselho Ultramarino pareceu corroborar com a atitude do governador aconselhando D. João IV a “fazer-se diligência com estes Religiosos”, identificando suas razões.⁴¹

Em nova consulta do Conselho Ultramarino sobre o caso, temos conhecimento de que D. João IV reforçara, ao considerar o episódio, a permissão para que os capuchinhos italianos atuassem no reino de Angola desde que partissem de Portugal, “não sendo vassallos de El-rei de Castela, e indo-se registrar com o governador, e dar obediência a seu Prelado”.⁴² Os conselheiros concordaram com o entendimento do monarca, reiterando que os capuchinhos italianos são “necessários e proveitosos para aquela grande gentildade se converter a fé católica”.⁴³ Ponderaram que a nau genovesa que se dirigiu a Angola teria ido até a barra de Lisboa a fim de requerer permissão de passagem ao monarca mas que ela não teria conseguido aportar em função da presença na ocasião de inimigos na costa portuguesa. Por fim, Salvador Correia de Sá advertiu que D. João IV deveria encaminhar ordens para os prelados da Companhia de Jesus enviarem o maior número possível de religiosos para Angola, com recomendação para que os mesmos se dedicassem às missões no interior daqueles territórios pois “duzentos obreiros do evangelho são poucos para o muito que necessitam aqueles Reinos [...]”.⁴⁴ O parecer do monarca, registrado na margem da consulta, em outubro daquele ano,

⁴⁰ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a carta do governador e capitão-general de Angola, Luís Martins de Sousa Chichorro, acerca da ganância e da falta de obediência dos religiosos capuchos em Angola, nomeadamente de Frei Boaventura de Sorrento”, Lisboa, 17 de julho de 1655. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.05, doc.606.

⁴¹ Ibidem. Em carta de 25 de fevereiro de 1656 o próprio governador de Angola explicou ao rei que embora estes capuchinhos tivessem aportado ali sem a licença régia para a viagem, a qual deveria ter sido concedida em Lisboa, ele resolveu acolher tais religiosos como forma de reconhecimento pela devoção com que se empenhavam no trabalho missionário: “suas obras e exercícios falaram por eles”. Pede, por fim, que seja melhor orientado em como deverá proceder caso tenha recebido tais religiosos de maneira equivocada. Cf. “Carta do governador e capitão-general de Angola, Luís Martins de Sousa Chichorro, sobre o sucesso da abertura do comércio de escravos no Rio da Prata, o retorno de prata que houve, a chegada dos capuchinhos italianos da missão autorizada por Sua Magestade, as boas perspectivas que tinha na guerra que mandara fazer na Província de Quiçama e a obediência de um dos principais sobas”, São Paulo da Assunção de Luanda, 25 de fevereiro de 1656. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.06, doc.625.

⁴² “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV sobre a licença de residência que Sua Magestade dera aos religiosos capuchinhos italianos em Angola, em resposta ao pedido dos oficiais da Câmara e dos moradores da cidade de São Paulo da Assunção, fato que mereceu o agradecimento por escrito do prelado [fr. Jacinto de Vetralla]”, Lisboa, 08 de agosto de 1656. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.06, doc.650.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem. Salvador Correia de Sá era partidário de que a mesma recomendação fosse feita aos superiores dos capuchinhos barbados apenas se averiguado, previamente, se os mesmos não eram vassallos do rei de Castela.

concordava com a recomendação do ex-governador do reino de Angola: “e os missionários mando partir”.⁴⁵

Passados alguns anos, em 1659, o Conselho Ultramarino ainda mantinha-se favorável a ida de novos missionários estrangeiros para Angola. Todavia, podemos notar, em consonância com os episódios ocorridos nesse momento, que as ressalvas a esse movimento haviam aumentado, bem como a crença de que a ida de missionários portugueses para as colônias lusitanas seria o caminho mais seguro para o reino. Após considerar o pedido de autorização do capuchinho Fr. Serafim de Cortona, prefeito das missões em Angola, para viajar para a Itália com o intuito de reunir e levar consigo mais religiosos para aquele reino, o Conselho Ultramarino foi de parecer que somente mais seis novos religiosos poderiam acompanhar Serafim de Cortona em seu regresso para Angola. A justificativa para tal era que o rei tinha “ultimamente ordenado, pela Junta, que mandou fazer para os missionários, que na primeira ocasião se embarquem para Angola dez Carmelitas descalços”.⁴⁶ A ocasião pareceu propícia igualmente para acrescentar que o monarca deveria mandar a mesma Junta advertir os prelados das religiões presentes em Angola, especialmente aquelas que recebiam ordinárias, para que enviassem o maior número possível de religiosos para missionar pelo sertão, pois se deveria buscar “todos os meios possíveis, para estas missões se poderem fiar, antes de naturais, que de estrangeiros”.⁴⁷ Num segundo parecer, ao que parece elaborado no mesmo dia, os conselheiros optaram por permitir a passagem de mais doze novos missionários capuchinhos italianos para Angola, além dos seis inicialmente aprovados. A ponderação parece ter nascido da tentativa de encontrar um equilíbrio entre o receio que a presença de estrangeiros em seus territórios gerava para Portugal e os interesses econômicos que o reino mantinha naquelas terras: almejava-se que as missões alcançassem o rio Cuama aonde, acreditava-se, seriam encontradas minas de metais preciosos.⁴⁸

Em 1660, o desconforto com a presença de religiosos estrangeiros em Angola voltou a crescer, em parte pelas notícias que chegavam de lá mas, certamente, também motivado pela percepção de que os territórios mais a Oriente do Império português começavam a ser alvos

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre requerimento do religioso capuchinho Fr. Serafim de Cortona, solicitando licença para ir a Itália e trazer religiosos para a missão de Angola, para prosseguir a conversão de almas até os rios de Cuama, relacionando-se com outra do mesmo dia, acerca da exposição do mesmo capuchinho queixando-se da falta de religiosos em Angola, informando sobre a missão nas Pedras de Maupungo, terras do rei Filipe do Dongo e da conversão do Cassanje Caquinguri, chefe local do reino de Canguela; relatando os procedimentos da rainha Ginga, e o trabalho missionário em Matamba”, Lisboa, 25 de janeiro de 1659. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.06, doc.728.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

de atenção da Santa Sé. Em uma carta de outubro daquele ano, João Fernandes Vieira, governador e capitão-general de Angola, esboçou, em meio a vários outros assuntos, sua visão sobre a matéria. Para ele, não era benéfico aos propósitos cristãos, nem para o monarca, e muito menos para o “bem destas conquistas, que nela andem, nem se consintam estrangeiros de qualquer nação [...]”, diante do que o rei deveria, o quanto antes, “os mandar lançar fora [...]”.⁴⁹ Pouco depois, em julho de 1661, uma minuta de consulta do Conselho Ultramarino registrou que o rei do Congo escreveu uma carta a D. Afonso VI com uma série de queixas em relação aos procedimentos de alguns religiosos, as quais teriam sido igualmente encaminhadas ao juízo do desembargador Pedro Fernandes Monteiro e da Junta da Inconfidência.⁵⁰ Certamente, a carta escrita pelo desembargador em 21 de julho deste mesmo ano ao cardeal Virgínio Orsini referida anteriormente – na qual ele menciona uma certa desconfiança em relação à fidelidade de alguns destes missionários capuchinhos – está imbuída destes acontecimentos.⁵¹

⁴⁹ O governador se refere ainda a dois capuchinhos presos pelo vigário geral da Ilha de São Tomé, os quais teriam sido remetidos para Angola e de lá para Lisboa a fim de prestar os devidos esclarecimentos. As razões da prisão, no entanto, não são esclarecidas no documento. Cf. “*Carta do governador e capitão-general de Angola, João Fernandes Vieira, ao rei D. Afonso VI sobre a ausência de resposta às suas cartas, a guerra com o rei do Congo, o motim praticado pelo capitão-mor das conquistas, João de Oliveira Delgado, pelo que foi preso, devassado, e enviado ao reino; aconselhando a não admitir e expulsar das colônias os estrangeiros de qualquer nação; informando que o vigário-geral de São Tomé mandara ali religiosos capuchos presos para serem remetidos ao Tribunal da Consciência e Ordens [...]*”, São Paulo de Assunção de Luanda, 06 de outubro de 1660. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.07, doc.756.

⁵⁰ “*Consulta (minuta) do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre as queixas do rei do Congo contra os procedimentos dos religiosos [capuchinhos barbados]*”. Lisboa, 11 de julho de 1661. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.07, doc.778.

⁵¹ No mesmo dia 21 de julho de 1661, o desembargador Pedro Fernandes Monteiro escreveu uma segunda carta ao cardeal Virgínio Orsini sublinhando o estado de abandono e os danos provocados pela ausência de Bispos nos territórios ultramarinos portugueses, frisando o quão ofensivas para o Reino eram as notícias dos provimentos de Bispos estrangeiros para a Índia e para a China. Cf. “*Altra lettera del Sig. Pietro Fernandes Montero al Sig. Card. Virgínio Orsini, da Lisbona li 21 luglio 1661 intorno alle Proviste delle Chiese, spettanti al Regno di Portogallo*”, Lisboa, 21 de julho de 1661. Biblioteca da Ajuda, *Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica*, códice 46 – IX – 17, fls.150v-159v. Em setembro desse ano, o cardeal Virgínio Orsini encaminhou uma tradução italiana feita de próprio punho dessa carta do desembargador Pedro Fernandes Monteiro ao Papa Alexandre VII, pedindo para se garantir o “maior sigilo” de seu conteúdo, tendo em vista tratar-se de uma carta privada, “e não escrita a Vossa Santidade, mas a um particular”. Seu intuito era amparar o Sumo Pontífice com o maior número de detalhes possível sobre o juízo, impressões e reações que em Portugal vinham sendo formulados com relação à nomeação de vigários apostólicos para o Oriente, à ida de missionários estrangeiros para suas conquistas e, principalmente, sobre quais bases Portugal assentava as prerrogativas que alegava possuir no governo espiritual desses territórios. O cardeal Orsini julgava que com sua atitude o Papa poderia “extrair dessa [carta] quais possam ser as intenções dos portugueses”, podendo se “valer daquilo que julgará mais oportuno para as prudentes resoluções de seus santos pensamentos, que como inspirados pelo espírito santo serão sempre os mais úteis para a Igreja de Deus”. O cardeal considerou ainda que, caso julgasse conveniente, o Papa poderia solicitar que os cardeais fizessem uma “reflexão bem fundamentada” sobre todas as razões alegadas pelos portugueses na matéria. Cf. “*Biglietto del card. Virgínio Orsini alla Santità di Alessandro papa settimo, in data degli 8 settembre 1661 intorno alle precedenti lettere del Sig. Pietro Fernandez Montero*”. Biblioteca da Ajuda, *Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica*, códice 46 – IX – 17, fls.159v.161.

Em agosto deste mesmo ano, uma nova consulta do Conselho Ultramarino clarifica, em parte, alguns dos elementos presentes nesse contexto de desconfianças. João da Costa, Presidente do Conselho Ultramarino, relatou que ao receber a informação de que seis capuchinhos seguiriam em breve para Angola em uma nau pronta para deixar Lisboa, e diante de "ter alguma probabilidade, de que sua comunicação, e trato naquele Reino, e em outras partes, em que residem, não vem a ser em serviço de V. Mag., antes a encontra muito [...]", resolveu arguir o superior daqueles religiosos acerca das razões de sua viagem e em nome de quem a faziam.⁵² A resposta, já esperada, não lhe teria surpreendido; antes, reforçava seu temor: seguiam para Angola, informava o superior, com ordem do Sumo Pontífice para se unir aos outros que residiam naquele reino desde o tempo dos holandeses nos Conventos de Luanda, Congo, Matamba, e outras partes. O superior ainda confirmara que eles tinham recebido ajuda de custo e licença régia para seguir viagem.⁵³

A partir de então, o Conselho Ultramarino passou a recuperar e averiguar uma série de condutas passadas dos primeiros capuchinhos que seguiram para estas regiões, as quais aparecem relatadas na consulta. Os conselheiros ouviram primeiro Cipriano Cardoso, irmão de João da Costa, este residente em Angola e "compadre e procurador" do rei do Congo. A testemunha afirmou que seu irmão tinha recebido três cartas do rei do Congo anos atrás nas quais afirmava que os religiosos capuchinhos "eram inconfidentes ao serviço de V. Mg.de, e que El Rey de Castela lhes havia recomendado muito, por carta que lhe escreveu [...]".⁵⁴ Da mesma forma, o capitão da nau que aguardava para partir para Angola foi chamado pelos conselheiros, tendo contado que em 1642 foi consultado para ser capitão de uma fragata que estava aportada em São Lúcar, com doze capuchinhos italianos e castelhanos que seguiriam para Angola, dentre os quais seguia disfarçado um mestre-de-campo muito conhecido, jornada esta da qual, afirma, teria declinado.⁵⁵ A mesma consulta também registrou que Pedro César de Meneses e Francisco Vaz de Resende – respectivamente governador e Arcediago e Vigário-geral de Angola naquela altura – confirmaram todas as informações anteriores, acrescentando

⁵² Certamente tratam-se dos seis capuchinhos mencionados na carta do desembargador Pedro Fernandes Monteiro ao cardeal Virgínio Orsini em junho deste mesmo ano, aos quais o monarca português havia concedido licença para passarem de Lisboa a Angola.

⁵³ "*Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre os inconvenientes dos religiosos capuchinhos barbados irem assistir em Angola, por se suspeitar que eram apoiantes do rei de Castela; o Conselho sugeriu que se escrevesse aos governadores das conquistas para que não admittissem religiosos estrangeiros e ao de Angola para que os religiosos que lá residiam saíssem voluntariamente ou se extinguissem*", Lisboa, 30 de agosto de 1661. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, ex.07, doc.786.

⁵⁴ *Ibidem*. A consulta registra que a existência e originalidade destas cartas tinham sido de fato comprovadas pelo próprio João da Costa que as teria mostrado no ano passado, durante uma estada em Lisboa. Nelas, o rei do Congo "largamente acusava de inconfidentes os ditos religiosos". Por determinação régia, as cartas foram remetidas ao desembargador Pedro Fernandes Monteiro, o que teria ocorrido há cerca de um mês.

⁵⁵ *Ibidem*.

que aqueles capuchinhos levaram consigo cartas de pessoas ilustres, moradoras de Sevilha, para alguns de seus conhecidos que habitavam em Angola, nas quais “lhes estranhavam haverem aclamado a S. Mg.de., que está em glória, e os aconselhavam, que tomassem diferente parecer: porque El Rei de Castela era benigno, e lhes perdoaria, e faria mercê”.⁵⁶

Esta consulta do Conselho Ultramarino novamente traz à tona o clima de instabilidade que o distanciamento com a Santa Sé e o comprometimento desta com a Coroa de Castela provocava em Portugal. No entanto, esse novo momento de agravamento das tensões em relação à presença de missionários estrangeiros vinha potencializado pelo alargamento do interesse mais direto da Santa Sé em regiões que até então haviam sido mantidas em segundo plano dentro da política missionária que vinha sendo delineada em Roma. Na visão dos conselheiros,

“[...] visto como El Rei de Castela foi, quem mandou esses religiosos a Angola, e que agora vão por ordem de Sua Santidade, que nas cousas temporais se deve estimar, como confederado de Castela, não convém, que tomem mais mão, e autoridade naquelas partes, antes se devem procurar os meios, de que aqueles religiosos tornem para este Reino, ou com o tempo se vão extinguindo.”⁵⁷

As atitudes mais recentes da Santa Sé encorajavam a conduta proposta:

“Acrescenta esta razão, a injustiça com que de Roma se tem nomeado diversos Bispos, e outros Prelados de diferentes nações, para no Estado da Índia irem fundar colônias, e tratos, contra as doações, que a Igreja concedeu a este Reino, sem bastarem as instâncias, que se fizeram pelos ministros de V. Mg.de, para evitar esta sem justiça; [...] e assim como na Índia se faz isto, em dano do direito de V. Mg.de, se pode justamente presumir, que em podendo farão o mesmo em Angola, por meio destes Religiosos, que consta vão por ordem do Papa, que devemos reputar no temporal por nosso inimigo.”⁵⁸

Em outras palavras, se violações aos direitos de Portugal e interesses escusos animavam a nomeação de vigários apostólicos para o Oriente, nada garantia que a mesma lógica não motivasse as nomeações de missionários apostólicos para os territórios africanos.

⁵⁶ Ibidem. As duas testemunhas frisaram, no entanto, que mesmo tendo dado andamento a tudo aquilo que lhes tinham sido colocado “a cargo”, os religiosos agiam “com exemplo”, “desinteresse”, tendo se mostrado “leais a V. Mg.de”.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

A consulta defende, por fim, que com o comprometimento dos religiosos e superiores das Ordens atuantes nas conquistas era possível fazer “a pregação do Santo Evangelho” apenas “por meio dos nossos naturais”. Não havia motivos para o rei aceitar os inconvenientes da presença de missionários estrangeiros em seus territórios e “se querer expor a eles, nem para se haver de ter respeito em matérias semelhantes a cartas de recomendações de Ministros de Sua Santidade, em quem V. Mg.de achou sempre tantos motivos de desconfiança”.⁵⁹ A conduta a ser seguida – proposta e reiterada em outras ocasiões – parecia simples: de um lado, lembrar “com encarecimento” aos superiores das Ordens religiosas com Conventos nas conquistas portuguesas que o maior número possível de missionários portugueses fossem enviados para o trabalho de evangelização dos nativos; e, de outro, que os governadores das conquistas fossem avisados “que por nenhum caso admitam nelas religiosos estrangeiros”.⁶⁰ O conselheiro Feliciano Dourado foi de parecer que “por esta vez” não fosse alterada a licença já concedida aos seis capuchinhos que naquele momento aguardavam a partida da nau para Angola. Tal voto se justificava pelo fato de que aqueles primeiros capuchinhos – sob os quais pesavam as acusações mais certeiras de traição –, bem como os moradores que receberam as cartas de pessoas ilustres de Sevilha recomendando fidelidade a Filipe IV, já tinham falecido.⁶¹

Por sua vez, um segundo grupo de capuchinhos italianos, também destacados para seguir para Angola, parece não ter tido a mesma sorte. Impregnada pela mesma atmosfera de oposição à continuidade dessa lógica, uma terceira carta de Pedro Fernandes Monteiro ao cardeal Virgínio Orsini transmite com propriedade o clima predominante naquele momento. Em fevereiro de 1662, o desembargador escreveu que logo após ter enviado sua última carta a Roma, chegaram mais onze religiosos vindos daquela cidade igualmente recomendados para o trabalho missionário em Angola. Esclareceu ainda que a consideração desta matéria foi postergada pois tudo seguia alterado no Reino em função das nomeações de bispos para a Índia e para a China pela Cúria Romana e acrescentava que, embora tivesse recentemente dado parecer favorável à passagem dos onze missionários, os mesmos, crendo que tal decisão não teria efeito diante da resolução “que foi tomada nos Tribunais”, tinham decidido regressar a Roma.⁶²

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² “Copia della lettera del Sign.re Don Pietro Fernandez Montero da Lisbona, li 4 febraio 1662, al Sig.re Cardinal Virginio Orsini, intorno al passaggio di undici missionari in Angola, et alla nominazione dei Vescovi della Cina et Indie”, Lisboa, 04 de fevereiro de 1662. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica, códice 46 – IX – 17, fl.167v.

O desembargador passa então a escrever sobre a posição assumida por Portugal naquele momento em relação aos missionários e bispos estrangeiros nomeados pela Santa Sé. Recomendava ao cardeal “que será mais acertado não virem outros [capuchinhos], sem que Sua Santidade não defira as coisas do Reino, porque não serão aceitos, e andando em qualquer das conquistas, encontrarão as mesmas ordens”.⁶³ Acrescentava que, caso os cardeais da *Propaganda Fide* viessem a querer as justificativas de Portugal para tal posicionamento, as encontrariam sem dificuldades nas razões já outrora apresentadas pelos ministros portugueses. Estes, insistem “que no Reino não faltam religiosos, que vão, e podem andar a todas as suas conquistas tratar da salvação das almas, somente lhes faltam [nas conquistas] pastores, que governam tanto estes religiosos, como estes seculares, e que disso se originam todos os males”.⁶⁴ Poderia ainda ser alegado como “desculpa” pelos cardeais – frisa Pedro Fernandes Monteiro – , que a *Propaganda Fide* enviava bispos para a Índia e para a China não havendo razões, portanto, para que Portugal insistisse nos danos que a não confirmação dos religiosos portugueses indicados para as dioceses do Oriente provocava em suas conquistas.⁶⁵ Esta, uma provável – e já esperada – ponderação, a qual o desembargador se antecipava em responder: a forma como tais nomeações eram feitas ensejava danos ainda mais graves, uma vez que lhe parecia indiscutível que os reis de Portugal tinham o direito de nomear e apresentar bispos para todos os seus territórios ultramarinos. Tendo-os conquistado à custa de suas armadas e da vida de seus vassallos, os Pontífices lhes tinham concedido o direito de padroado sobre estas terras. Posto isso, diante de tamanho agravo com este direito sendo pilhado, a Coroa se via obrigada a defender-se.⁶⁶

⁶³ Ibidem, fls.167v-168. Tradução livre. No original: “et pare che sarà il più accertato non venirme altri, sin che Sua Santità non deferisca alle cose del Regno, perché non saranno ammessi, et andando in qualsivoglia delle conquiste, troveranno gl’istessi ordini.”

⁶⁴ Ibidem, fls.168-168v. Tradução livre. No original: “Se i Sig.ri Cardinali della Congregazione de Propaganda considereranno le ragioni, che Portogallo ha, troveranno in esse la giustificazione di questo procedimento, perché dicono i ministri che nel Regno non mancano Religiosi, che vanno, e possono andare a tutte le sue conquiste a trattare della salvezione dell’anime, solamente gli mancano Pastori, che governino tanto questi religiosi, quanto questi secolari, e che di qui si originano tutti i mali”.

⁶⁵ Ibidem, fl.170-170v.

⁶⁶ Ibidem, fls.170v.-171. Pedro Fernandes Monteiro esclareceu, no final de sua carta, que D. Afonso VI tinha concordado com seu parecer, permitindo que os onze religiosos capuchinhos seguissem para Angola haja vista estar comprovado que eram provenientes de Roma. Mesmo assim, diante do ambiente de desconfiança instalado em Lisboa, os padres tinham decidido não aceitar o passaporte concedido. Em abril de 1662, o cardeal Virgínio Orsini encaminhou uma cópia dessa carta de Pedro Fernandes Monteiro ao cardeal Flávio Chigi, neto do Papa Alexandre VII. Traduzida para o italiano, o cardeal Orsini pretendia informá-lo sobre as últimas notícias vindas de Lisboa “no particular das missões” buscando prevenir que tanto ele (o cardeal Chigi), como “Nostro Signore” – o Papa – tomassem medidas contrárias e que pudessem agravar o clima instaurado no reino. Cf. “*Altro biglietto del Cardinal Virgínio Orsini al Sig.r Card. Chigi[?] nipote di Sua Santità, in data di primo aprile 1662 concernente la lettera del Sig.re D. Pietro Fernandes Montero; scritta a S. E. da Lisbona li 4 Febbraio 1662*”. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica, códice 46 – IX – 17, fl.166-166v.

O próprio monarca, poucos meses depois de seu desembargador, escreveu ao cardeal Virgínio Orsini. Na carta, datada de 4 de agosto de 1662, afirmava não duvidar que o Papa Alexandre VII não intentava ferir seus direitos com a nomeação de vigários apostólicos para a China. Esperava, assim, que o Sumo Pontífice não desconsiderasse as prerrogativas espirituais de Portugal pois, caso contrário, seus ministros seriam forçados a expulsar os vigários apostólicos de suas conquistas. Segundo Ignácio Ting Pong Lee, D. Afonso VI teria se mostrado disposto a receber em seus domínios todos os bispos que o Sumo Pontífice quisesse enviar, desde que seus direitos não fossem violados.⁶⁷

Ainda em 1662, uma outra carta de D. Antônio I, rei do Congo, endereçada a D. Afonso VI, reforçava a visão de que a presença dos capuchinhos naqueles territórios trazia grande instabilidade para o domínio português. O rei congolês relatava que entre os capuchinhos que recentemente tinham conseguido licença para se estabelecerem em Angola, estava Frei Bernardino de Siena, o qual havia trazido consigo um Breve do Papa Alexandre VII e duas cartas da *Propaganda Fide*, uma endereçada a ele e outra aos notáveis daquele reino. Sobre o Breve, omitido de Lisboa, Frei Bernardino “deu por razão que assim lhe haviam ordenado os seus superiores que a não mostrasse”. Sobre as duas cartas, pouco tempo depois de as ter recebido, D. Antônio I conta que Frei Bernardino “me veio com a resposta delas feita a seu modo, com uma carta de ‘crença’ para assinar, e tudo se fez sem me dar parte de nenhuma cousa, persuadindo-me as assinasse”. Posteriormente interpelado, o capuchinho se justificou dizendo que tinha redigido as respostas em nome de D. Antônio apenas por curiosidade, “para ver se o Senhor rei era contente”.⁶⁸ D. Antônio I enviou três certidões acompanhando esta sua carta enviada ao monarca, como prova de que os acontecimentos e circunstâncias de seu relato eram verdadeiros, se declarando fiel a Portugal, assim como seu pai teria sido.⁶⁹

Em 4 de dezembro do ano seguinte, em nova carta ao cardeal Virgínio Orsini, o tom do monarca já havia mudado. D. Afonso VI informava ao prelado de que já havia expedido ordens para os governadores de suas conquistas orientando-os a prender os vigários

⁶⁷ Ignácio Ting Pong Lee. La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato. Op. Cit., p.411.

⁶⁸ “Carta do rei do Congo, D. Antônio I, ao rei D. Afonso VI sobre os avisos que o seu pai, o rei D. Garcia, fizera a D. João IV acerca de várias pessoas em Angola serem vassallos do rei de Castela; afirmando que o governador João Fernandes Vieira perseguira o seu pai, apesar de ter ordens em contrário; avisando que o capuchinho, Frei Bernardino de Sena [Bonaventura de Siena], chegara como embaixador do Papa, trazendo uma Bula e duas cartas da Congregação, às quais o dito frei respondeu, fazendo o signatário assiná-las, mas desconfiou do fato e avisou o governador André Vidal de Negreiros, porque o seu pai fora enganado de forma similar; [...]”, Congo, 12 de setembro de 1662. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.07, doc.808.

⁶⁹ *Ibidem*. D. Antônio I faz um paralelo entre essa situação e um episódio vivido pelo seu pai anos atrás, o rei D. Garcia, em que alguns capuchinhos castelhanos pediram que ele assinasse cartas em branco, explicando que eram para o Sumo Pontífice. Contudo, pouco tempo depois, teriam chegado respostas a elas vindas de Castela.

apostólicos e a remetê-los, nessa condição, a Lisboa. Por fim, pedia a Virgínio Orsini que tentasse dissuadir o Papa de nomear novos vigários apostólicos e suspender o envio dos já nomeados.⁷⁰

Considerando a carta anteriormente referida de D. Antonio I, rei do Congo, o Conselho Ultramarino, em julho de 1664, novamente se posiciona contra a continuidade da ida de capuchinhos estrangeiros para a costa ocidental africana reforçando a necessidade de incrementar a política de envio de missionários portugueses. O parecer do rei sobre a matéria, registrado no dia 22 de setembro à margem da consulta, pondera que alguns fatos relatados eram muito antigos e que, antes de tomar qualquer decisão sobre este ponto, gostaria de ser informado sobre os procedimentos dos religiosos estrangeiros que atualmente serviam no Congo.⁷¹

Outros dois relatos de oficiais que conheciam de perto a realidade angolana e o trabalho dos capuchinhos italianos vieram contrabalançar a visão que o rei congolês D. Antônio I tinha estampado em sua carta. Para o ouvidor-geral de Angola, Bento Teixeira de Saldanha, episódios e deslizes passados "não pode[m] servir de dano para o tempo presente". Para ele, mesmo sendo estrangeiros, os capuchinhos italianos eram exemplares em sua conduta e essenciais para os desígnios cristãos de Portugal em suas conquistas, pois não havia religiosos portugueses que pudessem deixar o reino em número suficiente para se dedicarem a esta empresa. Em sua visão, para a manutenção da segurança daquelas possessões bastavam que duas medidas simples continuassem a ser observadas: que todos os religiosos estrangeiros partissem de Lisboa; e que não fossem admitidos missionários vassallos de Castela.⁷² A perspectiva de Gabriel Teixeira Franco, ex-sargento-mor e tenente geral de Angola, não era distinta. Em dezembro de 1664, ele defendia os religiosos capuchinhos daquela missão e atribuía as acusações feitas pelo rei D. Antônio I ao fato de este "ser admoestado por estes religiosos para tratar de sua vida como devia, e não ter quarenta concubinas [...]". Segundo

⁷⁰ Ignácio Ting Pong Lee. La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato. Op. Cit., p.412.

⁷¹ "Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre as cartas vindas de Angola e do reino do Congo acerca dos procedimentos dos capuchos italianos que residiam em Angola e da resposta de frei Bernardino de Sena aos Breves do Papa, fazendo o rei do Congo assiná-la; o conselho analisou a carta do cabido da Sé do Congo de 13 de outubro de 1651, que afirmava que os religiosos tinham ali chegado por via de Castela, e as queixas do rei do Congo contra a infidelidade daqueles religiosos", Lisboa, 21 de julho de 1664. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.08, doc.898.

⁷² "Carta do ouvidor-geral de Angola, Bento Teixeira de Saldanha, ao secretário do Conselho Ultramarino, Manuel Barreto Sampaio, sobre as consultas e papéis acerca das queixas do rei do Congo contra os capuchinhos missionários de Angola, nomeadamente devido ao contato destes com o rei de Castela; considerando que não existia causa para impedir a missão destes religiosos em Angola, elogiando os seus procedimentos, desacreditando as palavras do rei do Congo e defendendo ainda o mercador Fernando de La Riba, que ficava implicado nas acusações", post. 21 de julho de 1664. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.08, doc.899.

ele, o rei do Congo e os “mais viciosos” daquele reino almejavam a expulsão dos capuchinhos “com o receio da advertência” e buscando, com isso, se livrar das censuras “que os molestem”.⁷³

Apenas numa consulta de julho de 1666 o Conselho Ultramarino mostrou-se favorável à continuidade da passagem de religiosos capuchinhos para Angola “visto o fruto que fazem sendo na forma que V. Mag. o tem resoluto”. O monarca português concordou com o posicionamento indicado na consulta.⁷⁴ A partir de então, podemos dizer que é possível verificar um certo apaziguamento das tensões em torno da presença de missionários estrangeiros nas possessões da costa ocidental da África. Essa acomodação, no entanto, não se verificará para o caso do Estado português da Índia e o crescente descontentamento com a intervenção da Santa Sé na dinâmica religiosa de alguns territórios – principalmente no Extremo Oriente – ganhará força nos anos finais da década de 1660.

A preocupação do rei Afonso VI e, posteriormente, do príncipe regente D. Pedro com a ida para Roma de religiosos portugueses que serviam nas missões dos territórios ultramarinos sem qualquer esclarecimento mínimo sobre as razões que motivavam cada viagem passa a ser uma constante a partir de então.⁷⁵ Da mesma forma, a apreensão com a ida de religiosos franceses para algumas regiões do Extremo Oriente – como o Sião e a Cochinchina – passou a figurar no centro das inquietações da Coroa relativas ao Estado português da Índia e à estabilidade da presença portuguesa neste vasto espaço. Tal apreensão, como vimos, passou a ser alvo de consideração mais detida dos ministros portugueses desde, pelo menos, 1658, e perdurarão pelas próximas décadas. Em 1667, dentre os pontos presentes numa carta do vice-rei da Índia, Antônio de Mello de Castro, endereçada ao secretário de Estado do reino, Antônio de Sousa de Macedo, o Conselho Ultramarino destacou o “aviso que

⁷³ “Carta do ex-sargento-mor e tenente general de Angola, Gabriel Teixeira Franco, ao secretário do Conselho Ultramarino, Manuel Barreto de Sampaio, elogiando os procedimentos dos religiosos capuchinhos em Angola e caracterizando os restantes religiosos naquele reino (jesuítas, franciscanos da terceira ordem e carmelitas descalços)”, Lisboa, 18 de dezembro de 1664. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.08, doc.970.

⁷⁴ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Afonso VI sobre a carta dos oficiais da Câmara de Angola, acerca do bom trabalho dos religiosos carmelitas descalços e dos capuchinhos, e da falta de religiosos para as missões e pregações no sertão, solicitando para irem mais capuchinhos para aquele reino, apesar de terem sido acusados de conluio com o rei do Congo, porque só um fora culpado e não se devia prejudicar a religião”, Lisboa, 09 de julho de 1666. O parecer do rei data de 15 de julho de 1666. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.09, doc.1080.

⁷⁵ Ver, por exemplo o documento 30, caixa 48 (“Sobre uma série de ordens de S. Mag., datadas de diferentes anos, demonstrando o quão prejudicial era a passagem dos religiosos da Índia diretamente a Roma, sem sua permissão”. Cópias de cartas datadas de 1628, 1624, 1630, 1631 e 1633. Goa, 29 de janeiro de 1666) e o documento 181, caixa 49 (“Do Conselho Ultramarino. Sobre o que escreveu o Vice-rei Antônio de Mello de Castro em razão de ser muito prejudicial passarem religiosos da Índia, a Roma, sem licença dos Vice-reis”, Lisboa, 29 de novembro de 1668). Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia.

faz o dito vice-rei em haver passado ao reino do Sião um Bispo francês por terra”.⁷⁶ Reconhecendo tratar-se de matéria delicada, “a que tantas vezes V. Mag. tratou de mandar impedir e não ter remédio”, os conselheiros acreditavam que o melhor caminho para tentar evitar situações semelhantes seria o monarca português dirigir-se diretamente ao rei Luís XIV para que ele não permitisse

“que seus vassallos vão com missões àquele estado, na forma que V. Mag. lhe mandou já escrever em outra ocasião, estando em França por embaixador Francisco de Sousa Coutinho, porque se continuarem estes Bispos nas terras dos reis do Oriente, servirá de grande prejuízo para os interesses desta Coroa, pois é certo que hão de facilitar as entradas, e comércios dos franceses nas terras dos mesmos reis [...]”.⁷⁷

Esta preocupação novamente evidencia que o esforço em tentar conter a ida de religiosos estrangeiros para seus territórios ultramarinos transcendia a dimensão puramente missionária tributária do privilégio que a Coroa alegava possuir da expansão da fé nos territórios por ela descobertos. Tal inquietação, pelo contrário, adentrava em outras esferas, estas inseparáveis do processo de conquista dos territórios ultramarinos. Se tais vínculos não são propriamente uma novidade, vale destacar que para o caso do Estado da Índia, particularmente nesses anos que se seguiram à Restauração e que vieram acompanhados pelo desmantelamento de rotas comerciais e pela perda de territórios, o debate em torno do direito de padroado será fundamental, e em seu âmbito aflorarão – de forma mais ou menos velada em diferentes momentos – as inquietações relativas às perdas econômicas e à tentativa de assegurar a presença portuguesa em determinados territórios. A decisão de Afonso VI para o caso da ida do bispo francês para o Sião evidencia que o monarca tinha uma visão apurada acerca da complexidade existente por trás desse movimento. Em seu parecer, ao invés de concordar que o melhor era escrever diretamente ao rei francês, preferiu se dirigir àquela que julgava ser a fonte principal do problema: “mando escrever a Roma”.⁷⁸

Com a assinatura do acordo de paz com a Espanha realizada em 13 de fevereiro de 1668 e a progressiva retomada das relações com a Santa Sé a partir de 1669, o príncipe regente

⁷⁶ “Do Conselho Ultramarino. Sobre o que escreveu o Vice-rei Antônio de Mello de Castro em razão das muitas fazendas que possuem as Religiões na Índia, seus maus procedimentos, e outros particulares, e vai a cópia da carta que se acusa”, Lisboa, 19 de abril de 1667. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.49, doc.97.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

D. Pedro parecia acreditar que uma parte substancial de suas preocupações no que se referia à destinação de religiosos estrangeiros para seus territórios deixaria de existir. A partir de então, a controvérsia em torno do respeito aos direitos espirituais de Portugal ganhará os caminhos da oficialidade e passará a figurar entre as principais questões tratadas pela diplomacia dispensada de lado a lado. Nas instruções entregues ao Conde do Prado, embaixador português junto à Cúria Romana, o príncipe D. Pedro deixou transparecer seu otimismo, mostrando-se, porém, alerta com relação à postura que a *Propaganda Fide* poderia assumir nessa nova configuração política. O monarca acreditava que a partir de então cessariam os danos causados pela Congregação apostólica tanto “no espiritual” como “no temporal”. Contudo, adverte: “porque este negócio é mais pesado do que parece”, ele enviava ao novo embaixador todas as Instruções dadas a seus antecessores no tocante a esta matéria para que, de posse de todas as justificativas e argumentações já feitas de lado a lado, D. Francisco de Sousa conseguisse fazer com “que a Congregação entenda o como há de proceder daqui em diante no que pertencer ao espiritual de minhas conquistas [...]”.⁷⁹

A expectativa de que os tempos seriam outros começam a ser frustradas logo no início da década de 1670. Ao longo destes anos, Portugal pleiteará o reconhecimento pelo Pontífice dos religiosos nomeados para os bispados vagos e a observância das prerrogativas espirituais que alegava possuir em seus territórios. A Santa Sé, por sua vez, se verá obrigada a formular de maneira mais cuidadosa as bases que justificariam sua justa atuação em algumas regiões, a despeito das reivindicações de Portugal. É justamente o início desse processo que acompanharemos a seguir.

EXPECTATIVAS EM FALSO: A RETOMADA DAS RELAÇÕES COM A SANTA SÉ E O PRINCÍPIO DO ‘PADROADO DO DOMÍNIO EFETIVO’

MUITO PROVAVELMENTE REDIGIDO no início da regência do príncipe D. Pedro, um escrito anônimo a ele endereçado possivelmente tinha como objetivo colocá-lo a par da conjuntura embaraçosa que cercara as prerrogativas espirituais do reino nos últimos anos e especialmente ampará-lo com as razões centrais pelas quais o regente deveria lutar pelo direito de padroado de Portugal.⁸⁰ Não é demasiado lembrarmos que o início de sua regência praticamente

⁷⁹ “Instrução do Conde do Prado para embaixador de Roma”. Biblioteca da Ajuda, Miscelâneas Manuscritas, códice 51 – VIII – 42, fl.65v.

⁸⁰ “Sobre a posse em que está a Coroa de Portugal de prover os Bispados Ultramarinos do Congo, Angola, Meliapor, Índia (Goa, Malaca), China e Japão; e sobre o dever sagrado do Príncipe de defender os direitos do Reino”. Biblioteca da Ajuda, Miscelâneas Manuscritas, códice 51 – VI – 07.

coincide com a assinatura do acordo de Paz com Castela e com o início da retomada das relações diplomáticas com a Santa Sé. Assim, para além da necessidade de familiarizar-se com as questões que ocupavam a Coroa de Portugal, era preciso preparar-se para as possibilidades que a nova posição de Portugal na cena política internacional trariam para o Reino. Fazendo um retrospecto dos interesses da Espanha que marcaram a época do Pontificado de Inocêncio X (1644-1655), o autor do escrito conta que os castelhanos buscaram usurpar de D. João IV “o comércio, e utilidade das conquistas de Angola, e as mais da África que concorrem até a Índia” enviando bispos e missionários para estes territórios sob o pretexto de “salvação das almas” e anuência da *Propaganda Fide*.⁸¹ Rememorando a atuação do Pe. Nuno da Cunha junto ao Pontífice no que tange aos direitos antigos de Portugal de apresentar bispos para as dioceses de Goa, Angola, Congo, Meliapor e Malaca, tais injustiças teriam sido estancadas mandando, Inocêncio X, “por silêncio nesta matéria”.⁸²

No entanto, se no passado tais inconvenientes tinham sido contornados, o autor do escrito alertava o príncipe D. Pedro que as dificuldades presentes eram igualmente prejudiciais para as prerrogativas espirituais de Portugal e requeriam uma postura enérgica do regente. A *Propaganda Fide*, advertia, não tinha o direito de nomear bispos para “distritos” pertencentes aos bispados portugueses, além de ser manifestamente “contra justiça” “que pretenda El Rei de França (como dizem) e peça ao Papa o Bispado de São Tomé, ou Meliapor na Índia, e procure por meio da Congregação de Propaganda, que vão Bispos Franceses a Tonquim, e Cochinchina, e partes vizinhas”.⁸³

O autor do escrito faz, então, três ponderações pelas quais o príncipe regente deveria, por todos os meios que se mostrassem viáveis, defender o padroado português. Antes de tudo, porque na condição de “senhor do Reino”, o príncipe D. Pedro tinha a obrigação de defendê-lo, incluindo todos os seus direitos, sendo que “o do Padroado é grande e de grandíssimas consequências, e utilidades”.⁸⁴ Em segundo lugar, porque “tirando-lhe os Bispados, tiram-lhe o comércio”, o que faria com que “os gentios” naturalmente passassem a nutrir maior estima por aqueles que lhes levavam as mercadorias. E, por fim, pelo fato de estes bispos e missionários enviados pela *Propaganda Fide* – “(ou para melhor dizer) que se oferecem a ela” – serem principalmente movidos pela “utilidade temporal”, ficando a situação ainda pior no caso de religiosos “naturais”, os quais transmitiriam aos habitantes nativos uma doutrina

⁸¹ Ibidem, fl.164.

⁸² Ibidem, fl.164v.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

repleta de erros e equívocos não aceitos pela “nossa Santa Fé”.⁸⁵ Assim, se a defesa do padroado português deveria ser feita em função destes direitos terem sido oficialmente delegados no passado aos monarcas portugueses pela Santa Sé, e pelo comprometimento que os religiosos nomeados pela *Propaganda Fide*, falsamente interessados na salvação das almas, traziam para a catequização dos nativos, também o deveria em razão dos possíveis abalos que este cenário traria para os interesses políticos e comerciais do reino. Não devemos deixar de notar que ao trazer à luz o incômodo com os supostos desvios dos missionários e bispos franceses, que mal conseguiriam camuflar as pretensões do rei francês, o autor desnuda que também para Portugal questões de natureza temporal estavam em jogo na luta pelo padroado régio.

No que toca ao provimento dos bispados do Estado português da Índia, Portugal pleiteava, neste momento, a confirmação dos religiosos indicados pelo reino para sete dioceses. A primeira delas, na verdade o Arcebispado de Goa, foi erigido através da constituição apostólica *Etsi sancta et immaculata*, de 4 de fevereiro de 1557, com jurisdição episcopal sobre as duas novas dioceses instituídas naquela altura, Cochim e Malaca, que englobavam os territórios pertencentes à antiga Diocese de Goa, ou seja, do Cabo da Boa Esperança até a Índia, e desta até a China. Tanto a Arquidiocese de Goa, como a outrora Diocese de Goa (criada em 1533), foram entregues “*in perpetuum*” aos reis de Portugal.⁸⁶ As dioceses de Cochim e Malaca foram igualmente instituídas em 4 de fevereiro de 1557 através das bulas intituladas *Pro excellenti praeeminentia*. Os termos vinculados a cada uma das duas Dioceses, como os direitos e privilégios sobre elas, eram idênticos. Dentre eles, António da Silva Rêgo destaca os seguintes: cabia ao rei de Portugal a apresentação dos bispos para as dioceses, bem como para quaisquer benefícios eclesiásticos existentes e futuramente instituídos; as dioceses pertenciam *jure patronatus* ao rei de Portugal; este direito era irrevogável e, em caso de derrogação, nem este ato, bem como qualquer um de seus efeitos, teriam qualquer validade; tudo aquilo que fosse postulado contra o direito de padroado sobre estas dioceses, por quem quer que fosse, seria considerado nulo.⁸⁷

O teor da bula *Super specula* que instituiu a Diocese de Macau, de 23 de janeiro de 1576, não se diferenciava muito dos termos constantes nas bulas que erigiram os bispados de Cochim e Malaca. Ela prescrevia que a apresentação dos bispos (num prazo de até dois anos), deãos, cônegos e prebendários ficava a cargo dos reis, e que a diocese pertencia ao padroado

⁸⁵ Ibidem, fl.165.

⁸⁶ António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit, p.15-16.

⁸⁷ Ibidem, p.16-17.

de Portugal. Como as anteriores, essa condição não poderia ser revogada, sendo nulos quaisquer atos que fossem nessa direção bem como aqueles que atentassem contra o direito de padroado. A Diocese de Macau era responsável pela cristandade da China e do Japão.⁸⁸ Por sua vez, quando criada em 19 de fevereiro de 1588, a Diocese de Funay passou a ser a responsável pela cristandade de todas as ilhas do Japão. A cédula apostólica foi endereçada a Filipe, na qualidade de “rei de Portugal”, sendo a diocese expressamente incorporada ao padroado da Coroa portuguesa. Apesar de os termos presentes nesta bula serem praticamente os mesmos que constavam nas bulas anteriores, António da Silva Rêgo acrescenta que a mesma trazia um “novo privilégio”, extremamente significativo para o debate que animava o período aqui em foco: “ninguém pode derogar o direito do Padroado, nem mesmo a Santa Sé, mesmo em consistório, a não ser que haja consentimento expreso do rei de Portugal”.⁸⁹

A diocese de Angamale (ou Cranganore) foi atribuída ao padroado do rei de Portugal através de um Breve do Papa Clemente VIII (1592-1605) de 20 de dezembro de 1599. Da mesma forma que as bulas anteriormente mencionadas, este breve também previa que a concessão deste direito só poderia ser derogada mediante o expreso consentimento do rei de Portugal acrescentando, no entanto, que o direito de padroado da Coroa sobre esta diocese cessaria “se o rei de Portugal faltar com o dote que lhe é prometido”.⁹⁰ Por sua vez, o bispado de Meliapor foi criado pelo Papa Paulo V (1605-1621) em 9 de janeiro de 1606, e incorporou os territórios de Bengala, Coromandel, Oriza e Pegu até então pertencentes à Diocese de Cochim, ficando sob a incumbência do rei de Portugal definir com precisão os limites de sua circunscrição eclesiástica. Dentre as cláusulas que embasaram a instituição deste bispado, a bula discriminava que a diocese ficava pertencendo ao padroado de Portugal “pelos títulos de fundação e dotação”, que ninguém, nem mesmo a Santa Sé, poderia revogar este direito, devendo os juízes, cardeais e comissários do Palácio apostólico conformarem-se com estes termos.⁹¹

Feitas estas breves observações acerca dos termos que fundamentavam as bulas de criação das dioceses do Oriente, é importante observar que logo após a retomada das relações diplomáticas com Portugal, a Santa Sé teria reconhecido a existência do padroado português. Através da bula *Cum Sicut*, de 22 de setembro de 1670, entregue ao embaixador português D. Francisco de Sousa, o Papa Clemente X (1670-1676) declarava que os direitos assegurados

⁸⁸ Ibidem, p.17-18.

⁸⁹ Apud. Ibidem, p.19.

⁹⁰ Ibidem, p.19-20.

⁹¹ Ibidem, p.20-21.

pelo padroado português mantinham-se intactos, e que as “inovações” feitas no provimento dos bispados da Índia e de outros territórios no tempo da União das Coroas ibéricas “em nada haviam prejudicado os direitos de Padroado da Coroa e semelhantes inovações deviam ter-se como não existentes”.⁹²

No entanto, o significado dos termos presentes nessa bula certamente não eram os mesmos para os dois lados envolvidos. Ainda que por decisão de 9 de novembro de 1626 a *Propaganda Fide* tenha reconhecido que o direito de padroado também era exercido sobre os territórios não sujeitos ao domínio temporal dos reis portugueses⁹³, desde cedo, ainda no tempo do secretário Francesco Ingoli⁹⁴, os cardeais da Congregação desenvolverão a noção de “Padroado funcional” ou “Padroado do domínio efetivo”, conforme denominações utilizadas por Ignácio Ting Pong Lee. Em outras palavras, o padroado régio só tinha vigência nos territórios efetivamente dominados pelo patrono detentor deste direito. Tais entendimentos foram paulatinamente sendo formulados em torno dos episódios que marcaram a instituição de quatro novos bispados no Japão. Essa proposta havia surgido em meados da década de 1620, sendo que em dezembro de 1626, Filipe IV aprovou a criação das novas dioceses, uma metropolitana e as outras três suas sufragâneas. O assunto foi retomado apenas em 1630, quando a *Propaganda Fide* voltou a considerar a matéria. Nesta ocasião, seus cardeais nutriam a expectativa de que o monarca espanhol concordaria em erigir e dotar os novos bispados sem reivindicar a observância da prerrogativa que lhe outorgava o direito de apresentar os bispos. De fato, na carta enviada de Madri a Roma com a anuência de Filipe IV à criação dos novos bispados, tal prerrogativa não vinha reclamada. Dando prosseguimento ao caso, na reunião da *Propaganda Fide* de 22 de novembro de 1632, realizada com a presença do Papa Urbano VIII (1623-1644), decidiu-se nomear dois bispos inteiramente dependentes da Santa Sé. No entanto, não tardou para que o monarca espanhol reclamasse seus direitos, deixando claro que jamais havia considerado a possibilidade de abrir mão da apresentação dos novos bispos.⁹⁵ Em 1634, diante de um parecer feito pelo padre Collado sobre as controvérsias relativas à nomeação de bispos para o Japão, o secretário Francesco Ingoli deixou registrado que o Papa

⁹² Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., Vol.II, 1968, p.242. António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.43. Henri Chappoulié menciona que esta bula – a qual ele atribui a data de 22 de dezembro de 1670 – declarava que no tocante à nomeação dos arcebispos e dos bispos, tanto do reino como do ultramar, os direitos da Coroa portuguesa se mantinham rigorosamente os mesmos que haviam sido estabelecidos antes da anexação de Portugal à Monarquia Hispânica em 1580. Cf. Henri Chappoulié. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine au XVII^{ème} siècle. Paris: Bloud et Gay, 1943, tomo I, p.290.

⁹³ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., Vol.II, 1968, p.242.

⁹⁴ O cardeal Francesco Ingoli foi o primeiro secretário da *Propaganda Fide*, tendo permanecido nessa função até 1649, ano de seu falecimento.

⁹⁵ Ignácio Ting Pong Lee. Op. Cit., p.381-384.

estava decidido a não conceder o direito de nomeação dos bispos em “países não ocupados pelo Monarca, como rei de Espanha e Portugal”.⁹⁶

Assim, as circunstâncias em torno do provimento das novas dioceses do Japão e a percepção de que os entraves para que a *Propaganda Fide* atuasse conforme as diretrizes que haviam motivado sua criação – coordenando e supervisionando a atividade missionária – teriam conduzido seus cardeais a progressivamente reelaborarem as condições em que os direitos assegurados pelo padroado mantinham-se vigentes e irrevogáveis. Ademais, a partir deste momento, os cardeais passaram a buscar alternativas aos bispos titulares das sedes episcopais, de modo que a Santa Sé tivesse autonomia na nomeação e envio de prelados para as missões. Foi nessa conjuntura que a figura dos vigários apostólicos mostrou-se como uma opção para driblar as limitações impostas pelo padroado régio. Estes bispos *in partibus*, em oposição aos bispos residenciais, eram prelados enviados para as missões entre os infiéis, não sendo nomeados para ocupar o posto de bispo de uma sede episcopal já existente. Eram encarregados de desempenhar funções majoritariamente episcopais, dedicando-se sobretudo a fundar Igrejas locais e a ordenar sacerdotes nativos. Uma vez que estes vigários não estavam sendo nomeados para as sedes episcopais, eles não estavam sujeitos ao padroado régio. Bastava tais eclesiásticos serem designados pela Santa Sé.⁹⁷

Essa reformulação das condições de vigência do direito de padroado não teria inicialmente desagradado a Coroa espanhola, uma vez que este novo pressuposto permitia a Filipe IV alimentar seus intentos de expandir sua influência para o Japão, a China e até para as regiões do sudeste asiático a partir das Filipinas.⁹⁸ Porém, para a Coroa portuguesa, essa mudança mostrava-se extremamente prejudicial, uma vez que por essa lógica vários territórios das Índias Orientais até então incluídos na área de abrangência de seu padroado passariam a ficar de fora de sua alçada. O fato de esta redefinição ter sido formulada ainda durante a união das duas Coroas ibéricas somado à posterior fragilidade política que acompanhou Portugal na cena internacional durante a guerra de Restauração enfraquecia quaisquer medidas que visavam proteger suas prerrogativas espirituais nos territórios ultramarinos. Nesta conjuntura, conforme expusemos anteriormente, a ida de missionários espanhóis para algumas regiões da costa ocidental africana sob a tutela da Santa Sé tornou-se uma dinâmica conveniente para os

⁹⁶ Ibidem, p.387.

⁹⁷ António Manuel Martins do Vale. Entre a Cruz e o Dragão. Op. Cit., p.44-47. O autor nos informa que a instituição dos vigários apostólicos foi inicialmente adotada pela Santa Sé após a Reforma Protestante. Nesse contexto, a atuação destes prelados estava sendo positiva especialmente na Holanda e na Inglaterra. Ver, da mesma forma, Ignácio Ting Pong Lee. La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato. Op. Cit., p.409.

⁹⁸ António Manuel Martins do Vale. Entre a Cruz e o Dragão, Op.Cit., p.46.

dois lados, contra a qual Portugal procurou se impor especialmente por meio da defesa feita pelo Pe. Nuno da Cunha perante a Cúria Romana.

De qualquer forma, o princípio de que o padroado régio só se mantinha válido nos territórios efetivamente dominados pelos monarcas ibéricos passou a figurar dentre as justificativas da *Propaganda Fide* para defender suas ações desde a década de 1640.⁹⁹ Vale lembrar que as *Instruções dadas aos vigários apostólicos da Cochinchina, do Tonquim e China* em 1659 instruíam os prelados a respeitar e a não intervir nas regiões sob a administração de Portugal. As nomeações de François Pallu como vigário apostólico do Tonquim e de Pierre Lambert de la Motte como vigário apostólico da Cochinchina em 1658 tinham como pressuposto o fato de que Portugal não exercia uma efetiva soberania política nestes territórios.¹⁰⁰ Por esta mesma razão, a Cúria Romana acabou acedendo, anos depois, ao pedido de François Pallu para que fosse criado o vicariato apostólico do Sião. Tendo o Tonquim como destino, esse prelado e os demais missionários que o acompanhavam, ao chegarem à cidade de Ayuthaia, julgaram que seria mais adequado estabelecer-se inicialmente no Sião, território naquela altura isento de disputas religiosas e adequado, em função de sua localização geográfica, para estabelecer um circuito de comunicação com a Europa e com as missões do Tonquim, Cochinchina e da China. Com o intuito de, entre outras coisas, conseguir autorização para estabelecer sua base de trabalho ali, François Pallu partiu em direção a Roma, lá chegando em 20 de abril de 1667. Atendendo sua súplica, a criação do vicariato apostólico do Sião data de 4 de julho de 1669.¹⁰¹

⁹⁹ O não reconhecimento da dinastia de Bragança e a ausência de relações diplomáticas com Portugal fez com que a *Propaganda Fide* já nesta década quisesse enviar vigários apostólicos para as Índias Orientais. Em 1648, seus cardeais cogitaram enviá-los ao Grão Mogol, Bengala, Ceilão, Moçambique e Solor. Tal proposta foi reformulada, tendo estes três últimos territórios sido excluídos das intenções iniciais dos cardeais em função da constatação de que eles de fato pertenciam ao rei de Portugal. Por fim, os cardeais passaram a defender o envio de um vigário apostólico apenas para a região do Pegu, proposta que foi embargada por Inocêncio X. Nos anos subsequentes, esse Papa teria vetado propostas semelhantes da *Propaganda Fide* com o intuito de não contrariar o monarca espanhol. Cf. António Manuel Martins do Vale. Entre a Cruz e o Dragão, Op.Cit., p.48 e Ignácio Ting Pong Lee. La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato. Op. Cit., p.409-410.

¹⁰⁰ O argumento do domínio efetivo foi utilizado também contra as pretensões da Coroa espanhola em 1669. Alegando que o monarca despendia 500 mil escudos anuais com as missões da China, Japão, Filipinas, Ilha Formosa e outras ilhas vizinhas, o Marques de Astorga y San Román, embaixador espanhol junto à Santa Sé, apresentou um memorial suplicando ao Papa e a *Propaganda Fide* que os bispos e missionários apostólicos enviados àquelas regiões “fossem da mesma nação que são os missionários que o dito rei sustenta”, ou seja, espanhóis. A resposta da Congregação, após a apresentação de um segundo memorial pelo embaixador, foi de que nenhum destes territórios, incluindo a Ilha Formosa que outrora havia recebido missionários espanhóis, fazia parte dos atuais domínios do rei da Espanha. Ao contrário, em relação a estes, os cardeais fizeram questão de frisar que nenhum vigário apostólico tinha sido destinado para Manila, Filipinas, Nueva Segóvia e Las Islas de los Ladrones. Cf. Ignácio Ting Pong Lee. La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato. Op. Cit., p.414-416.

¹⁰¹ É importante observar que em 1668 a Santa Sé havia determinado que o Sião fazia parte da diocese de Malaca, conquistada pelos holandeses em 1641. No ano seguinte, ao determinar a criação do vicariato apostólico, não teria havido qualquer medida oficial por parte da Cúria Romana que invalidasse a jurisdição anteriormente

Dentro dessa nova lógica do “Padroado do domínio efetivo”, ao dispor na Bula *Cum Sicut* que as inovações implementadas nos bispados das Índias Orientais e em outros territórios não haviam afetado o direito de padroado de Portugal devendo ser consideradas como não existentes, cremos que a Santa Sé não estava anulando todas as medidas tomadas sobre aqueles territórios até o momento mas apenas ponderando que, para a Coroa lusitana, elas não fariam qualquer diferença, uma vez que não afrontavam seus direitos espirituais. Podemos aventar, no entanto, que esta não tenha sido a compreensão portuguesa dos termos presentes nessa bula. É possível que a bula entregue ao embaixador D. Francisco de Sousa tenha induzido o príncipe regente à falsa expectativa de que a partir daquele momento a Cúria Romana não mais lançaria mão de medidas tidas como danosas aos direitos da Coroa sobre seus territórios ultramarinos, estando as decisões anteriores anuladas. De qualquer forma, as orientações que deveriam nortear a atuação do embaixador português nestes anos iniciais da retomada das relações com a Santa Sé eram, conforme vimos anteriormente, suficientemente claras e indiscutíveis sob a ótica portuguesa.

Um outro escrito anônimo, muito provavelmente redigido entre os anos de 1669 a 1671, faz uma série de considerações acerca das prerrogativas do reino e dos danos espirituais e temporais que a presença de bispos e missionários estrangeiros trazia para as conquistas de Portugal. Seu autor inicia o texto pontuando que o regente não deveria aceitar que fossem enviados bispos, independentemente de sua nação, para as dioceses das Índias que pertenciam ao padroado português. Acrescentava ainda que os novos bispados criados a partir daquele momento – o que provavelmente aconteceria com os vastos territórios da China, incluindo os reinos de Tonquim, Cochinchina e Sião, e do Japão – também ficariam sob a alçada espiritual de Portugal pois “como estes Bispados ou administrações novas, hão de ser tirados dos Reinos antigos, de que são Padroeiros e apresentam os senhores reis de Portugal, é coisa certa que a eles pertence a apresentação dos novos Bispados, como dos antigos”.¹⁰² O autor não deixa de

assegurada ao bispado de Malaca. Cf. António Manuel Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*, Op.Cit., p.58-59. Já Henri Chappoulie afirma que o Breve de Clemente IX *Cum sicut accepimus* de 4 de julho de 1669 assegurava aos vigários apostólicos franceses a jurisdição sobre o reino do Sião e que este território, na ocasião, foi colocado sobre a alçada do vigário apostólico de Nanquim. O autor ainda pontua que a jurisdição sobre o território do Sião era um desejo antigo dos vigários franceses tendo sido pleiteado anteriormente sem sucesso por Jacques de Bourges, missionário apostólico francês enviado a Roma por Pierre Lambert de La Motte em outubro de 1663, tendo lá chegado em outubro do ano seguinte. Cf. Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^{ème} siècle*. Op. Cit., p.260. Vale ressaltar que durante essa estada na Cúria Romana, François Pallu recebeu do Papa Clemente IX outro Breve que resguardava a atuação dos vigários apostólicos frente aos missionários presentes nos territórios que lhes haviam sido assegurados. O Breve *Speculatores* de 13 de setembro de 1669 dispunha, entre outros pontos, que os missionários deveriam apresentar aos vigários apostólicos as cartas patentes com as prerrogativas recebidas de seus prelados superiores a fim de receber autorização destes para desempenharem suas atribuições. Cf. Henri Chappoulie. Op. Cit., p.261.

¹⁰² “Sobre se deve o Príncipe Nosso Senhor impedir e procurar com S. Santidade, por meio do Conde Embaixador, que em nenhuma maneira permita Sua Santidade, antes expressamente ordene à Congregação de

observar que este era o procedimento adotado com os reis de Castela. O respeito a esse princípio, segundo ele, era fundamental para o sucesso do empreendimento missionário com os nativos, uma vez que aqueles povos já estariam acostumados com os missionários portugueses e a introdução de religiosos provenientes de outras regiões poderia dar lugar a disputas entre eles. Os missionários e bispos estrangeiros, até mesmo os franceses que tinham sido julgados pela *Propaganda Fide* como pertencentes a uma nação amiga, traziam prejuízos espirituais e temporais para aqueles territórios, seus habitantes e para a Coroa portuguesa:

"são prejudiciais para o bem espiritual das almas das conquistas, porque não só querem governá-las, mas a título de vigários apostólicos ser superiores dos religiosos [...]; não são menos prejudiciais ao estado temporal porque com a autoridade que tem maior podem mais levar oposição dos súditos, e novos cristãos".¹⁰³

Conforme mencionado anteriormente, esse primeiro alerta do autor derivava do fato da *Propaganda Fide* nomear os vigários apostólicos como superiores de suas missões colocando os demais missionários, conforme disposto no Breve *Speculatores* de setembro de 1669, na condição de subalternos destes religiosos. Havia, também, o receio de que os franceses conquistassem a lealdade dos nativos. "Sabido é", alertava, que se "tem feito uma companhia de mercadores em França para irem às nossas Índias com título de Comércio", e que além dos franceses já estarem presentes no Sião, estavam procurando entrar no Tonquim e na Cochinchina.¹⁰⁴ De fato, os territórios da Indochina eram focos da atenção da *Propaganda*

Propaganda Fide as cousas seguintes, totalmente necessárias assim para o bem espiritual das almas, como para o proveito temporal, e conservação das conquistas e Estado". Biblioteca Pública de Évora, cód.CXV/2-7, pasta 11, fl.91-92v. Uma outra cópia deste documento, porém incompleta, pode ser vista na Biblioteca da Ajuda, Movimento do Orbe Lusitano, cód. 50 – V – 39, doc.139, com o título *Sobre não irem Bispos de outras nações à Índia*.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem. Amparando-se nas reflexões tecidas por Adrien Launay sobre o *Séminaire des Missions Étrangères de Paris*, António da Silva Rêgo não deixa de mencionar duas memórias que François Pallu escreveu, respectivamente, a D. Luís XIV e aos Diretores da *Compagnie Royale des Indes Orientales* com informações importantes acerca dos territórios que despertavam o interesse francês no Extremo Oriente. Ao monarca, em 1668, o religioso procurava demonstrar as razões pelas quais o Sião deveria se tornar o polo central da presença francesa naqueles territórios, parecendo-lhe extremamente propício que ali fosse instituída a principal feitoria francesa. Não devemos descurar, conforme mencionamos, que em abril de 1667 François Pallu chegou em Roma visando conseguir autorização e o apoio necessário para fixar a base de trabalho dos vigários franceses no Sião. Na memória aos diretores da *Compagnie Royale des Indes Orientales*, François Pallu teria indicado os portos e locais a serem ocupados pelos franceses. Cf. António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit, p.52-53. O trabalho mencionado de Adrien Launay trata-se do *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères*. Paris: vol.I, 1894.

Fide neste período e Portugal preocupava-se com os desdobramentos desse interesse.¹⁰⁵ O autor conclui seu escrito aconselhando o regente de que esse era o momento ideal para ele mandar considerar esta matéria,

"e tomando nela assento, do que se julgar é próprio de seu direito, e Coroa, e convém ao Estado, não consinta o contrário, e mande representar vivamente a S. Santidade pelo Conde embaixador, as razões que para isto há, porque nunca haverá melhor ocasião, para de uma vez se tapar a porta, aos danos espirituais e temporais".¹⁰⁶

Como vemos, as diretrizes dadas ao príncipe regente era para que o Conde embaixador, D. Francisco de Sousa, insistisse na defesa da prerrogativa do reino de nomear os bispos para as dioceses do Estado da Índia e procurasse frear o envio de missionários estrangeiros para estes territórios. Sua atuação parece ter conseguido interromper temporariamente a política da *Propaganda Fide* de envio de vigários apostólicos para os territórios reclamados por Portugal. D. Francisco de Sousa teria entregue um memorial ao cardeal Paluzzo Altieri em 14 de março de 1671, no qual defendia os direitos espirituais da Coroa portuguesa sobre todo o Estado da Índia questionando, nessa condição, a atuação dos vigários apostólicos.¹⁰⁷ Em uma reunião da *Congregação Geral* de 27 de abril de 1671, os cardeais ponderaram se, diante dos pressupostos defendidos pelo rei de Portugal, apoiado em antigas disposições pontifícias, de que a ele cabia a nomeação dos religiosos para as Igrejas das Índias Orientais, e do fato de que alguns destes territórios já terem sido entregues a três bispos franceses e ao bispo de Hierápolis com os títulos de vigários apostólicos, não era conveniente suspender novas nomeações até que pelo menos "se possa examinar as razões dessa Coroa".¹⁰⁸

Neste mesmo ano, um parecer de Pedro Fernandes Monteiro ao príncipe regente demonstrava a necessidade de se restabelecer a antiga dinâmica de fomento e financiamento das missões que fora instituída, em janeiro de 1652. Tendo inicialmente sido gerida pelo bispo capelão-mor, esta incumbência fora passada posteriormente para a alçada dos ministros da Junta das Missões do reino. Naquela ocasião, foi destinado para o empreendimento

¹⁰⁵ Vale lembrar que já em 1655 a *Propaganda Fide* chegou a considerar a criação de uma circunscrição eclesiástica independente do padroado português formada pelos territórios da China, Japão, Tonquim, Cochinchina e Coreia, e que em 1669, por deliberação da Santa Sé, foi instituído o vicariato apostólico do Sião.

¹⁰⁶ *Ibidem*, fl.92v.

¹⁰⁷ Henri Chappoulié. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine au XVII^{ème} siècle. Op. Cit., p.289.

¹⁰⁸ Congregazione Generale, 27 aprile 1671. Archivio Storico 'De Propaganda Fide', Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.41, fl.117v.

missionário o montante de 5 mil cruzados anuais arrecadados a partir de pensões criadas sobre os bispados vagos do reino. O procurador das missões destacava em seu papel que esta política tinha dado bons resultados, mencionando missões que se mantinham ativas até aquele momento. Era o caso da missão dos carmelitas descalços em Angola e da missão dos religiosos da Piedade em Cabo Verde.¹⁰⁹ Pedro Fernandes Monteiro sugere que esta política havia sido desativada com o Conde de Castelo Melhor, e que ela era fundamental para “a conservação das conquistas, e autoridade do Reino, e que nesta forma o deve V. A. ordenar”.¹¹⁰ Diante disso, o desembargador recomenda que o regente reativasse esta dinâmica deixando-a a cargo do capelão-mor e demais ministros por ele escolhidos, cuidando assim “de mandar os missionários que convém como se fazia em vida de Suas Magestades que estão em glória porque o tratar da propagação da fé é a primeira obrigação de V.A. e se não houver de mandar missionários portugueses não pode em consciência impedir os estrangeiros”.¹¹¹

Pelo parecer do desembargador Pedro Fernandes Monteiro, podemos supor que a Junta das Missões do reino tenha deixado de se reunir durante o reinado de D. Afonso VI. Nesta nova conjuntura, em que os caminhos oficiais de negociação com a Santa Sé haviam sido retomados, fortalecer a política missionária do reino mostrava-se como uma estratégia fundamental para embasar os pleitos portugueses na Cúria Romana. Na visão do desembargador, era necessário demonstrar que as possessões ultramarinas portuguesas estavam bem providas de missionários, não deixando margem para argumentos que justificassem o envio de religiosos estrangeiros pela *Propaganda Fide*. Garantir a retomada dos trabalhos pela Junta das Missões do reino parecia-lhe, sob esse aspecto, um ponto central. Diante de seu parecer, o príncipe D. Pedro não tardou em procurar restabelecer a centralidade do organismo criado para coordenar e fortalecer o empreendimento missionário português. Um parecer da Junta das Missões de abril de 1672 informava que o regente tinha decidido, em janeiro daquele mesmo ano, “que a Junta dos missionários se continue”, e pedia a atenção de D. Pedro a dois pontos tidos por seus ministros como centrais para que a Junta pudesse “acudir às conquistas dessa Coroa com religiosos capazes, para propagarem nelas a doutrina de Nossa Santa Fé”. Primeiro, que fosse separada uma verba “efetiva” para financiar as missões uma vez que aqueles cinco mil cruzados anuais arrecadados a partir das rendas das dioceses vagas do reino tinham caducado com o provimento dos bispos nomeados. Além disso, os ministros da Junta das Missões pediam para ser informados acerca das propostas e relatos sobre o estado

¹⁰⁹ “*Sobre missionários estrangeiros passarem às conquistas*”, Lisboa, 4 de junho[?] de 1671. Biblioteca da Ajuda, coleção Movimento do Orbe Lusitano, cód. 50 – V – 37, fl.322-323.

¹¹⁰ *Ibidem*, fl.323.

¹¹¹ *Ibidem*, fl.323.

das missões enviados dos territórios ultramarinos ao reino, e sobre as resoluções tomadas pelo príncipe regente no tocante a esta matéria para que, de posse das “notícias necessárias do estado das missões, e necessidades em que de presente se acham”, “se poder nesta Junta obrar com o acerto que convém ao serviço de Deus e de V.A.”.¹¹²

Nestes anos iniciais que marcaram a recuperação de um canal de comunicação oficial com a Santa Sé, as orientações e a sistematização das justificativas que amparariam as demandas portuguesas junto à Cúria Romana, bem como a reativação do organismo criado para coordenar o fluxo, o sustento e a atuação dos missionários em suas possessões ultramarinas foram acompanhadas da preocupação em reverter determinadas dinâmicas em curso, a fim de minimizar os prejuízos vislumbrados pelo reino. Assim, neste mesmo ano de 1672, o príncipe D. Pedro comunicava a D. Luís de Mendonça Furtado, vice-rei da Índia, que a “Junta de Propaganda Fide” vinha destinando alguns religiosos estrangeiros para o Estado da Índia e ordenava que “aparecendo aí alguns Bispos estrangeiros ou outros Prelados mandados pela dita Junta lanceis mão deles e os façais embarcar para este Reino”. O regente era categórico em suas recomendações: nenhum religioso estrangeiro que não tivesse partido de Portugal e possuísse sua permissão para atuar nos territórios da Índia deveria ser admitido naquele Estado.¹¹³ A este apelo, Luís de Mendonça Furtado responde que quando a ocasião lhe permitisse, certamente procederia conforme as diretrizes do regente. No entanto, adianta que dificilmente teria oportunidade de remetê-los a Lisboa, porquanto estes bispos estrangeiros não chegavam pelo porto de Goa, nem pelas “poucas praças que V. A. tem de presente neste Estado, que são as do Norte, Dio, Moçambique e Mombaça”. Pelo contrário, eles se dirigiam para os territórios a eles assegurados “pelas terras dos mouros”. E tanto nuns, como noutros, parecia impossível dar execução a esta ordem.¹¹⁴

Enquanto em Portugal havia a preocupação de embargar a entrada de vigários e missionários apostólicos no Estado da Índia, e de garantir a passagem do maior número possível de missionários portugueses comprometidos com o ministério da catequese para os territórios ultramarinos conferindo à Junta das Missões do reino as condições necessárias para que ela cuidasse destas atribuições, na Cúria Romana, pela primeira vez, estavam sendo tecidas considerações que versavam estritamente sobre os pleitos portugueses. Após a

¹¹² “*Consulta da Junta das Missões sobre ela dever continuar e os efeitos para isso*”, Lisboa, 05 de abril de 1672. Biblioteca da Ajuda, coleção Movimento do Orbe Lusitano, cód. 50 – V – 37, fl.309.

¹¹³ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei da Índia*”, Lisboa, 04 de março de 1672. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 4, banda 3 / foto 5.

¹¹⁴ “*Carta do vice-rei da Índia, Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque, para o príncipe regente*”, Goa, 12 de setembro de 1672. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 4, banda 4 / foto 2.

Propaganda Fide possivelmente ter decidido, em abril de 1671, suspender novas nomeações de prelados até que as reivindicações portuguesas fossem examinadas, uma série de advertências a elas são formuladas em um arrazoado de 1672.¹¹⁵ Tal episódio transcorreu já na época da embaixatura de Gaspar de Abreu de Freitas, sucessor de D. Francisco de Sousa na Cúria Romana, que ali desempenhou esta função entre 1671 e 1676.

O autor do papel inicialmente elenca, em cinco pontos, as concessões comumente alegadas em defesa das prerrogativas defendidas por Portugal. Os dois primeiros pontos recuperam as concessões feitas pelo Papa Nicolau V, que em 1454 reconheceu aos reis de Portugal direito não apenas sobre todos os territórios conquistados naquela altura como também sobre os futuramente descobertos. O mesmo pontífice assegurou ainda aos monarcas portugueses o direito de fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios nestes territórios, bem como a permissão de a eles enviar eclesiásticos seculares e regulares que poderiam “livremente” e “licitamente” administrar os sacramentos da Igreja e confessar os fiéis.¹¹⁶ O autor reconhece que estas concessões foram confirmadas posteriormente por outros Papas e menciona particularmente a divisão feita entre as terras a Ocidente e a Oriente pelo Papa Alexandre VI em 1493. O desdobramento destas outorgas foi que Portugal, no decorrer do tempo, efetivamente conquistou temporalmente e espiritualmente muitos espaços, tendo “sucessivamente” recebido dos Pontífices o direito de nomear os prelados para sete dioceses: Goa, Cochim, Cranganor, Meliapor, Malaca, Macau e Funay. Contudo, sobre esse particular, o autor sublinha que os limites destas dioceses jamais foram definidos pelos Papas, nem os prelados que ocuparam aquelas dioceses apresentaram à Santa Sé propostas com os limites de suas circunscrições para serem aprovadas. Adverte que, antes, estes prelados teriam cada qual eleito as partes que acreditavam pertencer ao seu bispado.¹¹⁷

No quinto ponto, o autor admite que no tempo em que somente os portugueses navegavam pelos mares do Oriente e dominavam o seu comércio lhes foi concedido pelos Sumos Pontífices a prerrogativa de que nenhum missionário poderia dirigir-se às Índias Orientais sem ter como porto de partida o reino. Tal privilégio teria perdurado até o Pontificado de Urbano VIII o qual, diante do padecimento das missões cristãs nestes territórios

¹¹⁵ O arrazoado em questão não está datado. Todavia, seu autor menciona que já fazia quatorze anos que, na condição de vigários apostólicos, os bispos franceses haviam sido enviados para as missões. Tal informação nos leva, portanto, à data de 1672.

¹¹⁶ “*Sommario delli Dritti de Rè di Portugallo concessigli dai Sommi Pontefici circa Li Ministri dell’Evangelio e l’elettione di altri Pastori*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.7 – Scritture intorno all’ ertettione delle Chiese dell’Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, fl.110.

¹¹⁷ *Ibidem*, fl.110-110v.

e da incapacidade de Portugal em provê-los com missionários em número suficiente, estipulou que religiosos de qualquer nação podiam se dedicar a expansão da fé no Oriente isentando-os de passar por Portugal. Estes novos missionários não deveriam, conforme disposto em uma bula publicada nesta ocasião, ser impedidos de adentrar seus destinos e nem perturbados em suas missões sob pena de excomunhão. Tal licença, frisa o autor, foi confirmada pelos Papas Inocêncio X, Alessandro VIII e Clemente IX, com o envio de vigários apostólicos sem qualquer dependência de Portugal para as Índias.¹¹⁸

Como vemos, o autor deste escrito reconhece a ocorrência de uma série de disposições e outorgas que garantiram a Portugal alguns privilégios espirituais em suas conquistas, os quais, naquele momento, estavam na base das reivindicações portuguesas perante a Cúria Romana: o direito de nomear os prelados para as dioceses do Estado da Índia e a proibição de vigários e missionários estrangeiros passarem às suas conquistas sem sua permissão. No entanto, em suas reflexões, o autor passa, então, a demonstrar as razões pelas quais tais prerrogativas não eram mais válidas na conjuntura daquele momento. Seguindo a lógica de seu escrito, ele faz cinco “advertências sobre os pontos acima mencionados”. Primeiramente, que as concessões presentes na Bula de Nicolau V tinham efetividade apenas nos territórios que estavam sob domínio da Coroa portuguesa, concluindo que o envio, há quatorze anos, de três vigários apostólicos franceses, não feria qualquer direito do rei de Portugal tendo em vista se tratarem de reinos sob o domínio de infiéis.¹¹⁹ Quanto ao antigo direito de nomear os bispos para as sete dioceses que foram colocadas sob sua alçada espiritual, bem como de prover os outros benefícios eclesiásticos destes bispados, o autor alega que esse direito havia sido perdido junto com o domínio temporal destes territórios. Com exceção de Goa e Macau que permaneciam sujeitas ao domínio português, o autor afirma que todos os outros lugares estavam ou sob domínio dos franceses, ou dos holandeses, ou dos maometanos, ou de reis gentis.¹²⁰ No segundo ponto, o autor reforça a justificativa anterior e argumenta que o direito espiritual de Portugal não tinha mais validade sobre toda a extensão territorial pertencente às dioceses de Cranganor, Malaca, Meliapor, Cochim e Funay visto que não havia “nem mesmo um palmo de terra” destas circunscrições sob domínio do rei de Portugal.¹²¹

¹¹⁸ Ibidem, fl.110v-111.

¹¹⁹ O autor certamente está se referindo à decisão tomada pela Santa Sé em 1658 de enviar François Pallu, Pierre Lambert de La Motte e Ignace Cotolendi como vigários apostólicos respectivamente do Tonquim, Cochinchina e Nanquim. A nomeação de Ignace Cotolendi é um pouco posterior a dos dois primeiros, tendo ocorrido em 1660.

¹²⁰ Ibidem, fl.111-111v.

¹²¹ Ibidem, fl.111v-112.

Na terceira e na quarta “advertência”, o autor se preocupa em expor a situação do Arcebispado de Goa e da Diocese de Macau. Segundo ele, enquanto a extensão daquela, para além da própria cidade de Goa, alcançava quatro ou cinco regiões praticantes do Cristianismo, esta não tinha sob sua alçada nenhum outro território além da própria cidade de Macau, a qual estaria ameaçada de desaparecer em função dos poucos habitantes que ali viviam. O autor ainda observa que estes bispos sempre procuraram expandir sua jurisdição de modo que todo o Oriente ficasse sob sua tutela espiritual, motivo pelo qual atualmente se reivindicava a ilegitimidade da atuação dos vigários apostólicos nos territórios do Tonquim e da Cochinchina. Quanto a isso, o autor alega que a ascendência sobre esses espaços não foi estabelecida nas bulas de ereção destas dioceses e nem confirmada pela Santa Sé em qualquer outro momento, e que eles jamais estiveram debaixo da jurisdição destes bispos ordinários.¹²²

A quinta “advertência” do escrito reforça que diante da crescente necessidade de ministros apostólicos para as missões da Ásia e da impossibilidade de Portugal conseguir atender, com o número de prelados suficientes, a todas as demandas, o Papa Urbano VIII tinha sido impelido a suprimir o monopólio do envio de missionários até então exercido pelo reino.¹²³ De modo que, conclui o autor ao final de suas considerações, o padroado de Portugal se mantinha estritamente sobre sua própria nação e sobre as conquistas atuais e não mais sobre toda a Ásia, não podendo o Pontífice “privar a Santa Sé do direito de estabelecer novas dioceses, de limitar a extensão das dioceses antigas, e em suma de exercer a sua jurisdição independentemente de Portugal nos reinos completamente livres [...]”.¹²⁴ Por todas essas razões, o autor enfatiza que o pedido feito por D. Francisco de Sousa em 1670 para que o provimento daqueles sete bispados das Índias Orientais fosse feito conforme as nomeações do rei de Portugal não fora atendido: “por não estarem mais aqueles lugares em sua maioria sobre o atual domínio do rei de Portugal”.¹²⁵

¹²² Ibidem, fl.112-112v.

¹²³ Com a Bula *Apostolicae Sedis* de 11 de junho de 1608 o Papa Paulo V autorizou os religiosos das ordens mendicantes a viajar para os territórios do Oriente sem a necessidade de embarcar em portos portugueses e de seguir viagem em navios que sustentassem a bandeira do reino. Por sua vez, o Papa Urbano VIII estendeu essa permissão a todas as ordens religiosas através da Bula *Ex debito pastoralis*, de 21 de fevereiro de 1633. Cf. Manuel Gonçalves Martins. “O desaparecimento do Padroado português do Oriente e os agentes externos”. In: Actas do Congresso Internacional de História *Missionação portuguesa e encontro de culturas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993, Vol.III, p.661.

¹²⁴ Ibidem, fl.113. Tradução livre. No original: “[...] non volendo i Papi, ne potendo privare la Santa Sede del Ius di stabilire nuovi vescovati, di limitare i confini dei vescovati antichi, et in somma di esercitare la sua giurisdizione independentemente da Portogallo nei Regni affatto liberi [...]”.

¹²⁵ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] gli furono negati per no essere più quelli luoghi quanto alla maggior parte sotto l’attuale dominio del Re di Portogallo”.

No ano seguinte, num *Sumário* redigido aos cardeais da *Propaganda Fide*, o secretário da Congregação trouxe uma série de informações sobre o direito dos reis portugueses de apresentar os prelados para as dioceses da Índia. Enfocando particularmente a situação do bispado de Cochim, sugere os motivos pelos quais acreditava que o prelado português indicado para esta diocese não deveria ser confirmado pelo Sumo Pontífice.¹²⁶ O secretário inicia seu escrito comunicando que mediante a intenção da Coroa portuguesa de nomear um bispo para a Igreja de Cochim, o Monsenhor Bottini, auditor do Papa e Promotor da Fé, tinha encarregado o Pró-secretário de Estado da Cúria Romana a sugerir “tudo aquilo que pode haver em contrário contra a provisão da dita Igreja, e contra o direito, que pretende ter o senhor príncipe para a nomeação conforme exposto acima”.¹²⁷ Com a finalidade dos cardeais decidirem “em que grau de razão” o príncipe regente estava investido em suas solicitações, o secretário da *Propaganda Fide* informava que reunira no presente *Sommario* todo o conteúdo que pode extrair do escrito elaborado pelo Pró-secretário para que, à vista desses dados, os cardeais pudessem decidir o que fosse “mais oportuno ao serviço de Deus, e mais adequado ao cumprimento da boa justiça”.¹²⁸ Vale notar que embora a proposta que acompanhava o *Sommario* fosse a de fornecer subsídios para que os cardeais da *Propaganda Fide* julgassem a legitimidade do pedido feito pelo príncipe D. Pedro de nomear os bispos para as dioceses do Estado da Índia, a orientação para que fossem reunidas as razões contrárias ao direito alegado pelo regente português expõe a existência de um juízo prévio na Cúria Romana, contrário às pretensões da Coroa portuguesa.

No início deste papel, o secretário reconheceu que o avanço português rumo ao Oriente abriu caminho para a evangelização daqueles povos e que Portugal, ao fundar algumas Igrejas catedrais nos territórios descobertos, recebeu dos Pontífices a faculdade de nomear e apresentar aos Papas prelados para ocuparem as dioceses instituídas. Ponderou, no entanto,

¹²⁶ O *Sumário*, no original *Sommario*, é uma das partes que integram as Atas das reuniões da *Propaganda Fide*. O registro geralmente tem uma parte inicial chamada *Ristretto*, que é uma espécie de relação informando os demais cardeais sobre o estado das matérias que serão discutidas na reunião que será realizada. Escrito, via de regra, pelo cardeal secretário, podemos dizer que o *Ristretto* é uma espécie de resumo atualizado dos assuntos que deverão ser tratados e decididos na reunião. Já o *Sommario* é uma exposição apresentando os materiais e documentos que servirão de base para os assuntos que serão discutidos. É frequente o *Sommario* trazer a íntegra destes documentos transcritos. Na parte final das Atas temos o *Rescritto*, que traz o registro das decisões tomadas durante as reuniões pelos cardeais da *Propaganda Fide*. Cf. Nicola Kowalsky (OMI). *Inventario dell'Archivio Storico della S. Congregazione 'De Propaganda Fide'*. Op. Cit., p.6-7.

¹²⁷ “*Sommario, 1673*”. *Archivio Storico 'De Propaganda Fide'*, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell' Indie e Cina (SOCP), Vol.7 – Scritture intorno all' erectione delle Chiese dell'Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, fl.141. Tradução livre. No original: “[...] che le suggerisca tutto ciò che vuole avere in contrario contro la provista di detta Chiesa, e contro il Jus, che pretende di avere il Sr. Principe per la nomina come sopra [...]”.

¹²⁸ *Ibidem*, fl.141. Tradução livre. No original: “[...] perché poi dall' E.E.V.V. sia risoluto quello, che parrà più opportuno al servizio di Dio, e più confacevole al compimento di buona giustizia”.

que em 7 de janeiro de 1663, a diocese de Cochim – além do Cabo Comorim e de algumas regiões da Costa do Malabar e do Ceilão – foi invadida e conquistada pelos holandeses. Desde então, o estado da cristandade vinha se deteriorando rapidamente na diocese, o que fez com que a *Propaganda Fide* nomeasse, em reunião ocorrida em 23 de março de 1668, um vigário apostólico para aquele bispado que até a presente data, de acordo com o que informava o secretário, não tinha obtido autorização dos Estados Gerais para entrar em sua diocese.¹²⁹

O secretário lembrava ainda que durante a realização de um Consistório tinha sido discutida a solicitação do príncipe D. Pedro para que a Santa Sé confirmasse os prelados nomeados para as dioceses do Estado da Índia.¹³⁰ Na ocasião, em função de recentemente terem sido nomeados cinco vigários apostólicos com atribuições episcopais para aqueles territórios, os cardeais julgaram que não convinha a confirmação dos prelados indicados por Portugal pois esse encontro certamente daria lugar a discórdias e a litígios diversos entre os religiosos.¹³¹ O secretário concluiu seu informe ponderando que diante da ocupação dos hereges não havia qualquer possibilidade de um eventual bispo português conseguir entrar em sua diocese e de ali residir, de modo que seria uma conduta extremamente grave o príncipe regente tentar impedir os frutos que os missionários e vigários apostólicos vinham produzindo nas regiões para as quais tinham sido destinados. Nessa lógica, o secretário termina o *Sumário* ponderando que se a Santa Sé confirmasse o provimento do prelado nomeado por Portugal para a diocese de Cochim certamente estaria abrindo caminho para que o príncipe português pleiteasse a nomeação de outras Igrejas, constringendo os vigários franceses a retornarem.¹³²

Estes dois últimos escritos mencionados acima, datados respectivamente dos anos 1672 e 1673, trazem pontos importantes a serem notados. Primeiramente, tratam-se possivelmente dos primeiros momentos em que as reivindicações portuguesas perante a Santa Sé, com atenção aos termos e justificativas apresentados por Portugal para embasar seus pleitos, são alvos de considerações circunstanciadas e objetivas na Cúria Romana. A reconhecida presença do embaixador português como desdobramento imediato da retomada das relações políticas e diplomáticas não possibilitava mais que a Santa Sé simplesmente desse prosseguimento à sua política de condução da cristandade sem sentir-se compelida a expor suas razões ao dirigente português. Nesse novo cenário, os pleitos portugueses ganhariam

¹²⁹ Ibidem, fl.141v-142.

¹³⁰ Provavelmente o secretário esteja se referindo ao Consistório realizado em 15 de dezembro de 1670, o qual será mencionado mais adiante. Neste Consistório, ficou decidido que seria conveniente prover apenas as dioceses do reino e o Arcebispo de Goa conforme as nomeações feitas por Portugal.

¹³¹ Ibidem, fl.142.

¹³² Ibidem, fl.142-142v.

novo peso e significado, uma vez que passariam a figurar como solicitações e tratativas soberanamente apresentadas e discutidas entre a Coroa portuguesa, agora com sua independência e dinastia reconhecidas, e a Santa Sé. A partir de então, esta seria obrigada a considerar as razões e os direitos a ela postulados pela Coroa lusitana. Nestes dois escritos que focam mais diretamente a problemática do provimento dos bispados do Estado da Índia, percebemos que o princípio do “Padroado do domínio efetivo” é reafirmado, constituindo-se como o fundamento central da argumentação formulada pela Santa Sé para sustentar as diretrizes de sua política missionária. Nessa conformidade, Portugal podia exigir o respeito às suas prerrogativas espirituais apenas nos territórios que naquela altura encontravam-se sob seu efetivo domínio político. Nos demais – e ambos os escritos procuram frisar que Portugal havia perdido nas últimas décadas a maior parte de seus domínios originais especialmente para os holandeses, mas também para os franceses, maometanos e reis gentis – o Sumo Pontífice deveria, na condição de representante supremo de Cristo na terra, cuidar da instalação e da expansão do catolicismo entre os povos.

Entre os anos de 1673 e 1674, uma série de breves publicados no Pontificado de Clemente X (1670-1676) fortaleceram a instituição dos vigários apostólicos, assegurando-lhes uma atuação independente dos demais religiosos – especialmente dos missionários jesuítas – presentes nos territórios que lhes tinham sido destinados. Tais garantias, que vinham de encontro às prerrogativas defendidas pela Coroa portuguesa como pertencentes ao seu padroado, podem ser entendidas como um desdobramento tanto do juízo que se formulava na Cúria Romana com relação aos pleitos lusitanos como das queixas apresentadas por Charles Sevin, missionário apostólico francês enviado por François Pallu a Roma. Ao longo de sua viagem de regresso, após ter conseguido em Roma a criação do vicariato apostólico do Sião em 1669, Pallu teria tomado conhecimento de alguns episódios, os quais, por sua vez, não lhe tinham deixado dúvidas: era preciso conseguir medidas rigorosas contra as ofensas que os missionários jesuítas vinham cometendo contra os vigários apostólicos franceses. Durante sua estadia em Surate, onde aportou em 6 de outubro de 1671, ficando hospedado no Convento dos Capuchinhos, François Pallu obteve informações acerca dos interesses espirituais de Portugal sobre todas as terras do Oriente, recebeu alguns papéis do Padre Lambert de La Motte, e uma carta do Pe. Louis Chevreuil, religioso do *Séminaire des Missions Étrangères* que, após ter sido preso e condenado pela Inquisição de Goa por não haver licença do rei de Portugal, informava que permanecia retido naquela cidade por ordem do vice-rei da Índia.¹³³

¹³³ Henri Chappoulié. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine au XVII^{ème} siècle. Op. Cit., p.276.

Pouco antes, o encontro com o dominicano espanhol Ferdinand Navarrete em Fort-Dauphin lhe deu uma série de informações sobre a investida dos missionários de Macau contra os vigários apostólicos franceses.¹³⁴

Charles Sevin, o escolhido de François Pallu para remediar tais situações de conflitos, deixou Surate em janeiro de 1672 com instruções precisas que orientariam sua atuação junto aos ministros do rei D. Luís XIV e à Santa Sé. Do monarca, François Pallu almejava conseguir proteção contra os portugueses, a fim de impedir a continuidade das ofensas cometidas por aqueles contra os missionários franceses. Já na Cúria Romana, a missão de Sevin era obter do Sumo Pontífice sanções contra a Inquisição de Goa e o reconhecimento do Sínodo realizado em Tonquim por Pierre Lambert de la Motte.¹³⁵ Um pouco antes da partida de Charles Sevin, Louis Chevreuil, após conseguir sua soltura em Goa, chegou a Surate, ocasião que teria lhe permitido fazer um meticuloso relato a François Pallu de tudo que havia previamente sofrido no Camboja e em Macau. Por recomendação de Pallu, o prelado recém-chegado redigiu uma relação de seus insucessos para que Charles Sevin pudesse apresentá-la em Roma, a fim de demonstrar aos cardeais qual era a conduta dos jesuítas e dos portugueses com relação aos missionários da *Propaganda Fide*.¹³⁶

Na corte francesa, o empenho de Charles Sevin não alcançou os desdobramentos almejados. De acordo com Henri Chappoulié, D. Luís XIV almejava firmar um tratado de aliança com Portugal em apoio à guerra que, desde abril de 1672, a França travava contra as Províncias Unidas dos Países Baixos. Um dos objetivos do embaixador francês M. d'Aubeville, que chegou em Lisboa em 7 de abril deste mesmo ano, era justamente viabilizar a aliança pretendida pelo monarca francês. Neste cenário, uma defesa vigorosa da atuação dos vigários apostólicos franceses na Corte de Lisboa, lançando mão de argumentos que conhecidamente se chocariam com os interesses e as razões defendidas por Portugal, em nada seria conveniente para a viabilização do apoio luso à guerra francesa contra as Províncias Unidas.¹³⁷

¹³⁴ Ibidem, p.275. Ao que parece, o Pe. Ferdinand havia deixado a China e seguia em direção a Roma para requerer do Sumo Pontífice a condenação dos ritos chineses.

¹³⁵ Ibidem, p.277. Este Sínodo foi realizado em 1670 e formulou um conjunto de diretrizes que visavam orientar o trabalho missionário naqueles territórios e melhor estabelecer as circunscrições eclesiásticas.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem, p.286. Durante as tratativas que M. d'Aubeville teria tido na Corte de Lisboa sobre o assunto, o embaixador francês teria argumentado que Luís XIV não desejava que o príncipe regente desistisse de suas pretensões sobre a nomeação de alguns bispados para a Índia, sendo esta uma questão de jurisdição eclesiástica na qual ele não queria se intrometer. Alegava que o monarca francês desejava somente proteger os religiosos franceses que estavam sendo “odiosamente” tratados pelo vice-rei de Goa, e pedia que os vigários apostólicos franceses, seus ajudantes e demais padres que estivessem atuando nas “colônias, vilas e habitações franceses

Já na Cúria Romana, os desdobramentos da atuação de Charles Sevin foram indiscutivelmente mais promissores para os objetivos de sua missão. Tendo chegado em Roma no início de 1673, o prelado francês não tardou para lançar mão da coletânea de memórias que François Pallu havia lhe confiado. Em julho daquele ano, o cardeal Urbano Cerri, então pró-secretário da *Propaganda Fide*, apresentou aos cardeais da Congregação uma coletânea de papéis contra os clérigos portugueses de Macau. A acusação comum aos vários missionários citados, em sua grande maioria jesuítas – dentre eles o visitador da Província do Japão, Pe. Luís da Gama e o Pe. Domenico Fuciti – era a de que eles se opunham aos vigários apostólicos assumindo o papel de defensores do padroado português. Nesta posição, estes missionários sustentavam que os privilégios concedidos através de vários diplomas pontifícios aos reis portugueses abrangiam toda a extensão das Índias Orientais, inclusive os espaços ainda não ocupados, e que o Sumo Pontífice não podia enviar bispos franceses para estes territórios sem o consentimento do rei de Portugal.¹³⁸

Diante de tais acusações, dois jesuítas da Província do Japão que se encontravam em Roma foram designados para elaborar uma resposta em defesa dos missionários da Companhia. A postura dos padres Jusserte e Próspero Intorcetta foi a de não aceitar que a Companhia de Jesus fosse responsabilizada pelos argumentos utilizados por Portugal em defesa das prerrogativas que faziam parte de seu direito de padroado, assumindo que a eles não cabia discutir os fundamentos dos anseios portugueses. Os padres se voltaram, no escrito por eles elaborado, a defender a conduta de seus missionários com relação a outras acusações que lhes haviam sido feitas, especialmente pelo vigário Pierre Lambert de La Motte aos jesuítas de Macau, a saber, de que estes religiosos viviam em profundo relaxamento moral, dedicando-se com afinco ao comércio.¹³⁹

Deixando de lado as acusações de corrupção e imoralidade feitas contra os missionários, os desdobramentos dessa controvérsia procuraram definir com exatidão a extensão do padroado português assegurando, como contrapartida, condições para que os

conquistadas ou a conquistar na expansão da Ásia oriental” não sofressem violências por parte do vice-rei, nem pelos ministros da Inquisição. “*Mémoire instructif sur l’affaire que M. d’Auberville a commencé de traiter au Portugal de la part de Sa Majesté, concernant les évêques français, vicaires apostoliques en l’Asie orientale*”, 5 de novembro de 1674. Apud. Henri Chappoulie. Op. Cit., p.286-287. Este autor observa que ao pedir para que os prelados franceses fossem respeitados nos territórios onde estivessem presentes, Luís XIV estava deixando claro que não reconhecia a Ásia inteira como um espaço pertencente ao padroado português. Trata-se, portanto, do mesmo posicionamento que vinha sendo formulado pela Santa Sé. Henri Chappoulie sustenta que essa aparência de neutralidade perante os desentendimentos portugueses com a Cúria Romana era benéfica para a situação dos vigários apostólicos franceses em Roma.

¹³⁸ Henri Chappoulie. Op. Cit., p.291.

¹³⁹ *Ibidem*, p.291-292.

vigários apostólicos desempenhassem suas funções. Em 2 de outubro de 1673, um decreto da comissão cardinalícia reforçava que os breves pontifícios tinham imediata vigência sobre todas as Índias, não sendo necessário obter a validação do monarca português ou o selo de aprovação da Chancelaria régia. Acrescentava ainda que todos os sujeitos, laicos ou religiosos, independentemente de sua condição, estavam sujeitos tanto às bulas do passado como as que fossem futuramente publicadas.¹⁴⁰

A este decreto, seguiu-se uma série de breves concebidos pelo Papa Clemente X que formalizavam, pela primeira vez, a já conhecida predisposição da Santa Sé em estabelecer novas bases para o reconhecimento das prerrogativas espirituais reivindicadas pela Coroa portuguesa. Em 10 de novembro de 1673, os breves *Cum ad aures* e *Cum per litteras* limitariam consideravelmente as pretensões do regente português. O primeiro determinava que a Inquisição de Goa não tinha qualquer autoridade para interrogar em seu tribunal os missionários enviados pela Santa Sé. O breve expressamente dispunha que nos territórios das Índias Orientais isentos do domínio temporal do rei de Portugal, os vigários apostólicos e demais prelados que os acompanhavam eram totalmente imunes à Inquisição de Goa.¹⁴¹ Já no breve *Cum per litteras*, o Pontífice retomou as discórdias ocorridas no Sião entre o vigário apostólico Pierre Lambert de la Motte e os ministros e missionários portugueses. Estes teriam obrigado o prelado francês a apresentar as bulas pontifícias a fim de comprovar a veracidade de sua investidura e de suas atribuições, tratando-o, conforme as queixas que alcançaram Roma, como um subordinado a Goa e não à Santa Sé. Diante desse conflito, o diploma papal em questão estabeleceu que o arcebispo de Goa não deveria executar qualquer “ato de jurisdição contra os vigários apostólicos e seus missionários” fora dos territórios sob domínio temporal de Portugal, “sob gravíssimas penas, especialmente privação de ofício”.¹⁴²

Por sua vez, o breve *Sollicitudo pastoralis*, de 22 de dezembro de 1673, declarava expressamente que a Inquisição de Goa não tinha poder sobre os territórios não dominados por Portugal, a saber, “China, Cochinchina, Tonquim, Sião, Camboja”, além de outros espaços que estivessem sujeitos aos vigários apostólicos.¹⁴³ Este breve ainda revogava todos os privilégios anteriormente concedidos à Inquisição de Goa sobre os reinos infiéis da Ásia Oriental.¹⁴⁴ No dia seguinte, a publicação do breve *Illius qui caritas* procurava impor novos limites às prerrogativas do Arcebispo de Goa e resguardar, novamente, os espaços de atuação

¹⁴⁰ Ibidem, p.293-294.

¹⁴¹ Ibidem, p.294.

¹⁴² António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit, p.47-48.

¹⁴³ Ibidem, p.48.

¹⁴⁴ Henri Chappoulie. Op. Cit., p.295.

colocados sob jurisdição dos vigários apostólicos. O texto proibia os eclesiásticos, tanto regulares como seculares, de aceitar ou de solicitar à “hierarquia portuguesa estabelecida nas Índias Orientais cartas de vigário-geral para os territórios confiados pela Santa Sé aos vigários apostólicos”.¹⁴⁵

Em junho do ano seguinte, dois outros breves que se configurariam como um desdobramento das instâncias da *Propaganda Fide* vinham reforçar as deliberações da Santa Sé do ano anterior. Nos breves *In apostolicae dignitatis e Christianae religionis*, o Papa Clemente X reforçava que os vigários e missionários apostólicos, bem como os territórios a eles sujeitos, eram completamente independentes da jurisdição dos bispos das Índias, salvo se a *Propaganda* decidisse em contrário, estando todas as disposições anteriores contrárias a esta nova configuração anuladas.¹⁴⁶ Contemporâneo a estes, o breve *Cum dudum felicis* recuperava a pena de excomunhão imposta pelo Papa Urbano VIII em 1633 contra todos aqueles que tentassem barrar o acesso dos religiosos e missionários às Índias Orientais.¹⁴⁷ Com este breve, o Papa Clemente X certamente buscava viabilizar a entrada dos vigários apostólicos nas Índias Orientais contrapondo-se aos possíveis embargos e prisões dos prelados não portugueses por autoridades portuguesas em observância das ordens emanadas de Lisboa.

Com estes diplomas pontifícios, a Santa Sé almejava garantir que o deslocamento dos vigários e missionários apostólicos até os territórios colocados sob sua alçada espiritual fosse seguro, bem como criar as condições ideais para que os mesmos desempenhassem seu ministério de forma independente não apenas das autoridades portuguesas estabelecidas no Estado da Índia, mas igualmente dos missionários portugueses nos espaços em que ambos passaram a coexistir. A justificativa destas novas disposições assentavam-se nos juízos que vinham sendo ultimamente formulados na Cúria Romana sobre a validade das prerrogativas asseguradas pelo padroado português, questionamentos estes claramente motivados pelo confronto entre os recentes interesses missionários da Santa Sé e as reivindicações da Coroa portuguesa a fim de preservar a soberania espiritual sobre todo o Estado da Índia. O argumento de que Portugal não era capaz de cuidar da expansão da cristandade nos territórios em que a

¹⁴⁵ Ibidem, p.295 e p.297. Tradução livre. No original: “[...] le bref *Illius qui caritas* interdisait sous peine d’excommunication à tout ecclésiastique, séculier, régulier, ou membre de la société de Jésus, d’accepter ou de solliciter de la hiérarchie portugaise établie aux Indes orientales des lettres devicaire général pour les territoires confiés par le Saint-Siège aux vicaires apostoliques.” Igualmente do dia 23 de dezembro de 1673, a bula *Decret Romanum Pontificem* recuperava todos os diplomas pontifícios publicados em favor dos vigários apostólicos desde 1659, incluindo a constituição *Speculatores* do Papa Clemente IX. Esta, como vimos, definia os termos da subordinação dos religiosos presentes nos locais destinados aos vigários apostólicos nomeados pela *Propaganda Fide*.

¹⁴⁶ Ibidem, p.296. Estes breves datam de 07 de junho de 1674.

¹⁴⁷ Ibidem. Este breve foi publicado em 08 de junho de 1674.

Coroa portuguesa não estivesse oficialmente instalada era a base sobre a qual se assentavam todos estes breves.

Embora o princípio do “Padroado do domínio efetivo” funcionasse como o alicerce principal das justificativas e do conjunto de medidas e práticas que deram corpo à política missionária romana, ele não foi exposto enquanto tal, em nenhuma correspondência oficial dirigida à Coroa portuguesa – ou aos representantes régios – nesta altura. Logicamente, muito rapidamente tomou-se conhecimento em Lisboa desta série de breves que lesavam, no entendimento lusitano, os direitos espirituais de Portugal sobre seus territórios ultramarinos consolidados por uma série de diplomas pontifícios passados. Em uma reunião da *Congregação Geral* de 8 de maio de 1674, os cardeais da *Propaganda Fide* tomaram conhecimento de uma carta do núncio apostólico de Lisboa, Marcello Durazzo, na qual este relatava o ocorrido num encontro com o confessor do Príncipe D. Pedro, o Pe. Manuel Fernandes. Nesta ocasião, este padre teria se queixado ao núncio sobre o conteúdo de uma bula expedida em dezembro de 1673 a favor dos vigários apostólicos da China e do Sião, “supondo que muito prejudicava [a bula] ao régio direito de Padroado das Igrejas das Índias”.¹⁴⁸ O núncio conta ter argumentado que não havia na referida bula nada prejudicial à Coroa portuguesa que merecesse ser alvo de queixas, ao que o padre confessor teria dito que ainda não havia conversado com o príncipe regente sobre esta matéria. Marcello Durazzo informava ainda que tendo percebido o interesse do confessor régio em conhecer o conteúdo da dita bula, ele “lhe deixou um resumo em língua portuguesa, com o que espera que o negócio ficará terminado”.¹⁴⁹ No mês anterior, em abril de 1674, os mesmos cardeais, também em reunião da *Congregação Geral*, decidiram encaminhar à *Congregação Particular para os negócios da Índia e China* uma carta do regente D. Pedro dirigida ao Papa Clemente X na qual o príncipe relatava ter tomado conhecimento, “com algum sentimento”, da ordem expedida pelo Sumo Pontífice ao Padre Geral da Companhia de Jesus para que os jesuítas Filippo Marini e Domenico Fuciti reconhecessem os bispos missionários franceses ou então, caso contrário, que eles fossem removidos “das missões nas quais andavam por ordem de Sua Alteza Real”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Congregazione Generale, 08 maggio 1674. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.44 (1674), fl.140. Tradução livre. No original: [o confessor fez] “doglienza per una Bolla spedita di dicembre 1673 a favore di Vicari Aplici. della China e del Regno di Siam col supposto che molto pregiudicava al regio jus Patronato delle Chiese dell’Indie”.

¹⁴⁹ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] e desiderando sapere ciò che contenesse la Bolla suddetta Mons.r nunzio gliene lascio un sommario in lingua Portoghese, con che spera che il negozio rimarrà terminato”.

¹⁵⁰ Congregazione Generale, 17 aprile 1674. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.44 (1674), fl.133. Tradução livre. No original: “[...] il quale scrive d’aver udito con qualche sentimento, che mentre il suo residente trattava per la conservazione de Privilegi del regno per serviti fatti alla Sede Aplica, si sia ordinato al P. Gnale de Gesuiti di rimuovere i PP

Uma vez que esta medida era contrária aos privilégios concedidos a seus predecessores, o regente comunicava que havia orientado o embaixador residente a melhor informar o Sumo Pontífice sobre esta matéria, do qual “espera a conservação dos mesmos privilégios, e que igualmente confirmará os Bispos que Sua Alteza nomeou no Oriente em benefício dos católicos”.¹⁵¹

Malgrado a iniciativa do regente português em dirigir-se ao Papa Clemente X já neste momento, requerendo que os privilégios espirituais do reino – os quais seriam demonstrados por seu embaixador – fossem respeitados, a situação parece não ter se alterado durante a embaixatura de Gaspar de Abreu de Freitas. A Cúria Romana parece não ter alterado em nada os procedimentos centrais de sua política de expansão da cristandade e nem oficialmente se posicionado acerca dos pleitos portugueses respeitantes a esta matéria. O esclarecimento de suas posições, bem como os argumentos que as embasavam, serão vigorosamente cobrados por D. Luís de Sousa, nomeado sucessor de Gaspar de Abreu de Freitas na embaixatura junto à Santa Sé, a partir de 1676. A chegada de D. Luís de Sousa em Roma trará uma nova dinâmica para a problemática em tela. A contumácia do embaixador em demonstrar a legitimidade das prerrogativas espirituais do reino em seus territórios ultramarinos alçará o debate sobre o direito de padroado português a um patamar de destaque nas relações diplomáticas entre os dois lados. As trilhas percorridas por este embaixador e os significativos desdobramentos de sua comprometida atuação são as reflexões que procuramos traçar a seguir.

Marini, e Fuciti dalle missioni nelle quali andavano per ordine di Sua Altezza reale, ovvero riconoscessero i Vescovi missionari Francesi [...]”.

¹⁵¹ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] ha commandato al suo residente d’informarne Sua Beatitudine dalla quale spera la conservazione dei medesimi privilegi, e che insieme confermerà i Vescovi che l’Altezza sua ha nominati nell’oriente in beneficio dei cattolici.”

CAPÍTULO 4

A LUTA PELO PADROADO RÉGIO PORTUGUÊS: EMBATES POLÍTICO-DIPLOMÁTICOS NA CONSOLIDAÇÃO DA IGREJA MISSIONÁRIA ROMANA, 1676-82

O PERÍODO COMPREENDIDO ENTRE 1676 e 1682 é particularmente significativo para o debate em torno das prerrogativas asseguradas pelo direito de padroado português e das diretrizes e justificativas que embasavam a política de expansão da cristandade coordenada pela Santa Sé. Após convencer-se de que as principais expectativas sustentadas em torno da retomada das relações diplomáticas com a Cúria Romana não seriam concretizadas, o príncipe regente D. Pedro passará a investir numa política que reforçará mais diretamente os pleitos portugueses e suas justificativas perante a Santa Sé. No que toca à disputa que se desenha em torno do direito de padroado régio, as reivindicações para que os papas confirmassem os eclesiásticos indicados por Portugal para as Dioceses das Índias Orientais e para que o envio de vigários e missionários apostólicos para estes territórios fosse imediatamente interrompido se constituirão como as duas principais vertentes da atuação de D. Luís de Sousa, nomeado embaixador extraordinário junto à Santa Sé em 1675.¹

Doutor em Teologia e Mestre em Artes, D. Luís de Sousa foi Bispo de Lamego e, posteriormente, ao final de sua vida, Arcebispo de Braga. Antes, mais precisamente em 1664, foi nomeado deputado da Mesa de Consciência e Ordens pelo rei Afonso VI. Tendo sido provido no Chantrado da Diocese de Coimbra, tornou-se o regente da Cadeira de Prima da Universidade em julho de 1667, e deputado da Inquisição daquela cidade em junho do ano seguinte. Foi nomeado Bispo de Lamego pelo príncipe regente D. Pedro em 1670 que também o designou, poucos anos depois, como seu embaixador junto à Santa Sé. Partiu em direção a

¹ Sabemos que, para além de procurar obter acertos mais favoráveis na Cúria Romana aos pleitos portugueses no que dizia respeito às prerrogativas de natureza espiritual asseguradas pelo direito de padroado régio, a embaixada de D. Luís de Sousa seguia com outras atribuições não menos dificultosas. A missão do bispo de Lamego deveria igualmente alcançar do Sumo Pontífice a revogação do decreto de 3 de outubro de 1674 do Papa Clemente X, o qual havia determinado a suspensão da atividade do Santo Ofício português, “impondo a cessação dos autos-de-fé, dos processos pendentes e avocando a si todas as causas em curso”. Para os desdobramentos dessa questão ver, em especial, as páginas 240-260 de José Pedro Paiva. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. O trecho citado encontra-se na p.240 da obra em questão.

Roma em 18 de setembro de 1675 e desempenhou a função de representante diplomático português na Cúria Romana até o ano de 1682, tendo deixado aquela Corte em regresso a Lisboa em 17 de junho daquele ano. Ali chegando, foi nomeado Conselheiro de Estado pelo regente português. Pouco depois, em julho de 1683, dirigiu-se para Braga, quando então efetivamente desempenhou suas funções de arcebispo.²

Durante o período de sua embaixada, D. Luís de Sousa fará uma série de súplicas ao Papa Inocêncio XI (1676-1689), sucessor de Clemente X (1670-1676), para que os direitos espirituais de Portugal nos territórios do Oriente fossem reconhecidos e respeitados. Autor de um longo arrazoado, dentre outros textos mais concisos, nos quais procurou fundamentar os direitos pleiteados por Portugal do ponto de vista histórico e jurídico, o embaixador português fez com que o conflito em torno do padroado régio passasse a figurar dentre as principais questões que marcaram as relações diplomáticas entre o reino e a Santa Sé nesse momento. A constância com que representou perante a Cúria Romana seus questionamentos sobre esta matéria, bem como a argumentação minuciosa com a qual amparava suas súplicas, compeliram os cardeais da *Propaganda Fide* a considerar detidamente as reivindicações de Portugal e a defender as diretrizes que amparavam a política missionária da Santa Sé nas respostas que foram paulatinamente sendo por eles elaboradas. Trata-se, pois, de um momento fulcral, uma vez que as justificativas do posicionamento assumido por ambos os lados serão cuidadosamente expostas. Assim como a atuação do Pe. Nuno da Cunha é simbólica como representativa dos primeiros ajustes firmados entre Portugal e a Santa Sé no debate que naquele momento começava a ser delineado em torno da política missionária pontifícia, a embaixatura de D. Luís de Sousa representa o momento em que este embate foi mais intenso desde a retomada das relações diplomáticas em 1669, alcançando profundidade e riqueza argumentativa até então sem precedentes.

O DISCURSO HISTÓRICO, JURÍDICO [...]. A MAIS VIGOROSA FORMULAÇÃO TEÓRICA ACERCA DO PADROADO RÉGIO PORTUGUÊS

DESDE O INÍCIO DE SUA EMBAIXADA, D. Luís de Souza procurou dar andamento às pendências relativas ao padroado régio. E o fez de maneira a não deixar dúvidas sobre o posicionamento e as aspirações de Portugal no que se referia a esta matéria. É justamente durante os anos de

² A partir de 1683 D. Luís de Sousa permaneceu em Braga tendo falecido nesta cidade em abril de 1690. Cf. Diogo Barbosa Machado. *Biblioteca Lusitana. Histórica, crítica e cronológica*. Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da lei da Graça até o tempo presente. Lisboa: na Oficina de Inácio Rodrigues, Tomo III, 1752, fl.149-151.

sua atuação em Roma que o *Discurso Histórico, Jurídico sobre o Direito, que tem Sua Majestade de mandar missionários, de não irem outros, sem seu beneplácito, e de Padroado nas Terras das Conquistas desta Coroa de Portugal*³, o mais longo escrito em defesa do direito de padroado de Portugal escrito em língua portuguesa, ganha significado. Nele são reforçados, com um texto minucioso e repleto de referências na literatura jurídica, em textos eclesiásticos e em diplomas pontifícios, os pontos principais da argumentação portuguesa sobre seu direito privativo de enviar missionários para seus territórios ultramarinos e de nomear bispos para as dioceses do Estado português da Índia. Trata-se, pois, de um documento icônico para compreendermos os principais alicerces da argumentação portuguesa em defesa de seus interesses perante a Santa Sé.

Atribuído a D. Luís de Souza, ao longo de dez capítulos distribuídos pelos 111 fólios que formam o *Discurso*, seu autor justifica a existência do direito de padroado, as razões pelas quais cabia a Portugal enviar missionários para suas colônias e nomear bispos para as dioceses da Índia, não deixando de lado os danos para a evangelização advindos da ida de missionários estrangeiros para os territórios sob sua alçada. Dada a importância deste escrito para compreendermos de maneira aprofundada e precisa os pontos centrais sobre os quais Portugal amparava a defesa de suas prerrogativas espirituais em seus territórios ultramarinos, faremos, a seguir, uma breve passagem por cada um de seus capítulos.

O capítulo de abertura do *Discurso* é dedicado a demonstrar que o encargo de expandir a religião entre os povos foi formulado juntamente com o reconhecimento, por parte dos Sumos Pontífices, do domínio dos monarcas ibéricos sobre os territórios descobertos. Intitulado *Como o Sumo Pontífice Alexandre VI dividiu as conquistas do Oriente, e, Ocidente, entre os senhores reis deste Reino, e os de Castela, e como teve efeito, e se praticou esta divisão*, o capítulo começa pontuando que os Papas Martinho V e Eugênio IV conferiram

“[...] a comissão de propagar a fé com o direito da navegação, e conquista [...] não somente em todas as terras, que naquele tempo tinham descoberto, mas em todas as mais que ao diante descobrissem, com proibição a todos os mais Príncipes, e pessoas eclesiásticas Seculares, ou Regulares, Bispos ou Arcebispos, e de qualquer outra condição ou estado, de irem, ou mandarem às ditas partes sem sua licença”.⁴

³ “*Discurso Histórico, Jurídico sobre o Direito, que tem Sua Majestade de mandar missionários, de não irem outros, sem seu beneplácito, e de Padroado nas Terras das Conquistas desta Coroa de Portugal*”. Biblioteca da Ajuda, *Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitania*, códice 47 – XII – 17.

⁴ *Discurso Histórico, Jurídico...*, Op. Cit., fl.5.

O encargo de propagar a fé se constituía, nessa conformidade, como um direito privativo da Coroa portuguesa.

O autor do *Discurso* esclarece que esse direito foi renovado pelos Pontífices Nicolau V, Calisto III e Sisto IV e que perdurou mesmo após 1493, com o Tratado de Tordesilhas, entendido como um acordo que limitou os direitos de Portugal em prol de uma graça concedida a Castela. Tal divisão entre o Ocidente e o Oriente teria se mostrado efetiva, e cada Coroa cuidou dos descobrimentos de seu lado

“e da conversão da gentildade, e para esse efeito mandou missionários, e ministros eclesiásticos, fez erigir Catedrais, e outras Igrejas, seminários, colégios, e conventos nos seus limites, e nos deste reino mandaram os senhores reis dele a reinos, e domínios de Príncipes infiéis bispos titulares, Arcebispos e Patriarcas nomearam, e os sumos Pontífices confirmaram, e outrossim mandaram Bispos diocesanos, religiosos e vários missionários, fundando nos mesmos domínios Conventos e Igrejas maiores e menores a sua custa, consignando para sustentação dos ministros ordinários da sua fazenda.”⁵

No capítulo 2, *Que Sua Majestade tem direito de mandar missionários às terras dos limites das suas conquistas*, seu autor defende que o envio de missionários é um desdobramento natural do encargo de expandir a fé católica e que tal prática não usurpava o direito divino da Santa Sé de ser a responsável suprema pelo cuidado e aumento da cristandade. O texto começa recuperando algumas bulas que conferiram aos reis portugueses o direito de conversão dos povos sempre associado ao descobrimento de novos territórios. Primeiramente, são enfatizados os termos da bula de Sisto IV, de 29 de junho de 1481, que previa que os reis podiam mandar aos territórios das conquistas pessoas eclesiásticas, fossem elas seculares ou regulares, desde que partissem voluntariamente e contassem com a licença de seus Prelados.⁶ Em seguida, observa que uma vez estando o direito de pregar concedido, o direito de enviar missionários se estabelece quase como uma consequência natural daquele. Em suas palavras: “Também do preceito de ministério imposto aos ditos senhores reis se segue, e deduz o poder, e jurisdição de mandar ministros para a execução dele.”⁷ O autor parte do princípio de que quando se encomenda algo a alguém concede-se também o poder para

⁵ Ibidem, fl.6.

⁶ Ibidem, fl.7v-8.

⁷ Ibidem, fl.8v.

executar tudo aquilo sem o que não se pode alcançar a outorga inicialmente requerida. Portanto, se o dever de pregar o evangelho tinha sido conferido, a jurisdição e direitos necessários para tal fim eram reconhecidos. Assim, os missionários seriam os meios necessários para se alcançar o fim último concedido a Portugal, do que “resulta que não somente ficou concedido, o poder, e direito de mandar missionários mas também o de nomear, e mandar Bispos [...]”⁸

Mais adiante, o autor do *Discurso* retoma a bula do Papa Calixto III, de 15 de março de 1456, que concedeu jurisdição ordinária, domínio e poder espiritual sobre todas as conquistas e reinos descobertos por Portugal bem como os que futuramente fossem achados, e afirma que enviar missionários e ministros para promover a conversão e a pregação do Evangelho fazia parte da jurisdição espiritual outorgada aos reis portugueses. Defende ainda que, caso restassem dúvidas sobre a concessão de tais graças, bastava notar que estas Bulas vinham sendo interpretadas pelos Sumos Pontífices nestes termos há muito tempo, os quais sempre haviam aceitado a atuação dos reis nesta conformidade, fato este que bastaria para configurar novas graças aos reis de Portugal e de Castela.⁹ Finaliza observando que ainda que tais Bulas e graças não existissem, os reis não poderiam ser impedidos de tomar medidas para a expansão da fé cristã, por estarem somente “procurando a execução do preceito geral de Cristo, que manda pregar o evangelho por todo o mundo”.¹⁰ Sobre uma possível alegação de que esse ministério seria “uma regalia imprescritível” dos Pontífices, lhes pertencendo por “direito divino”, o autor observa que de fato os papas possuem “suprema jurisdição, e superintendência nesta, e em todas as matérias espirituais que tem o Sumo Pontífice, como cabeça da Igreja”. Mas tais prerrogativas, segundo ele, não diziam respeito à “jurisdição inferior e subordinada a ele [...]”, a qual pode ser concedida, como de fato concedeu, aos monarcas ibéricos.¹¹

O 3º capítulo é dedicado a demonstrar que pessoa alguma, tanto eclesiástica como secular, podia passar para as conquistas de Portugal sem sua autorização. Intitulado *Que os senhores reis deste Reino tem especial direito para não irem às suas conquistas missionários, nem pessoa alguma eclesiástica, ou secular sem sua licença*, o autor argumenta que tal proibição está presente nas bulas de Nicolau V, Calisto III e Sisto IV, segundo as quais pessoas

⁸ Ibidem, fl.9-9v. O autor do *Discurso* afirma que vários doutores católicos, como Francisco Suárez, Luis de Molina e o cardeal Roberto Belarmino reconheceram que essas Bulas conferiram aos reis portugueses e de Castela o ministério da conversão privativamente, além de poder e jurisdição para mandar para esse fim os missionários necessários. Ibidem, fl.11.

⁹ Ibidem, fl.11.

¹⁰ Ibidem, fl.12.

¹¹ Ibidem, fl.12v.-13.

eclesiásticas, tanto secular como regular, de qualquer grau e ordem, não podiam seguir para as conquistas portuguesas sem licença e consentimento dos monarcas daquele Reino.¹² Ainda segundo o autor, tais bulas também firmaram que os reis portugueses poderiam “fazer quaisquer estatutos, proibições e leis penais, que para este intento lhes parecerem convenientes [...]”.¹³

Teria sido em virtude dessas graças concedidas que Portugal fez uma lei geral, incorporada às Ordenações Filipinas, “[...] em que proibiram que pessoa alguma natural dele, ou estrangeiro passasse às ditas terras, navegasse ou comerciasse nelas sem sua licença”.¹⁴ Assim, conclui que em função das graças e leis constituídas em decorrência delas, dos títulos presentes nas Bulas e da observância e prática de muitos anos, “notório fica que não podem ir Bispos, nem outros missionários às ditas terras sem licença de Sua Majestade”. Em seguida, o autor passa a discriminar os títulos e as razões que fundamentavam estas graças presentes nas Bulas as quais, por sua vez, embasavam esse direito. Os títulos, segundo ele, eram os próprios descobrimentos dos novos mares e terras feitos à custa de muitos gastos e sangue dos vassallos portugueses, acrescidos do fato de Portugal ter cultivado a fé católica entre os nativos. A razão para a concessão dessas graças se fundamentaria na busca pela maior conveniência da Igreja e da promulgação do Evangelho, julgando os Sumos Pontífices que a conversão e expansão da fé conduzida por um único príncipe prosperaria e daria mais frutos entre os povos. Dessa forma, seriam evitadas diferenças de costumes na catequização e contendas com outros príncipes o que, ocorrendo, seria prejudicial para os recém conversos.¹⁵

O 4º capítulo do *Discurso* visava demonstrar que o rei de Portugal exercia o direito de padroado sobre todos os territórios pertencentes às suas conquistas. Nesta parte, chamada de *Que tem Sua Majestade o direito do Padroado em todas as ditas terras de suas conquistas*, o autor defende que, dentre todos os títulos pelos quais se formaliza a posse do direito de padroado, o principal deles é a graça e concessão apostólica. Neste ponto, o autor passa a elencar as bulas de ereção dos bispados ultramarinos para, em seguida, concluir que

“Nestas Bulas, se declarou pertencer aos senhores reis deste Reino o Padroado, não somente nas Catedrais, mas em todas as Dioceses, e portanto das Dignidades, e Conezias de quaisquer Igrejas, e benefícios de toda qualidade com Cura de Almas, ou sem ela, e que não poderia se

¹² Ibidem, fl.14.

¹³ Ibidem, fl.14-14v.

¹⁴ Ibidem, fl.14v.

¹⁵ Ibidem, fl.15-15v.

derrogar esse direito e que seria nula qualquer disposição em contrário ou derrogação dele. Pelo que fica sem dúvida que todos os Reinos, Ilhas e Províncias das Dioceses dos ditos Bispados, são do Padroado de Sua Majestade”.¹⁶

Além da graça e concessão apostólica desses bispados materializadas nas bulas de criação das dioceses ultramarinas, o autor sustenta que os “títulos de fundação, e dotação” das Igrejas também asseguravam o padroado régio sobre todos os territórios das respectivas dioceses. Assim, os títulos de fundação e dotação eram outro aspecto que reforçava o direito de padroado dos reis portugueses uma vez que eles “fundaram a sua custa, dotaram com rendas consignadas na sua Fazenda todas estas Igrejas do Oriente, para prova do que, bastam as mesmas Bulas das ereções, nas quais todas assim se declara;”.¹⁷

O autor passa então a identificar as dioceses das Índias Orientais que faziam parte dos domínios portugueses, discriminando os territórios compreendidos por cada uma delas. Elenca, respectivamente, os Bispados de Malaca, Cochim, Meliapor, Macau e Angamale. Pontua, em seguida, que para alguns dos territórios dos Bispados de Malaca e Cochim tem se dirigido os bispos “que se dizem vigários apostólicos, e os missionários seus companheiros”; com o que, “claro fica, que entram nas terras do Padroado de Sua Majestade”.¹⁸ O autor reforça, então, que todos estes territórios – dentre os quais ele cita o Couilão, as costas da Travania [?], as Ilhas do Ceilão e as missões do Maduré – pertenciam àquelas dioceses, primeiro porque “suposto se não mandasse até agora vir documento de divisão delas, por não ser necessário, é certo que nos ditos lugares exerceram sempre a jurisdição episcopal os Bispos das duas Igrejas de Malaca e Cochim [...]”.¹⁹ Em segundo lugar, porque pela divisão e desmembramento que se fez do Bispado de Goa, quando este foi elevado à condição de Arcebispado, “se destinaram e aplicaram estas terras aos ditos Bispados de Malaca e Cochim”. Em outras palavras, se elas pertenciam anteriormente à Diocese de Goa, que se estendia da Índia até a China, sendo estes “os primeiros limites daquela Igreja Primaz do Oriente”, naturalmente não foram excluídas do vasto Arcebispado de Goa sendo, por sua vez, acomodadas às novas dioceses.²⁰

¹⁶ Ibidem, fl.21-21v.

¹⁷ Ibidem, fl.24.

¹⁸ Ibidem, fl.21v.

¹⁹ Ibidem, fl.21v-22.

²⁰ Ibidem, fl.22.

O capítulo 5 foi destinado a defender que Portugal exercia o direito de padroado sobre todas as conquistas do reino e não somente nos territórios sobre os quais o domínio temporal era inquestionável. Nesta parte, intitulada *Que o direito referido de mandar missionários, de não irem sem seu beneplácito, e do Padroado, tem S. Majestade não somente nas terras, em que tem o domínio temporal, mas em todas as que estão nos limites da sua demarcação, ainda que no domínio de Príncipes infiéis*, o autor do *Discurso* apresenta algumas justificativas para tal argumentação, quase sempre assentadas em aspectos já mencionados das bulas tidas como aquelas que legitimavam o direito de padroado. O fato de tais diplomas se referirem tanto às terras já descobertas, como àquelas ainda por descobrir, como legítimas possessões de Portugal, torna-se o primeiro fundamento utilizado pelo autor em sua argumentação. Ele defende, também, que o direito de padroado era exercido sobre as terras ainda dominadas por príncipes infiéis, tanto as já descobertas como eventuais territórios ainda desconhecidos. Nesse sentido, o autor do *Discurso* lembra que no tempo da expedição das Bulas que reconheciam o direito de padroado de Portugal havia “muitas [terras] descobertas nos domínios de Príncipes infiéis, e estando neles as que estavam por descobrir, se concedeu em todas o mesmo direito.”²¹

Neste ponto, para se compreender a argumentação do autor é fundamental perceber que ele diferencia o termo ‘conquistas’ do termo ‘domínios’ de Portugal. Aquele é utilizado para se referir à toda a extensão espacial incluída na área de demarcação destinada a Portugal – incluindo as terras já descobertas, as que estavam sob domínio de infiéis, bem como aquelas ainda por descobrir – , enquanto este se refere aos territórios sobre os quais se exercia jurisdição temporal. Assim, se defende que quando as bulas determinaram que os monarcas portugueses podiam enviar pessoas eclesiásticas, seculares e regulares, para suas conquistas e que, para estas, não poderiam se dirigir pessoas de qualquer natureza sem seu beneplácito, tais deliberações se referiam tanto aos territórios já ocupados como àqueles que se encontravam sob domínio de príncipes infiéis.

Feita essa diferenciação, o autor apresenta mais um fundamento para sua argumentação assentado em algumas bulas de ereção das dioceses. Cita, especialmente, a bula do Papa Paulo III de 1539 sobre a ereção do Bispado de Goa, que definia como seus limites os territórios que iam do Cabo da Boa Esperança até a Índia, e desta até a China, incluindo, portanto, vários territórios sob o governo de príncipes infiéis.²² O mesmo espaço, conforme lembra o autor, foi mantido com as bulas de ereção dos bispados de Cochim e Malaca, as quais legitimaram o direito de padroado do rei de Portugal sobre todas as Igrejas, Catedrais e benefícios, “sendo

²¹ *Ibidem*, fl.27.

²² *Ibidem*, fl.34-34v.

quase todas [elas] em domínios de infiéis, como são as mais Igrejas da África, e Ásia, porquanto tinham somente os Senhores Reis nos portos marítimos fortalezas, povoações e cidades”.²³

O autor ainda observa que algumas Igrejas Catedrais de dioceses foram eretas em territórios sobre os quais Portugal não exercia domínio temporal. Cita, especialmente, os casos do Bispado de Angola, cuja Catedral se encontrava no Congo, e do Bispado do Japão, cuja Catedral foi erigida primeiramente em Nagasaki e, depois, em Funai. Tais circunstâncias demonstrariam que o direito de padroado dos reis portugueses se estendia também pelas terras ainda não ‘dominadas’, mas que integravam, porém, suas ‘conquistas’. E acrescenta:

“Se pois tem os senhores reis deste Reino o Padroado nos Bispados eretos nos domínios de outros Príncipes, como se pode duvidar que o tenham nos eretos no seu próprio domínio, ainda que as Dioceses sejam também no alheio, como no de Cochim, Malaca, China e Cranganor, a cujas Dioceses pertencem as terras sobre que se move a dúvida presente?”²⁴

Nessa conformidade, conclui que haja vista o direito de padroado também se verificar nos territórios sob o governo de príncipes infiéis, nenhum bispo ou quaisquer outros ministros eclesiásticos poderiam se dirigir para estes territórios sem o consentimento dos reis portugueses.

No 6º capítulo, o texto relembra uma série de religiosos que foram providos às dioceses do Oriente ou mesmo nomeados nuncios apostólicos tendo como premissa a necessidade de receberem a anuência do monarca português para efetivamente ocuparem os postos aos quais tinham sido destinados ou exercerem as funções inicialmente previstas. O autor parece querer demonstrar que esta prática vinha de longa data e tinha sido reconhecida e observada por muitos papas. O capítulo em questão, intitulado *Que este direito reconheceu, observou, e praticou sempre a Sé Apostólica com os Senhores Reis deste Reino*, traz como primeiro exemplo a nomeação do missionário Francisco Xavier como nuncio apostólico das conquistas portuguesas do Oriente. Segundo o autor, o Breve responsável por tal nomeação foi encaminhado ao rei D. João III para que este o entregasse ao missionário apenas se achasse tal nomeação adequada. O mesmo reconhecimento teria sido demonstrado pelo Papa Alexandre

²³ Ibidem, fl.34v-35.

²⁴ Ibidem, fl.36.

VI em relação ao rei D. Manuel I quando este solicitou a nomeação de um comissário apostólico para o Oriente.²⁵

O autor também lembrou o caso do pedido de missionários que o rei do Congo fez à Cúria Romana, através de seu enviado Duarte Lopez Portuguez, na época do reinado de D. Filipe II de Espanha. Tendo aquele exposto ao Pontífice Sisto V a necessidade que o reino do Congo tinha de missionários e ministros “para a pregação do Evangelho, representando a falta que havia deles, e os muitos que eram necessários para tantas Regiões, e Províncias do seu domínio”, o papa o teria encaminhado a Lisboa a fim de que ele apresentasse as necessidades do reino do Congo a Filipe II “declarando” ainda, segundo o autor do *Discurso*, “que a ele pertencia esta matéria”.²⁶

Em seguida, são recuperados dois episódios relativos à atuação do já conhecido Pe. Nuno da Cunha junto à Santa Sé. Em um deles, mencionado inclusive em capítulo anterior deste trabalho, o autor enfatiza o largo esforço do padre para impedir que Inocêncio X, a pedido de dois capuchinhos enviados como embaixadores do rei de Angola, nomeasse missionários para aquele reino. Em relação aos religiosos que efetivamente foram designados pela *Propaganda Fide* para aquele destino, o autor relata que o Pe. Nuno da Cunha impediu que os mesmos seguissem diretamente para Angola. A deliberação final foi de que os missionários nomeados deveriam seguir para Lisboa para somente então, de lá, pegarem o caminho de Angola. Para o autor do *Discurso*, o Pe. Nuno da Cunha teria conseguido, por meio desta decisão, que o direito de Portugal fosse, mais uma vez, resguardado.²⁷

No caso da Etiópia, o autor afirma que muito embora Portugal jamais tenha exercido domínio temporal na região, várias situações demonstravam que o direito espiritual sobre ela era reconhecido pela Santa Sé. Em um dos exemplos mencionados, o autor relata a chegada de um religioso abexim a Roma, o qual rogara ao Papa Paulo III que nomeasse um Patriarca para que o povo etíope recebesse a fé cristã e seguisse na obediência da Igreja Romana. O texto afirma que o Pontífice “remeteu o negócio, e o encomendou à piedade e zelo do Senhor Rei D. João III”.²⁸ Após citar outros exemplos relacionados à Etiópia, o autor passou a pontuar, seguindo a mesma linha de argumentação, situações relativas ao Japão, onde Portugal, mesmo não exercendo ali o domínio temporal, tinha reconhecido pelos Pontífices o direito espiritual sobre a região.

²⁵ Ibidem, fl.43.

²⁶ Ibidem, fl.44-44v.

²⁷ Ibidem, fl.44v-45.

²⁸ Ibidem, fl.45-45v.

Após estes seguidos exemplos, cujo intuito era demonstrar o reconhecimento por parte dos Sumos Pontífices de que a jurisdição espiritual de Portugal estava assegurada também nos territórios em que o reino não exercia domínio temporal, o 7º capítulo discute como ficaria a situação espiritual nos territórios que tinham sido perdidos. Intitulado *Que este direito tem S. Majestade e conserva nas Igrejas e lugares, que se perderam, e estão ocupados por inimigos da Fé*, o autor do *Discurso* começa lamentando a perda das cidades de Cochim, Malaca, Meliapor e Cranganor, sedes de Igrejas Catedrais, que passaram para o domínio dos inimigos. Porém, logo em seguida, defende que, nestes casos, não se perdia o domínio espiritual sobre as respectivas Dioceses, afirmando que “as Igrejas Catedrais ocupadas por inimigos da fé, conservam suas dignidades, direitos e preeminências; principalmente existindo livre suas Dioceses, ou parte delas, em que habitem moradores católicos, e que nelas conservam os Padroeiros o seu direito do Padroado [...]”.²⁹ Acrescenta, mais à frente, que nestes casos o direito de padroado de Portugal se mantinha ileso, sendo sua observância “para Sua Majestade justiça, para as ovelhas remédio”.³⁰ Neste ponto, o autor aproveita para reiterar as prerrogativas de Portugal no que dizia respeito ao envio de missionários para os territórios que faziam parte de suas conquistas. Uma vez mantido o direito de padroado nestas dioceses, os “operários” necessários para tão vastos territórios seriam enviados pelo monarca, “ou com seu beneplácito irão todos os que forem convenientes, mandando-se remover, e retirar, os que sem ele em ofensa do seu direito, se tem introduzido, perturbando as ovelhas, que os não conhecem [...]”.³¹

Demonstrar as razões que fundamentavam a irrevogabilidade do direito de padroado é a matéria principal do 8º capítulo, intitulado *Que sem ofensa da justiça se não pode derogar este direito de Sua Majestade, nem se há de presumir, que Sua Santidade o intente fazer*. A primeira das razões apresentadas pelo autor do *Discurso* foi a natureza remuneratória, e não graciosa, do direito de padroado, sendo uma espécie de recompensa pelos “inestimáveis serviços, despesas de sangue, vidas, e fazenda, trabalhos e perigos maiores [...]” que teriam sido suportados por Portugal durante a expansão ultramarina.³² Concessões e graças remuneratórias, segundo o autor, não podiam ser revogadas. Ademais, esta natureza remuneratória trazia consigo uma particularidade que, na argumentação sustentada pelo autor, dava origem a outra razão ainda maior, que impossibilitava a “derrogação” do padroado régio. Tal direito não foi concedido como título remuneratório apenas pelos “serviços passados, mas

²⁹ Ibidem, fl.52.

³⁰ Ibidem, fl.57.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, fl.59.

dos futuros, de continuar a conquista das almas, e propagação da fé, imposta por encargo nas concessões”.³³ Tal característica tornava a concessão do direito de padroado, nas palavras do autor, o fruto de um “contrato oneroso mutuamente obrigatório”: os reis portugueses ficavam obrigados a satisfazer o encargo de expandir a fé e enviar ministros para tal realização e aos sumos pontífices, por sua vez, caberia “conservar as graças” feitas.³⁴ Tendo os reis portugueses cumprido com o que lhes cabia com o máximo de comprometimento ao longo dos anos, o Sumo Pontífice não poderia privá-los desta graça “sem ofensa da justiça comutativa e dos direitos Divinos, e natural superiores ao Sumo Pontífice, que mandam guardar os pactos, e convenções justas, e cada um seu direito, e proíbem faltar a observância da fé prometida[...]”.³⁵

Nessa linha, suprimir tais graças concedidas a título oneroso seria, portanto, incorrer numa ilicitude. O autor faz ainda uma espécie de alerta: não é porque se tem poder absoluto numa determinada matéria que não se pode incorrer em ilicitudes. E complementa: “[...] nem tudo o que se pode é lícito [...]”. Ou seja, os papas, inquestionavelmente, tinham poder supremo nas matérias relacionadas à condução da cristandade. Mas deveriam, lembra o autor do *Discurso*, sujeitar esse poder à razão.³⁶ Para ele, a força de Portugal na defesa de suas prerrogativas estava intimamente vinculada aos esforços despendidos pelo Reino em prol da cristandade e aos resultados que teria para apresentar: “[...] quanto maiores foram os serviços feitos à Igreja, os trabalhos, custos, e despesas, o fruto da conversão; tanto mais eficaz é o argumento para se não poderem revogar as concessões feitas em remuneração destes serviços, e em satisfação destas despesas e trabalhos [...]”³⁷ Além do caráter oneroso das concessões feitas e dos frutos que comprovariam a dedicação de Portugal à expansão do Cristianismo, o texto menciona alguns diplomas papais e alguns Concílios que teriam reconhecido a irrevogabilidade do direito de padroado.³⁸

Por fim, o autor do *Discurso* reconhece que o Sumo Pontífice tinha poder e poderia revogar privilégios concedidos por ele ou por seus antecessores, ainda que tais privilégios tivessem a natureza onerosa. Contudo, para tal, seria necessário identificar as razões e publicar

³³ Ibidem, fl.60.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, fl.62v-63.

³⁷ Ibidem, fl.64.

³⁸ O autor ainda acrescenta outras três razões que reforçavam a natureza irrevogável das concessões: 1. o fato das prerrogativas espirituais terem sido concedidas junto com o direito temporal sobre os territórios; sendo o direito temporal irrevogável o direito espiritual também o seria; 2. por se tratar de concessões que não estão vinculadas às pessoas que as receberam mas sim a natureza remuneratória pelos serviços prestados; 3. e pelo fato de o Sagrado Concílio dos padroados dos Reis não ter revogado os direitos dos monarcas.

oficialmente sua decisão: “é certo que há de ser com expressa declaração, que se não fez, e precedendo justa, pública e urgentíssima causa, que não há neste caso”.³⁹

No 9º capítulo, o autor discorre sobre as quatro razões pelas quais, em sua visão, a ida de vigários apostólicos e missionários estrangeiros para as conquistas pertencentes à porção oriental do Império ultramarino português provocaria a ruína da cristandade na Índia. O capítulo intitula-se *Que os Bispos, que se dizem Vigários Apostólicos, e Missionários estrangeiros, que sem consentimento de Sua Majestade tem ido aquelas conquistas para adiantarem a fé, são meio da sua ruína*. A primeira razão apontada pelo autor seria a confusão provocada pela diferença de doutrinas posto que, segundo alega, as “destes missionários” são diferentes “das que ensinam os nossos”.⁴⁰ A partir de então, se rememora a tradição da Igreja – que remontaria ao tempo dos apóstolos – de dividir os territórios em distritos missionários distribuindo-os entre as diferentes ordens religiosas.⁴¹ Tal prática procurava evitar disputas entre os missionários das diferentes Ordens e propiciar que cada espaço desenvolvesse sua própria dinâmica, livre de possíveis divergências na forma de promover a catequização dos nativos e de guiá-los em um cotidiano cristão. O autor pondera que existiam diferenças na forma de viver e de professar a fé até mesmo entre as ordens religiosas de uma mesma nação. Quão maiores e mais flagrantes não seriam então os contrastes entre as ordens religiosas de diferentes nações? Em suas palavras: “Se entre as Religiões da mesma Nação, e costumes, havia estes grandes inconvenientes, e danos pela variedade somente da profissão, vida, e hábito; quanto maiores serão misturando-se nas mesmas Províncias, Nações diversas de tão diferente condição, e costumes?”.⁴²

As “discórdias, e escândalos inevitáveis a que dão causas” são apontadas como a segunda razão para não se permitir a ida de bispos e missionários apostólicos estrangeiros para os territórios portugueses. Segundo o autor, as desavenças e conseqüentes divisões geradas pela presença desses missionários estrangeiros daria origem a graves distúrbios entre os infiéis e os católicos mas, principalmente, entre os neófitos, que ainda não estariam seguros de sua

³⁹ Ibidem, fl.67.

⁴⁰ Ibidem, fl.69.

⁴¹ O autor do *Discurso* reforça que a introdução da cristandade “nas nossas conquistas Orientais” teria seguido este padrão, “dividindo-se os Reinos, e Províncias por diversas Religiões”: aos padres da Companhia foram assegurados “Os Impérios da China”, o Japão, a Etiópia, a Costa da Pescaria, e as terras circunvizinhas à Ilha de Salsete; aos dominicanos foram destinados vários reinos pertencentes ao Império do Monomotapa, o reino de Sófala e de Moçambique, e as Ilhas de Solor, Timor e terras adjacentes; o Império da Pérsia teria sido destinado aos religiosos de Santo Agostinho; aos religiosos capuchinhos foram asseguradas as missões das Ilhas de Cabo Verde e Costa da Guiné e aos carmelitas descalços as missões do Reino (costa e sertões) de Angola. Cf. *Discurso Histórico, Jurídico...*, Op. Cit., fl.70-70v.

⁴² Ibidem, fl.71v-72.

fé. Assim, as rixas e as discórdias entre os missionários conduziriam à ruína da cristandade instaurada. Para o autor, o desmantelamento da fé nestes territórios era acelerado pelo fato de os novos missionários quererem expulsar os antigos, “que a plantaram”.⁴³

A terceira razão exposta pelo autor para se impedir a ida de bispos e missionários estrangeiros para os territórios pertencentes a Portugal era a possibilidade de sua presença “perturbar a paz entre Príncipes Católicos, e se arriscar a conservação temporal do Estado da Índia, tendo mesmo risco espiritual”.⁴⁴ O autor defende que uma das razões que fundamentaram as bulas que conferiram o direito de conquista, comércio e navegação dos mares a Portugal bem como a atribuição de promover a catequização dos nativos nestas terras privativamente, “com proibição a todas as mais Nações e Príncipes, foi evitar ódios, dissensões e escândalos, que poderiam resultar, contendidas e guerras que se poderiam mover entre eles, e os deste Reino, com que se impediria o mesmo intento da conversão, cometeriam graves pecados e fariam a Deus muitas ofensas”.⁴⁵ A mesma razão teria embasado a promulgação da bula do Papa Alexandre VI separando os territórios ultramarinos após a descoberta das Índias Ocidentais e atribuindo-os aos Reinos de Portugal e Espanha. O autor reforçava que enviados de outras nações não poderiam se dirigir às terras descobertas por Portugal e nem àquelas que estão por descobrir em função do risco iminente de disputas e contendidas. Tal atitude certamente colocaria em risco a paz reinante entre os príncipes cristãos.⁴⁶ Complementava que, como a experiência vinha demonstrando, os bispos e missionários estrangeiros “excitam guerra espiritual entre os fiéis [...]” sendo plausível, portanto, o receio de que eles conturbassem também a administração temporal dos espaços, provocando discórdias e guerras.⁴⁷

A quarta razão apresentada pelo autor para barrar a ida destes missionários estrangeiros era o temor de que, com eles, “se introduzirem infectas doutrinas, e heresias, que manchem a pureza com que se comunicou sempre a Fé por este Reino”.⁴⁸ O autor defende que a presença de missionários estrangeiros no Estado da Índia sem a licença concedida pelo monarca português poderia ser uma via para que outras doutrinas, circulantes em suas nações

⁴³ *Ibidem*, fl.79-79v. Da atitude dos missionários estrangeiros o autor comenta: “Que importa que tratem de unir ao Rebanho as ovelhas dispersas e desgarradas, se dividem as congregadas, e estão divididos delas?”

⁴⁴ *Ibidem*, fl.69.

⁴⁵ *Ibidem*, fl.83v.

⁴⁶ *Ibidem*, fl.86-86v.

⁴⁷ *Ibidem*, fl.88.

⁴⁸ *Ibidem*, fl.69.

de origem, adentrassem os territórios cristãos e deturpassem a “pureza com que por via deste Reino se comunicou sempre a fé”.⁴⁹

O último capítulo do *Discurso* é dedicado a enfatizar os possíveis prejuízos apresentados anteriormente. O autor passa algumas páginas reforçando o argumento de que a presença dos bispos e missionários estrangeiros nos territórios ultramarinos portugueses perturbavam, de diversas formas, a cristandade já instalada, dando lugar a conflitos de jurisdição. Nesta parte final, intitulada *Que estes Bispos, e Missionários perturbam a paz, e a jurisdição das Igrejas do Oriente contra os Sagrados Cânones, e mente do Sumo Pontífice*, o autor dirige-se a Inocêncio XI, pedindo que a estes novos missionários fossem destinados novos territórios, ainda não desbravados:

“Esta ocasião de blasfemarem os infiéis, e de censurarem a Religião Católica, este motivo de tantos escândalos, esta perturbação da jurisdição das Igrejas e Bispados do Oriente, esperamos que o Sumo Pontífice procure evitar, apartando daquelas regiões aqueles novos Bispos e missionários assinando-lhes outros à semelhança da separação dos pastores e divisão dos pastos, que fez Abraão”⁵⁰.

O autor se refere ao Sumo Pontífice como se, de alguma forma, ele não partilhasse da prática de enviar missionários e bispos estrangeiros para diferentes territórios.

Na parte final do *Discurso* o texto faz uma defesa dos missionários jesuítas, lembrando uma série de acusações feitas pelos vigários e missionários apostólicos às suas condutas e aos conflitos que vinham surgindo entre eles. Apontando alguns de seus principais atributos, o autor do *Discurso* menciona, por exemplo, que os jesuítas sempre foram os missionários mais dedicados, os que nunca temeram rumar para os lugares mais distantes e inóspitos do planeta a fim de desbravá-los, que sempre se dedicaram ao máximo ao ofício missionário e que eram os religiosos mais experientes no relacionamento e na conversão dos nativos. Em seguida, passa a questionar como, diante desse quadro, eles teriam mudado tão radicalmente sua conduta e suas intenções. Como teriam abandonado seu trabalho e esquecido de seus ofícios? Como as críticas e acusações feitas pelos vigários e missionários apostólicos poderiam ser

⁴⁹ Ibidem, fl.88.

⁵⁰ Ibidem, fl.98v. O autor acusa os missionários estrangeiros de menosprezarem a jurisdição que os religiosos de São Domingos e da Companhia de Jesus possuíam em diferentes regiões para confessar e administrar outros sacramentos aos nativos e de intencionalmente promover discórdias entre estes e os missionários portugueses: “Porque procurara[m] fazer duvidosa até a mesma jurisdição dos antigos [missionários], e próprios pastores daquele rebanho, e constituir em má fé as suas ovelhas para as separar deles”. Ibidem, fl.105v.

verdadeiras? Argumenta, então, que se assim o fossem, tanto o rei de Portugal como seus Prepósitos ficariam sabendo de tais desmandos e distorções de conduta e de doutrinação.⁵¹

Por fim, o autor do *Discurso* termina defendendo a confirmação pelo Papa dos bispos nomeados pelo monarca português para seus territórios ultramarinos, a fim de “remediar os danos até aqui padecidos”.⁵²

Como podemos notar, o principal suporte utilizado pelo autor do *Discurso* para fundamentar os pontos defendidos são uma série de bulas papais e outras deliberações tomadas por diferentes Sumos Pontífices ao longo dos anos. Com base nelas, se demonstra que a incumbência de catequizar os nativos dos territórios descobertos foi atribuída juntamente com o reconhecimento do domínio português sobre estes espaços; se defende o direito português de enviar missionários para suas possessões e a proibição de se dirigirem para estes espaços outros eclesiásticos sem o beneplácito régio; se advoga, no capítulo 5, que Portugal detinha o direito de padroado sobre todas as suas conquistas e não apenas nos territórios em que exercia domínio temporal, incluindo os territórios perdidos e sob domínio de príncipes infiéis, conforme argumenta no capítulo 7.

Este último ponto, em consonância com o que já fora anunciado no capítulo anterior, figurará entre os principais tópicos que caracterizaram o embate em questão. Na diferenciação feita entre os termos “conquista” e “domínio”, e na argumentação de que o direito de padroado de Portugal vale para todos os territórios de suas conquistas, o autor procurava contestar uma das justificativas centrais da Santa Sé para embasar o envio de missionários e vigários apostólicos, a saber, de que o direito de padroado português tinha validade apenas nos territórios oficialmente ocupados pelo Reino.

No capítulo 8, o autor do escrito procurou demonstrar que a revogação do direito de padroado de Portugal pela Santa Sé seria uma dupla ofensa: da justiça e da razão. Daquela, por quebrar um tipo de contrato que seria inquebrável. O autor defende que o direito de padroado era a contrapartida de um contrato “oneroso mutuamente obrigatório”.⁵³ Portugal ficava obrigado a expandir a fé católica e os Sumos Pontífices a preservar as graças concedidas. Argumentava ainda que, tendo Portugal sempre se empenhado e mantido seu comprometimento com a parte que lhe cabia, não havia qualquer motivo para a Santa Sé romper o contrato. Muito pelo contrário, tal postura seria uma ofensa da razão pois ultrajava

⁵¹ Ibidem, fl.108-109v.

⁵² Ibidem, fl.111-111v.

⁵³ Ibidem, fl.60.

tudo aquilo que Portugal, durante muitos anos, tinha realizado em prol da conversão dos nativos e da expansão do Catolicismo. O direito de padroado, prosseguia o autor, não se constituía como um título meramente gracioso mas, sim, como um título também remuneratório, sendo que tal compensação não se referia apenas aos serviços já prestados mas incluía, igualmente, aqueles que futuramente seriam desempenhados.

Vemos no *Discurso* uma síntese histórica dos principais pontos que teriam pautado a relação entre Portugal e a Santa Sé, com um enredo focado nas concessões papais e no comprometimento dos monarcas portugueses com a expansão da fé desde o início do avanço ultramarino do reino. Essa narrativa, cuidadosamente norteadas de modo a amparar os intentos portugueses, visava consubstanciar o direito de padroado, defender as prerrogativas dele decorrentes, e demonstrar sua irrevogabilidade. Somente nos capítulos finais o autor alcança o contexto vigente e se dedica a demonstrar como este cenário ofendia os direitos portugueses e o quão prejudicial era para as conquistas alcançadas em prol da cristandade ao longo dos séculos. O argumento histórico – para além da natureza histórica do *Discurso* – é recorrente, constituindo-se, ao lado das concessões apostólicas frisadas ao longo do texto, em um dos principais fundamentos utilizados para a defesa do direito de padroado de Portugal. Se tal direito era irrevogável por ser a contrapartida portuguesa de um contrato de natureza onerosa, mutuamente obrigatório, firmado com a Santa Sé, também o era em função dos Sumos Pontífices, ao longo dos séculos, sempre o terem respeitado, conforme o autor argumenta no capítulo 6. Ou ainda, consoante pontuado em diferentes momentos do *Discurso*, a dedicação constante de Portugal e os bons resultados alcançados na catequização dos nativos se convertiam em razões legítimas para não se alterar o *status quo*. Conforme frisado no texto, o direito de padroado tinha natureza remuneratória não apenas pelos serviços prestados no passado mas também por aqueles que se almejava alcançar.

Se esse *Discurso* chegou a ser formalmente apresentado a algum dos cardeais da *Propaganda Fide*, não sabemos ao certo. Pelo desenrolar dos fatos que serão tratados mais adiante é bem provável que este escrito tenha, ao menos, circulado na Cúria Romana.⁵⁴ Embora, por si só, ele seja extremamente relevante para nos aproximarmos das principais bases da argumentação portuguesa em defesa de seu padroado e para vislumbrarmos a

⁵⁴ A plausibilidade desta suposição ganha força quando se atenta para um dos fundos no qual nos deparamos com uma cópia deste documento: o *Rerum Lusitanicarum*. Essa coleção de documentos da Biblioteca da Ajuda é constituída por 226 códices e reúne manuscritos que foram copiados de arquivos da Cúria Romana por determinação de D. João V. Mesmo que o *Discurso histórico, jurídico [...]* não tenha sido considerado no âmbito da *Propaganda Fide*, é muito provável, todavia, que ele tenha ao menos circulado na Cúria Romana entre os cardeais familiarizados com o assunto. Há ainda uma outra cópia deste manuscrito na Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, Coleção de Manuscritos, cód.12980.

complexidade que este embate alcançaria durante a embaixatura de D. Luís de Sousa, é necessário recuarmos para o início de sua atuação em Roma a fim de que possamos compreender o progressivo aguçamento da crise.

NAS LABORIOSAS REDES DO EMBAIXADOR: PLEITOS E PRESSÕES NA CÚRIA ROMANA

TRANSCORRIDOS POUCOS MESES de sua chegada à Corte de Roma, D. Luís de Sousa passou a requerer perante a Santa Sé a nomeação dos eclesiásticos escolhidos por Portugal para as Dioceses das Índias Orientais. Ficamos sabendo de sua atuação através de um conjunto de relatos do final de 1676 dirigidos ao recém eleito Papa Inocêncio XI. A primeira destas cartas⁵⁵ conta que assim que a Paz com Castela foi restabelecida e as relações com a Santa Sé alcançaram a normalidade, Portugal apresentou o nome dos religiosos que ocupariam os bispados ultramarinos do Oriente acreditando que os mesmos seriam confirmados e nomeados pelo Papa. No entanto, uma vez que tal expectativa não havia se concretizado, o embaixador residente na época, Gaspar de Abreu de Freitas, teria questionado as razões para tal postura.⁵⁶ Como resposta às suas indagações, o embaixador fora informado de que a *Propaganda Fide* tinha proibido qualquer nomeação para as Igrejas das Índias Orientais sem seu consentimento, e que essa prerrogativa não mais pertencia aos reis portugueses. Gaspar de Abreu de Freitas teria, inclusive, recebido um escrito da mesma Congregação que discriminava os motivos pelos quais se havia tomado esta decisão. Segundo consta ainda na mesma carta, a *Propaganda Fide* parece ter aguardado uma resposta do embaixador residente aos motivos por ela apresentados mas o mesmo, durante sua estadia em Roma, não se dirigira à Congregação, nem se manifestara sobre o caso.⁵⁷

Por fim, este relato dirigido ao Sumo Pontífice ainda menciona que D. Luís de Sousa afirmava não conhecer o escrito que a *Propaganda Fide* tinha enviado ao seu antecessor, Gaspar de Abreu de Freitas e que, estando ele em Roma com o nome dos indicados pelo rei português para ocupar os bispados, não podia tratar da expedição das bulas que os confirmaria por não conhecer as razões apresentadas pela Congregação apostólica para retirar tal

⁵⁵ “*Beat.mo Padre*”. Esta carta faz parte de um conjunto de quatro documentos discriminados como “Memoriali dell’ambasciatore di Portogallo portati in novembre e dicembre 1676”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.7 – Scritture intorno all’ erectione delle Chiese dell’Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, fl.118-119.

⁵⁶ A carta menciona que no Consistório de 15 de dezembro de 1670 foi anunciada a nomeação de um bispo para a Igreja de Meliapor o qual, entende-se, não era o mesmo indicado por Portugal. *Ibidem*, fl.118v.

⁵⁷ *Ibidem*, fl.118v-119.

prerrogativa de Portugal.⁵⁸ Diante de tal conjuntura, o autor da carta informa que D. Luís de Sousa tinha suplicado ao Sumo Pontífice que procedesse à imediata nomeação dos bispos apresentados pelo rei de Portugal se “a dúvida” da *Propaganda Fide* para impedir o exercício desse direito já tivesse sido sanada. No entanto, caso ela persistisse, o embaixador pedia para que o Papa recomendasse que ele fosse informado dos motivos que fizeram a Congregação apostólica embargar a nomeação dos eclesiásticos indicados pelo reino para que ele pudesse “informar o Sumo Pontífice sobre a matéria, e satisfazer plenamente a Sagrada Congregação” a fim de resolver de vez esta questão.⁵⁹

As súplicas de D. Luís de Sousa para resolver a crise em torno do provimento dos bispados ultramarinos do Oriente também são relatadas em outro escrito, muito provavelmente contemporâneo à carta acima, denominado *Ragioni della Corona di Portogallo*.⁶⁰ O papel recupera as bulas dos papas Martinho V, Nicolau V e Alexandre VI para justificar os direitos espirituais de Portugal sobre as dioceses ultramarinas do Oriente, a saber o Arcebispado de Goa, e os bispados de Malaca, Cochim, Meliapor, Macau, Funay e Cranganor.⁶¹ Informa que, após a Paz com Castela, o Papa Clemente X, em 1669, confirmou os nomes apresentados pelo embaixador D. Francisco de Sousa apenas para as Dioceses do reino e para o Arcebispado de Goa. À semelhança da carta anteriormente referida, o papel menciona o Consistório de dezembro de 1670 e a proibição lançada pela *Propaganda Fide* de serem nomeados bispos para as Igrejas do Oriente sem seu aval.⁶² O autor do escrito afirma, então, que o embaixador de Portugal “não cessa” “de fazer “contínuas instâncias à Santidade de N. S. pela remoção deste impedimento” uma vez que, segundo ele, o direito de padroado de Portugal se mantinha plenamente íntegro. À vista disso, a Santa Sé não poderia enviar outros bispos para aqueles territórios pois Portugal detinha “a direção espiritual com título oneroso” sobre eles.⁶³ Sobre este encargo, o autor lembra que além do “sangue” de muitos portugueses perdido no avanço ultramarino rumo ao Oriente, à Coroa lusitana cabia subsidiar “os ministros necessários tanto

⁵⁸ Ibidem, fl.119.

⁵⁹ Ibidem, fl.119. Tradução livre. No original: “[...] e caso che la Sa. Cong.ne insista ancora nell’istesso dubbio, supplica umilmente la S. V. a degnarsi commendare si faccino presenti all’ambasciatore gli motivi di tal dubbio, acciò possa informar V. B.ne circa la materia, e sodisfare pienamente la Sa. Cong.ne [...]”.

⁶⁰ “*Ragioni della Corona di Portogallo*”. Esse escrito é o segundo documento pertencente ao conjunto discriminado como “Memoriali dell’ambasciatore di Portogallo portati in novembre e dicembre 1676”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.7 – Scritture intorno all’ erectione delle Chiese dell’Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, fl.121-122.

⁶¹ Ibidem, fl.121.

⁶² Ibidem, fl.121v.

⁶³ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] onde non si deva [...] dalla Sede Apostolica mandare altri vescovi in quelle parti avendone essa [a Coroa de Portugal] la direzione spirituale con titolo oneroso [...]”.

para a assistência dos católicos quanto para a conversão dos infiéis” nos territórios conquistados.⁶⁴

Por fim, como último argumento apresentado no escrito – e muito provavelmente compartilhado por D. Luís de Sousa –, temos a refutação da ideia de que Portugal teria recentemente perdido o direito espiritual juntamente com o direito temporal sobre alguns territórios. Tal premissa não se sustentaria, uma vez que os Papas não tinham concedido aos bispos nomeados pela Coroa somente os lugares e províncias que se encontravam sob seu domínio mas sim todos aqueles incluídos na linha imaginária traçada pelo Papa Alexandre VI. Prova disso, afirma, era que a Igreja de Funay “era e é de sua nomeação e porém nunca possuiu [Portugal] um palmo de terra no Japão”.⁶⁵ O mesmo raciocínio é seguido para os Bispados de Macau, cuja diocese o autor afirmava se estender para toda a Província da China e ilhas vizinhas, e para o de Meliapor, que se estendia para os reinos de Orissa, Bengala e Pegú, regiões jamais ocupadas pelos portugueses. De modo que, concluía o autor, “com muita razão o embaixador presente faz instâncias à Santidade de Nosso Senhor que confirme os bispos nomeados pelo seu Régio Príncipe para as ditas Igrejas das Índias Orientais, e que chame [de volta para Roma] os vigários apostólicos”.⁶⁶

Em duas outras cartas, ambas dirigidas ao Papa Inocêncio XI, são mencionadas algumas audiências que D. Luís de Sousa tinha tido com o Sumo Pontífice nas quais lhe entregara memoriais referentes à nomeação dos bispos indicados por Portugal para as dioceses do Oriente.⁶⁷ Nelas, ficava evidente que esta era uma preocupação de D. Luís de Sousa nesse

⁶⁴ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] mentre oltre la loro dotazione, e sangue sparso per acquistarle è tenuta stipendiare ancora i ministri necessari tanto per l’assistenza Cattolici quanto per la conversione degl’Infedeli [...]”.

⁶⁵ Ibidem, fl.123. Tradução livre. No original: “[...] quindi è che la Chiesa Funacea era et è di sua nominazione e pure non ha mai posseduto un Palmo di terra nel Giappone [...]”.

⁶⁶ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] sicché con molta ragione l’Ambasciatore presente fa istanza alla Santità di Nostro Signore che confermi li vescovi nominati dal suo Regio Principe per le dite Chiese dell’Indie Orientali, e che richiami i vicari apostolici”.

⁶⁷ As duas cartas em questão apresentam o título de “*Beat.mo P’re*”. A primeira menciona que D. Luís de Sousa entregou um memorial ao Papa e a segunda que, na audiência ocorrida no último dia 27 de novembro, foram entregues dois memoriais. Ver: Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.7 – Scritture intorno all’ erettione delle Chiese dell’Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, respectivamente fls.123-123v e fls.125-126. Tais cartas são os dois últimos documentos que integram o conjunto nomeado de “Memoriali dell’ambasciatore di Portogallo portati in novembre e dicembre 1676” já referido. Giuseppe Sorge atribui a segunda destas duas cartas e a primeira deste conjunto de quatro – anteriormente trabalhada e intitulada de “*Beat.mo Padre*” –, ao embaixador Francisco de Sousa, 3º Conde do Prado e 1º Marques das Minas. No entanto, D. Francisco de Sousa foi embaixador junto à Santa Sé entre 1669 e 1671, tendo falecido em 1674. Não poderia, pois, ter redigido e entregue estes memoriais ao Papa Inocêncio XI no final de 1676. Cf. Giuseppe Sorge. La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la monarchia portoghese..., Op.Cit., p.28-30 e p.111-115; Luiz Teixeira de Sampayo. *O Arquivo Histórico do Ministério dos Negócios Estrangeiros: subsídios para o Estudo da História da Diplomacia Portuguesa*. Coimbra:

primeiro momento de sua embaixada e em ambas foram reiterados os pedidos feitos pelo embaixador ao Papa para que fosse informado sobre as razões que levaram a *Propaganda Fide* a impedir a confirmação dos eclesiásticos indicados pelo reino. O representante português suplicava, enfim, que o Papa não tomasse qualquer decisão sobre o assunto sem antes ouvi-lo.⁶⁸

Em carta de dezembro de 1676 dirigida ao secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda, D. Luís de Sousa informava que o último memorial por ele entregue ao Sumo Pontífice tinha sido remetido à *Propaganda Fide* “que ainda não saiu com as dúvidas que diz tem nesta matéria.”⁶⁹ Quase três meses depois, no início de março de 1677, o embaixador avisava que ainda aguardava ser informado pela Congregação apostólica sobre as razões que a teriam movido a não confirmar os bispos portugueses para as dioceses da Índia. No entanto, acreditava que sua persistência não deixaria brecha para que os cardeais se esquivassem de expor suas razões.⁷⁰ Nesta ocasião, o embaixador português aproveitou para expor ao secretário de Estado a importância de se remeter para Lisboa os missionários apostólicos da Índia que não possuíam autorização do governante português para atuar naquele Estado. Segundo D. Luís de Sousa, esta ordem, tantas vezes reiterada ao Vice-rei da Índia, já era conhecida dos cardeais da *Propaganda Fide*. O fato de ela nunca ter sido efetivamente executada fazia com que eles tivessem tranquilidade para dar prosseguimento ao envio de novos missionários e acreditassem que ela jamais seria de fato cumprida, ponto de vista defendido, segundo ele, tanto por alguns missionários em Roma como por aqueles que escreviam da Índia. Afirmavam, estes, que os missionários apostólicos “são muito favorecidos ainda dos ministros de Sua Alteza de que resulta o entender a Propaganda que seguramente podem mandar missionários à Índia e que há ali portugueses que concorrem para que esta sua jurisdição se estabeleça”.⁷¹ Rememorando o episódio da prisão de um missionário apostólico que havia sido enviado pela *Propaganda Fide* para as Índias Ocidentais sem autorização do monarca espanhol, D. Luís de Sousa ponderava que esta reação tinha feito com que a

Imprensa da Universidade, 1926, especialmente o apêndice que traz os representantes portugueses junto à Santa Sé.

⁶⁸ Ver as duas cartas intituladas “*Beat.mo P're*”, Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.7, respectivamente fls.123-123v e fls.125-126.

⁶⁹ “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa, Bispo de Lamego, ao Secretário de Estado*”, 26 de dezembro de 1676. *Corpo diplomático português contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século XVI até nossos dias. Relações com a Cúria Romana*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, Vol.XIV, 1910, p.321.

⁷⁰ “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, 6 de março de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., p.414.

⁷¹ *Ibidem*, p.415.

Propaganda não voltasse mais a “lembrar” daqueles territórios. Daí a importância das ordens do príncipe D. Pedro serem, o quanto antes, cumpridas. Segundo o embaixador, a ocorrência de um episódio semelhante teria o efeito de fazer com que “se diminua a confiança dos missionários, e se varie a apreensão destes ministros”.⁷²

A insistência de D. Luís de Sousa para conhecer as razões que levaram a *Propaganda Fide* a embargar a nomeação dos eclesiásticos indicados por Portugal levou a Congregação apostólica a manifestar-se. No mesmo dia em que o embaixador português escrevia a carta acima para o secretário de Estado português, outra carta, enviada de Roma para o núncio apostólico de Portugal Marcello Durazzo, trazia na margem da primeira página a seguinte inscrição: “esta carta foi escrita pela Sagrada Congregação de *Propaganda Fide*”.⁷³ Ela anunciava, logo no início, que iria apresentar as razões pelas quais a Santa Sé se recusava a nomear os indicados pelo monarca português para as dioceses das Índias Orientais “para que, estando informado delas possa com vigor sustentá-las, e responder sensatamente àqueles ministros, que com título ilusório se queixam, que aqui se deseja algo que não é razoável.”⁷⁴

O início da carta expõe que há cerca de 3 anos vinha sendo ponderado se a Coroa portuguesa, diante de sua pretensão de nomear eclesiásticos para as Igrejas do Oriente, ainda detinha esse direito nos bispados sobre os quais já não exercia jurisdição temporal. Tal dúvida havia motivado a Santa Sé a procurar o residente português “passado”, Gaspar de Abreu de Freitas, solicitando-lhe que colocasse em carta as razões pelas quais se defendia que tal nomeação pertencia ao soberano português. Esse pedido havia sido feito igualmente para os ministros do embaixador residente e “ultimamente com o embaixador presente”. Entretanto, afirma-se na carta que em resposta a essas solicitações não se conseguiu “cavar” nada além do que “replicadas instâncias” por parte dos embaixadores portugueses para que as razões da Santa Sé para não confirmar os nomeados por Portugal lhes fossem informadas.⁷⁵ Conduta

⁷² Ibidem. Em outras oportunidades D. Luís de Sousa voltaria a insistir na importância de prender e mandar para Lisboa os missionários apostólicos que não tinham licença do príncipe regente para atuar no Estado da Índia. Em maio de 1677, o embaixador reforça o interesse que a ocorrência de tais eventos traria para os pleitos de Portugal junto à Santa Sé: “desejo sinceramente que venham alguns destes missionários remetidos a esta Corte, porque esta justa demonstração havia de obrar aqui mais poderosamente que quantas razões de direito podem alegar-se”. Cf. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.11.

⁷³ “*Al medesimo*”, 06 de março de 1677. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 158 - Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 24 settembre 1676 a tutto il 1681. Monsr. Durazzo, fl.16-19. Tradução livre. No original: “Questa lettera fu scritta dalla S. Congreg.ne de Propaganda Fide”.

⁷⁴ Ibidem, fl.16. Tradução livre. No original: “La repugnanza, che mostra la Santa Sede in accettare le nominazioni di cotesta Corona per i Vescovati dell’Indie Orientali, ha per fondamento quelle ragione, che si diranno appresso à V. S., affinché, informata d’esse possa con vigore sostenerle, e risponder sensatamente à quei Ministri, che con titolo specioso si dolgono, che qua si voglia quello che non è ragionevole [...]”.

⁷⁵ Ibidem, fl.16v.

esta que, “à Congregação de Propaganda, pareceu muito incongruente, e por esta razão lhe foi sempre negada cabendo a ele trazer as razões da Coroa para serem pela mesma examinadas”.⁷⁶

Porém, diante de tal impasse, a carta em questão informava que os cardeais da *Propaganda Fide* procuraram “deduzir” quais seriam as razões que a Coroa portuguesa e seus ministros utilizariam como embasamento para suas reivindicações. Dentro desse propósito, eles destacaram as concessões feitas pelos Papas Martinho V em 1420 e Nicolau V em 1454 os quais, em função das províncias conquistadas pelos portugueses e da “predicação do Evangelho” nelas introduzida, concederam ao rei Afonso V e a seus sucessores os territórios conquistados do Cabo da Boa Esperança “até as últimas Índias”. Lembraram, também, que o Papa Calisto III confirmou tais disposições e que o Papa Alexandre VI destinou as terras a Ocidente e a Oriente de uma linha imaginária traçada a 100 léguas a oeste das Ilhas de Açores e Cabo Verde respectivamente às Coroas de Espanha e Portugal. Com tais concessões asseguradas, os monarcas teriam conquistado muitos territórios, edificado cidades e muitas igrejas, e introduzido clérigos nos espaços ocupados. Em função disso, os reis portugueses teriam recebido dos Sumos Pontífices ao longo dos anos a ereção de sete Bispados, com o direito de nomeação sobre eles: Goa, Cochim, Cranganor, Meliapor, Malaca, Macau e Funay.⁷⁷

A carta ponderava, no entanto, que os limites dessas dioceses nunca foram estabelecidos pela Santa Sé, e que nem os próprios bispos se dedicaram a delimitar suas dioceses com o beneplácito apostólico. Antes, afirma, cada qual teria estendido os limites dos seus bispados até onde lhe parecia mais apropriado. Conclui, com isso, que era justamente por essa falta de definição da circunscrição territorial de cada diocese que o rei de Portugal pretendia ter “um direito universal sobre todas as Índias Orientais”, não aceitando ser ele válido somente para os territórios conquistados e que estavam efetivamente sob sua posse conforme constava, segundo o texto, na própria bula de Nicolau V anteriormente referida.⁷⁸ Assim, tendo perdido os territórios onde estavam assentadas as Igrejas do ditos bispados, a Coroa portuguesa “ficou espoliada do direito de nomear particularmente em Cochim,

⁷⁶ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] quale alla Congregazione di Propaganda, è parsa molto incongrua, e perciò gli è stato sempre negato toccando a lui stesso portare le ragione della Corona per essere dalla medesima esaminate.”

⁷⁷ Ibidem, fl.16v-17.

⁷⁸ Ibidem, fl.17-17v.

Cranganor, Meliapor, Malaca e Funay, onde não tem domínio algum, restando-lhe somente Goa e Macau”.⁷⁹

Com isso, os cardeais da *Propaganda Fide* concluíam, ao final de seu escrito, que a Santa Sé não havia ferido qualquer direito da Coroa portuguesa ao enviar vigários apostólicos para os territórios não dominados por Portugal. Ainda assim, aconselhava o núncio Marcello Durazzo a “assegurar” aos ministros portugueses que, caso o reino voltasse a ter a posse dos territórios perdidos, ele seria “reintegrado” das faculdades e privilégios concedidos pela Santa Sé.⁸⁰ Muito provavelmente procurando responder às constantes súplicas de D. Luís de Sousa para ser informado sobre as razões que teriam levado a *Propaganda Fide* a não permitir o provimento dos eclesiásticos indicados para as dioceses do Oriente após a retomada das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, os cardeais elucidavam: “[...] e por este motivo no ano de 1670 foram negados ao Conde do Prado as provisões daqueles Bispados por não estarem mais em sua maior parte sob o domínio dos portugueses [...]”.⁸¹ Com tais esclarecimentos, a carta pedia que o núncio Marcello Durazzo utilizasse essas informações oportunamente e que “com sua prudência, e destreza encontre a conjuntura para apresentar nesta Corte os motivos indicados”, sempre informando a Cúria Romana de tudo aquilo que ocorresse nesta matéria.⁸²

Tendo transcorrido alguns dias, o cardeal Alderano Cybo-Malaspina, secretário de Estado da Santa Sé, escreveu uma carta ao núncio Marcello Durazzo acrescentando que às razões apresentadas pela *Propaganda Fide* na carta anteriormente enviada deveria ser somado o “axioma” amplamente difundido entre os Canonistas de que “o direito de nomear, ou de apresentar a Benefícios, é fruto da posse presente”.⁸³

⁷⁹ Ibidem, fl.17v-18. Tradução livre. No original: “Onde avendo ora perdute le città, e luoghi dove erano fondate dette Chiese, che al presente sono possedute ò dagli holandesi, ò da Maometani, ò da i Gentili, è rimasta anche spogliata del Jus nominandi particolarmente in Cochino, Cranganor, Meliapor, Malaca, e Funacen dove non ha dominio alcuno, restandoli solamente Goa e Macao”.

⁸⁰ Ibidem, fl.18.

⁸¹ Ibidem, fl.18v. Tradução livre. No original: “[...] e per questo motivo l’anno 1670 furono negate al Conte del Prado le provvisione di quei Vescovadi per non essere più per la maggior parte sotto il Dominio de’ portughesi [...]”.

⁸² Ibidem, fl.19. Tradução livre. No original: “[...] e colla sua prudenza, e destrezza pigli la congiuntura d’imprimere in cotesta Corte i motivi accennati, continuando ad avvisarmi di quello occorre su questo particolare [...]”.

⁸³ “*Al medesimo*”, 20 de março de 1677. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 158 - Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 24 settembre 1676 a tutto il 1681. Monsr. Durazzo, fl.19-19v. Tradução livre. No original: “Alle ragione, che con lettera inviata la posta passata, allegò à V. S. Ill.ma la Sacra Congregazione di Propaganda circa la pretensione insussistente di cotesti Ministri in ordine alle nominazione alle Chiese dell’Indie Orientali, che sono in mano degli eretici, o degli infedeli, si aggiunge l’assioma trito fra Canonisti, che il dritto di nominare, ò di presentare a Benefici, è frutto dell’attuale possesso”.

Apesar da clareza das justificativas presentes na carta da *Propaganda Fide* endereçada ao nuncio apostólico Marcello Durazzo, a Cúria Romana procedia com cautela e parecia buscar a melhor maneira e ocasião para tornar público seu posicionamento frente aos pleitos portugueses. Ao que parece, se o princípio da necessidade do efetivo domínio temporal como requisito legitimador do direito de padroado encontrava-se, naquela altura, amplamente difundido na Cúria Romana, ele ainda não seria, pois, oficialmente postulado. Recorria-se, num primeiro momento, à habilidade do nuncio, recomendando que ele buscasse a conjuntura mais adequada para expor com sua “prudência” e “destreza” as razões expostas na carta. Além disso, D. Luís de Sousa parece não ter sido imediatamente informado dos motivos apresentados pela Congregação para não confirmar os prelados portugueses indicados para as dioceses da Índia. Em maio de 1677, portanto dois meses após a carta da *Propaganda Fide* ter sido encaminhada ao nuncio Marcello Durazzo, o embaixador português ainda insistia para que a Congregação apresentasse as razões que embasavam sua decisão. Afirmando ter entregue um novo Memorial ao Sumo Pontífice sobre o mesmo assunto – o qual igualmente teria sido encaminhado à *Propaganda Fide* – D. Luís de Sousa reclamava na carta escrita ao secretário Francisco Correia de Lacerda: “Antes de eu chegar a esta Cúria se queixava a Congregação de que nesta matéria se não alegava razão alguma por nossa parte, e agora busca dilatações para que senão alegue.”⁸⁴

Decorrido poucos dias, no final daquele mesmo mês de maio de 1677, em nova carta ao secretário de Estado, D. Luís de Sousa conta que o secretário da *Propaganda Fide*, o cardeal Urbano Cerri, tinha lhe mandado avisar que ele se achava impedido pela Congregação de apresentar os motivos pelos quais os bispos indicados para as dioceses da Índia não eram confirmados acrescentando que, se o embaixador desejasse, poderia expô-los “confidentemente”, “e que assim ficaria eu instruído para o que podia alegar”.⁸⁵ O secretário teria ainda acrescentado que não duvidava que logo a Congregação iria aceitar os bispos indicados para as dioceses da Índia em que Portugal “tivesse algum domínio temporal ainda que a maior parte delas estivesse ocupada pelos gentios ou holandeses”. Quanto às outras dioceses, teria afirmado que bastaria “que Sua Alteza tivesse um palmo de terra [...] para que o Bispo dela se nos concedesse”.⁸⁶

⁸⁴ Cf. “Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 15 de maio de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.18. O embaixador acrescenta que está dedicando grande atenção ao caso, tanto pelas razões espirituais que ele suscita como pelas temporais, “o que precisamente nos lembra El-Rei de França com o cuidado que mostra de que os seus vassallos tenham autoridade naquela Conquista.”

⁸⁵ “Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 29 de maio de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.22.

⁸⁶ *Ibidem*, p.23

Argumentando que conhecer sigilosamente as razões da *Propaganda Fide* não permitiria que ele contra-argumentasse a favor dos pleitos portugueses, D. Luís de Sousa conta que se queixou desta situação ao secretário de Estado da Santa Sé, o cardeal Alderano Cybo, o qual lhe garantiu que cuidaria do caso e que logo ele seria informado das razões alegadas pelos cardeais para dilatar a nomeação dos bispos. Embora ainda não tivesse sido oficialmente e largamente informado sobre as razões sustentadas pela *Propaganda Fide*, as poucas informações a ele transmitidas pelo secretário Urbano Cerri já lhe permitiam antever um dos pontos fulcrais da argumentação dos cardeais: a existência ou não do domínio temporal nos territórios do Estado da Índia sobre os quais Portugal alegava possuir o direito de nomear os bispos. Diante disso, D. Luís de Sousa aconselhou o príncipe D. Pedro a aceitar, nesse momento, a confirmação dos bispos apenas das dioceses em que Portugal ainda detinha possessões territoriais. Quanto às demais, reforça o embaixador que seguiria pleiteando para que a nomeação régia fosse igualmente aceita. Acrescentava que era preciso aproveitar as oportunidades favoráveis a Portugal antes que os ministros mudassem de opinião. Por fim, solicitava a Francisco Correia de Lacerda que caso o príncipe regente concordasse com esse encaminhamento, ele precisaria ser avisado, o quanto antes,

“dos lugares que ainda tem essa Coroa naquelas dioceses, nomeando a cidade vila ou lugar que temos na diocese de Cochim, na de Malaca, e assim mais em todas as outras, dizendo-me também as em que não temos nada para eu procurar que logo se nos deem prelados para as em que ainda temos alguma coisa, sem deixar de pretender com toda a instância que se nos deem todos os mais”.⁸⁷

Pouco depois, em 12 de junho do mesmo ano, D. Luís de Sousa foi informado pelo cardeal Cybo que Inocêncio XI tinha solicitado aos cardeais que a questão do provimento dos bispados da Índia fosse analisada no âmbito de uma *Congregação Particular*.⁸⁸ Após um

⁸⁷ Ibidem, p.23-24.

⁸⁸ Nesse mesmo mês D. Luís de Sousa escreveu outra carta a Lisboa manifestando sua preocupação com um papel escrito por alguns missionários franceses e entregue à *Propaganda Fide* no qual eles não pediam que lhes dessem as dioceses já existentes mas sim que a eles fossem outorgadas outras, formadas a partir da redefinição e diminuição das que então existiam. Segundo o embaixador, o estreitamento das dioceses concedidas aos bispos portugueses para que nestes espaços fossem criadas novas dioceses que ficariam a cargo de bispos estrangeiros era algo inaceitável. Afirmava ainda que quanto maior fosse o empenho dos missionários franceses e mais declarado os intentos do rei da França – os quais, segundo ele, não era o de que seus vassalos dilatassem a cristandade nas terras do Oriente – maiores eram as razões para se conseguir acabar, o quanto antes, com as ofensas que a *Propaganda Fide* vinha fazendo ao padroado de Portugal. Cf. “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao secretário de Estado*”, 26 de junho de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.46.

longo período de espera, apenas em julho de 1677 o secretário Urbano Cerri oficialmente revelou ao embaixador português as razões que levaram a *Propaganda Fide* a não permitir a confirmação dos bispos indicados por Portugal para as dioceses da Índia. Em carta ao secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda, D. Luís de Sousa faz um relato da reunião que tinha tido com Urbano Cerri e expõe que a Congregação apostólica se questionava sobre dois pontos. O primeiro – e amplamente conhecido – se os bispos nomeados pelo rei deveriam realmente ser confirmados; o segundo, se a *Propaganda* deveria mandar missionários para aquelas conquistas, mesmo quando nelas houvesse bispos nomeados por Portugal. D. Luís de Sousa conta que o secretário da *Propaganda Fide* estava muito bem instruído sobre cada um deles e que eles tiveram “uma larguíssima disputa” em torno da matéria, tendo Urbano Cerri insistido muito na defesa do segundo ponto. O embaixador finaliza sua carta informando que estava “fazendo um largo papel em que satisfaço a todos os motivos com que a Congregação procura encontrar-nos”.⁸⁹

Em outubro deste mesmo ano, D. Luís de Sousa voltou a mencionar a longa escritura que estava sendo preparada em resposta às dúvidas apresentadas pela *Propaganda Fide* na matéria dos bispados da Índia e aos fundamentos apresentados pelo secretário Urbano Cerri para enviar missionários apostólicos àqueles territórios. Em nova carta ao secretário Francisco Correia de Lacerda, ele confirmou que havia recebido no último correio as recomendações do príncipe regente reforçando que ele deveria ter todo o cuidado “em impedir o intento dos bispos franceses que manda à Índia a Congregação de Propaganda” e informou o estado da escritura que seria entregue à dita Congregação: “e começando eu de ocupar-me em lhe fazer resposta, a tomou depois Joseph de Sousa⁹⁰ por sua conta e tem feito um excelente papel em que não falta cousa alguma das que mostram o direito de Sua Alteza e a sem razão da Propaganda”.⁹¹ Em dezembro de 1677 o embaixador escreve para Lisboa comunicando que

⁸⁹ “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, 24 de julho de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.83-84.

⁹⁰ Cerca de um ano depois D. Luís de Sousa volta a elogiar o trabalho e o zelo que Joseph de Sousa Pereira, enviado português junto à Santa Sé, dispensava a todos os negócios de Portugal na Cúria Romana. Cf. “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, 01 de outubro de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.62.

⁹¹ “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, 30 de outubro de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.185. Poucos dias antes desta carta endereçada ao secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda, D. Luís de Sousa escreveu a D. Pedro de Almeida, Vice-rei do Estado da Índia, contando que atualmente vinha sendo defendido na Cúria Romana que o Papa podia enviar bispos para as terras que nunca tinham estado sob o domínio temporal do rei de Portugal. Acrescentava que contra isso e em defesa da confirmação dos bispos portugueses para as dioceses da Índia estava escrevendo uma longa resposta e enfatiza a importância de alguns desses missionários apostólicos serem detidos e enviados para Lisboa. Conclui sua carta solicitando ao vice-rei que ele executasse essa antiga ordem do príncipe regente na primeira oportunidade que tivesse. Cf. “*Carta do embaixador D. Luís de Sousa, a D. Pedro de Almeida, Vice-rei da Índia*”, 11 de setembro de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.156.

entregaria a escritura ao Papa assim que passassem as festividades e que, embora estivesse fazendo todas as diligências necessárias para a boa conclusão desta matéria, não confiava plenamente que a solução a ser dada seria favorável aos anseios portugueses: “[...] antes temo sempre o desejo que tem a Congregação de Propaganda de ampliar a sua jurisdição por meio daqueles vigários apostólicos e as negociações com que el-rei de França procura conservar na Índia aqueles Bispos seus vassalos”.⁹² A confirmação de que a escritura em questão já havia sido entregue a Inocêncio XI consta em outra carta do embaixador ao secretário Francisco Correia de Lacerda, datada de 30 de abril de 1678. Conforme o ocorrido em outras ocasiões, este escrito também foi encaminhado aos cardeais da *Propaganda Fide*, para que em sua instância fosse analisada a resposta do embaixador português às dúvidas por ela apresentada.⁹³

Vale frisar que, embora tenha sido o embate em torno do provimento dos bispados do Estado de Índia que ganhou força após a retomada das relações entre Portugal e a Santa Sé em 1669, o debate em torno da possível legitimidade do envio de missionários apostólicos para aqueles territórios foi progressivamente ganhando magnitude na Cúria Romana, conforme ficou evidente nas informações e questionamentos apresentados por Urbano Cerri a D. Luís de Sousa. As duas questões acima expostas converteram-se, nesse momento, nos pontos nucleares do debate tocante às prerrogativas do padroado régio português. Nessa qualidade, foram profundamente pautadas e discutidas nas argumentações orais e nos escritos entregues por D. Luís de Sousa ao Papa Inocêncio XI.

No tocante particularmente à “longa escritura” referida nas cartas do embaixador, ficamos sabendo que a mesma foi redigida a quatro mãos, uma vez que, conforme ficou registrado pelo próprio D. Luís de Sousa, a participação de Joseph de Sousa Pereira em sua redação teria sido fundamental. Embora em diversas ocasiões o embaixador tenha deixado registrado que temia a reação dos cardeais da *Propaganda Fide* e o encaminhamento final que eles dariam à matéria – visto que a Congregação apostólica era ao mesmo tempo parte e juíza do negócio em questão⁹⁴ – D. Luís de Sousa julgava que a “longa escritura” recentemente entregue era dotada de inquestionável riqueza argumentativa. Em dezembro de 1678, o

⁹² “Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 25 de dezembro de 1677. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.224-225.

⁹³ “Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 30 de abril de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte I, p.320.

⁹⁴ Em diversos momentos D. Luís de Sousa manifestou a dificuldade que esta particularidade trazia para os objetivos de Portugal. Em agosto de 1678, após relatar a recente audiência que tinha tido com o Papa e com o cardeal Cybo, o embaixador conclui: “É grande trabalho litigarmos diante de juizes, que são juntamente partes porque esta Congregação que tão empenhadamente nos encontra é a mesma que nos julga [...]”. Cf. “Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 20 de agosto de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.42.

embaixador registrou que este escrito reunia tudo o que já tinha sido argumentado em vários outros memoriais, em particular aquilo que o Dr. Manuel Rodrigues Leitão já havia escrito sobre esta matéria, além do que “pudemos estudar e descobrir Joseph de Sousa Pereira e eu.”⁹⁵

É provável que a menção aos escritos do Padre Manuel Rodrigues Leitão esteja se referindo ao *Tratado analítico e apologético sobre os provimentos dos Bispados da Coroa de Portugal*. Trata-se de um escrito posterior a 1659 que não teria sido concluído antes de 1669. A obra em questão, muito além do que simplesmente defender o direito de Portugal de apresentação e nomeação dos bispos para as dioceses do reino e ultramar, adentra em nuances jurídicas que permitiram ao Padre elaborar formulações teóricas sobre a origem do poder régio. Neste campo, o Padre Rodrigues Leitão procurou demonstrar não apenas a legitimidade da aclamação de D. João IV propondo, igualmente, reflexões que amparavam uma proposta de independência temporal dos reinos em relação à Santa Sé. O *Tratado* foi concebido como uma resposta ao escrito *Sobre la provisión de los obispados vacantes en la Corona de Portugal*, escrito pelo professor da Universidade de Salamanca Francisco Ramos del Manzano, e publicado em 1659. Este texto de Rodrigues Leitão foi publicado apenas postumamente, em 1715, tendo recebido uma segunda edição em 1750.⁹⁶ No entanto, D. Luís de Sousa também pode estar fazendo alusão ao *Discurso sobre o Direito de mandar missionários às conquistas*, escrito de Manuel Rodrigues Leitão que permaneceu manuscrito.⁹⁷

No tocante à “longa escritura” entregue por D. Luís de Sousa ao Papa Inocêncio XI em algum momento entre janeiro e abril de 1678, além do *Discurso Histórico, Jurídico [...]* trabalhado no início deste capítulo, conhecemos ainda um outro extenso escrito atribuído ao embaixador português. Trata-se do *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum respectum omnium Lusitanae dictionis orientalium ecclesiarum: qua ipsum jus ad omnes praesentandos etiam Titulares pro eis Regionibus episcopos stabilitur, idem que admittendos evangelicos operarios in easdem regiones exposcitur, caeteros omnes extraneos Missionarios merito a Sancta Sede esse removendos ostenditur; Argumentisque omnibus, quae in contrarium adduci possunt occurrunt*.⁹⁸ Um conjunto de observações que envolvem este

⁹⁵ “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 24 de dezembro de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.114-115.

⁹⁶ Luís Reis Torgal. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, Vol.I, 1981, p.152-155 e p.216.

⁹⁷ *Ibidem*, Vol.II, p.281.

⁹⁸ Em português: “*Demonstração do Direito de Padroado dos Reis de Portugal no que diz respeito a todas as igrejas orientais de fala Lusitana: nela se estabelece o direito próprio a favor desses Reis de apresentar bispos, principalmente os Titulares, requere-se também o mesmo direito de enviar operários evangélicos à essas regiões,*

manuscrito não deixa dúvidas de que a “longa escritura” elaborada e entregue ao Sumo Pontífice trata-se deste escrito. Como vimos, o documento em questão foi encaminhado à *Propaganda Fide* e uma das cópias deste arrazoado em latim está justamente entre um conjunto de manuscritos enviados pelo secretário Urbano Cerri aos demais cardeais da Congregação, ao lado de uma carta convocando-os para uma reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China*. Ademais, é condizente com a cultura canônica do período que, por tratar-se de uma defesa dos direitos de Portugal impetrada perante o Sumo Pontífice, o escrito tenha sido redigido em latim. Assim como no *Discurso Histórico, Jurídico [...]*, a *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* é repleta de referências a uma série de diplomas pontifícios, a escritos sobre a história de Portugal e à literatura jurídica da época. No entanto, à diferença daquele, em que toda a literatura citada aparece em notas externas ao texto, na *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* as referências são feitas no próprio corpo do texto, caracterizando o escrito como uma espécie de peça jurídica.

A *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* está dividida em 39 capítulos. A sequência dos assuntos abordados e a lógica argumentativa utilizada para a defesa da posição portuguesa segue, de perto, os tópicos e as justificativas presentes no *Discurso Histórico, Jurídico [...]*. Nos primeiros capítulos da *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]*, D. Luís de Sousa defende que os reis portugueses detinham o direito de padroado sobre todas as Igrejas das Índias Orientais, e que tal prerrogativa estava assegurada não apenas em razão das conquistas, fundação da fé e conversão dos infiéis daqueles territórios, mas também em função de uma série de éditos apostólicos que o confirmavam. Os capítulos 5 e 6 abordam particularmente o direito de erigir Igrejas nas Índias Orientais e, a partir do sétimo capítulo, o autor dedica algumas páginas a tratar do direito dos monarcas lusitanos de nomear bispos titulares para as dioceses instituídas nestes territórios. A problemática relativa ao envio de missionários para o Oriente é introduzida no capítulo 12 e, ao longo do escrito, D. Luís de Sousa se posicionará fortemente contra a legitimidade do envio dos missionários apostólicos postulada pela Santa Sé. No capítulo 14, em particular, temos a argumentação de que o envio de missionários às Índias Orientais é um direito restrito do rei

e se sustenta que todos os outros missionários estrangeiros devem ser expulsos por mérito da Santa Sé; também se objeta a todos os argumentos que podem ser aduzidos em contrário” (tradução livre). Ao longo da pesquisa nos deparamos com várias cópias desse texto. No Archivio Storico de Propaganda Fide temos duas cópias no fundo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP). A primeira no Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.9-88; e a segunda no Vol.7 – Scritture intorno all’ erettione delle Chiese dell’ Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, fl.1-81. Temos uma terceira cópia no volume 3 do fundo Miscellanea Diverse. Por fim, no Archivio Segreto Vaticano, o fundo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 221, também guarda uma cópia do referido manuscrito.

de Portugal, encargo este que fora conferido ao reino pela própria Sé Apostólica, e vetado a qualquer outro interessado. No capítulo 16, a irrevogabilidade do direito de padroado, enquanto privilégio a título oneroso concedido a Portugal, é introduzida. Por sua vez, os prejuízos causados pela presença de missionários estrangeiros nos territórios das conquistas do reino começam a ser pautados no capítulo 18. Nos capítulos 25 e 26, D. Luís de Sousa respectivamente advoga que o direito de padroado português estende-se também aos locais que se encontram em poder de príncipes infiéis e àqueles sobre os quais a Coroa portuguesa não exerce um domínio efetivo. Assim, os territórios perdidos por Portugal no Oriente não impediam, conforme defende no capítulo 29, que os bispos nomeados pelo reino fossem confirmados pelo Papa.

Giovanni Pizzorusso assinala que este escrito de D. Luís de Sousa é a mais extensa defesa do direito de padroado português atualmente conhecida e que o mesmo é igualmente valioso por fazer uma espécie de reconstituição histórica dos vários momentos que marcaram a relação entre Portugal e a Santa Sé. Nesta direção, a *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* terminaria por fazer uma leitura política dos episódios da época, defendendo que a *Propaganda Fide* teria, naquela conjuntura, tirado proveito da crise entre Portugal e Espanha para dar andamento ao seu projeto “anti-patronal”.⁹⁹

No que concerne ao *Discurso Histórico, Jurídico [...]* anteriormente abordado, não podemos afirmar que ele se trata apenas de uma síntese da “longa escritura” redigida em latim que fora efetivamente entregue ao Papa Inocêncio XI. Nem esta, por sua vez, se apresenta tão simplesmente como uma tradução para o latim do arrazoado em português. É muito provável que o *Discurso Histórico, Jurídico [...]* não tenha sido um texto escrito com o escopo de, ele próprio, oficialmente circular na Cúria Romana. Cremos, porém, que ambos são escrituras individualmente concebidas, muito provavelmente com propósitos distintos, mas inquestionavelmente nascidas da controvérsia que ganhara corpo após o restabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé em 1669 e perfeitamente sintetizadas em episódios contemporâneos à embaixatura de D. Luís de Sousa. Refiro-me, particularmente, à carta da *Propaganda Fide* encaminhada ao núncio apostólico Marcello Durazzo, em março de 1677, contendo as premissas que na ótica da Congregação amparavam o reconhecimento da vigência do padroado português apenas em alguns territórios postulados pela Coroa, e ao encontro entre Urbano Cerri e D. Luís de Sousa, em julho do mesmo ano, quando o secretário da Congregação apresentou as duas questões centrais sobre as quais seus cardeais se voltavam

⁹⁹ Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado régio portoghese nella dimensione “globale” della Chiesa Romana*. Op. Cit., p.172-173.

naquela altura: se a Santa Sé realmente deveria confirmar os bispos nomeados por Portugal para as dioceses das “Índias”, e se a Congregação poderia enviar missionários também para os territórios das dioceses ocupadas por eclesiásticos portugueses.

Uma carta do núncio apostólico Marcello Durazzo de 28 de dezembro de 1676 nos fornece pistas no mínimo instigantes sobre os prováveis momentos de elaboração das duas longas escrituras e do caminho seguido por cada uma delas. Logo no início de sua correspondência endereçada ao cardeal secretário de Estado da Santa Sé, o núncio Durazzo mencionava a “notável desconsolação” a ele constantemente externada tanto pelo secretário de estado português, como por outros ministros e até pessoas particulares, com a “repugnância” demonstrada pela Sé Apostólica em confirmar os bispos nomeados por Portugal para as dioceses das Índias Orientais, “isto é Cochim, Meliapor, Malaca, e similares”.¹⁰⁰ Pontuando que a incumbência de tratar de tais matérias nunca lhe fora, de fato, imposta, Marcello Durazzo observava que nunca havia deixado, porém, de reportar a Roma qualquer “coisa notável” que ocorresse nesse particular. Lembra, logo em seguida, do único episódio em que, até aquele momento, fora de fato encarregado de abordar uma questão relacionada a controvérsia em tela: há quase dois anos havia sido incumbido pela *Propaganda Fide* de avisar os ministros do regente lusitano que, em resposta a um pedido do enviado português junto ao Papa naquela altura, havia suspenso “algumas resoluções” visando conhecer “aquelas razões” que fundamentariam os pleitos de Portugal. Contudo, “abusando aquele do tempo sem deduzir coisa alguma”, a *Propaganda Fide* pedia ao núncio que comunicasse aos interessados que caso não recebesse logo qualquer manifestação portuguesa sobre a matéria daria andamento aos negócios temporariamente suspensos.¹⁰¹ A resposta do núncio Durazzo merece ser integralmente recuperada: “Eu fiz esse aviso ao Secretário de Estado, e ao Pe. Confessor, os quais me disseram, que se estava formando uma escritura, a qual tive posteriormente conhecimento de que o embaixador Bispo de Lamego levou consigo”.¹⁰²

¹⁰⁰ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Pron' Col.mo*”, 28 dicembre 1676. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 31 - “1676. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo” (del nunzio alla Segretaria, 06 gennaio de 1676 – 28 dicembre 1676)”, fl.308. Tradução livre. No original: “Un gran pezzo, che tanto il segretario di Stato, quanto altri Ministri, et anche persone particolari hanno parlato a me con notabile disconsolazione della repugnanza, che la Sede Apostolica ha mostrato in accettare le nominazioni, che S. A. ha fatto dei Vescovi dell’India Orientale, cioè Cochim, Meliapor, Malacca, e simili [...]”

¹⁰¹ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] ma che abusandosi esso del tempo senza dedurre cosa veruna, se le faceva sapere, che, se dentro breve termine non si fosse dedotto quello dicevano voler dedurre, si saria camminato innanzi nel negozio”.

¹⁰² Ibidem, fl.308-308v. Tradução livre. No original: “Feci io quest’avviso al Seg.rio di Stato, et al Pre. Confessore, i quali mi dissero, che si stava formando una scrittura, la quale ho poi inteso che portò seco l’ambasciatore Vescovo di Lamego”.

Com estas breves e não menos corriqueiras notas endereçadas pelo núncio Durazzo ao cardeal secretário de Estado da Santa Sé, a hipótese de que o *Discurso Histórico, Jurídico [...]* foi, na verdade, elaborado em Lisboa, na expectativa de atender ao requerido pela *Propaganda Fide* e, apenas posteriormente, levado por D. Luís de Sousa a Roma a fim de amparar sua atuação na Cúria Romana, ganha força. Não nos restam dúvidas de que o *Discurso Histórico, Jurídico [...]* é a essência da *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]*. Coube ao novo embaixador, com o auxílio de Joseph de Sousa Pereira, a formatação da robusta defesa por ele entregue ao Papa Inocêncio XI no início de 1678 nos moldes já mencionados: escrito em latim, capítulos mais curtos (39 ao todo), todas as referências à literatura citada incorporada ao corpo do escrito e amparando cuidadosamente cada argumento e reivindicação ali presente. Por outro lado, escrito na língua natal, e mantendo a profusão de referências às diversas obras que amparavam os argumentos desenvolvidos na escritura fora do corpo do texto, o *Discurso Histórico, Jurídico [...]* reunia os atributos necessários para que diferentes interessados que assessoravam o príncipe regente ou serviam como agentes do reino lusitano em distintos espaços e funções pudessem, com facilidade, aceder aos pilares do discurso que sustentavam a defesa do padroado régio português perante a Santa Sé.

Por fim, não nos parece de todo descabido a indagação sobre a autoria do *Discurso Histórico, Jurídico [...]*. Seria ele o *Discurso sobre o Direito de mandar missionários às conquistas*, obra que permanecera manuscrita, de Manuel Rodrigues Leitão? Sabemos que antes de entrar para a Congregação do Oratório em 25 de dezembro de 1675, o Dr. Manuel Rodrigues Leitão exerceu diversos cargos judiciais e da fazenda durante o reinado de D. Afonso VI. Porém, não parecia sentir-se à vontade na Corte e não tinha ambições políticas. Conforme observa Luís Reis Torgal, Manuel Rodrigues Leitão “não era propriamente um cortesão e um político, mas desejava ser apenas um probo funcionário”.¹⁰³ Tendo negado os cargos de deputado da Mesa de Consciência e Ordens e de secretário de Estado que lhes foram oferecidos pelo regente D. Pedro, Rodrigues Leitão não deixou de atuar “em defesa da resolução dos graves problemas portugueses” mesmo após seu ingresso na vida religiosa:

[...] D. Pedro II continuava a chamá-lo para o consultar sobre assuntos importantes do reino e pretendeu nomeá-lo, agora, para elevados cargos eclesiásticos, que Rodrigues Leitão sempre recusou. Só por interferência do Duque de Cadaval e do Padre Bartolomeu de Quental se resolvia a ir à corte dar os seus pareceres jurídicos e políticos e participar em várias juntas.”¹⁰⁴

¹⁰³ Luís Reis Torgal. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Op. Cit., Vol.II, p.279.

¹⁰⁴ *Ibidem*, respectivamente p.278 e p.280.

A Faculdade de Leis em Coimbra, o doutoramento em Direito Canônico, sua viva presença nas instâncias políticas de Lisboa, e seu envolvimento com os problemas portugueses do período lhe conferiram o conhecimento e os requisitos necessários para a redação do *Tratado analítico, e apologético, sobre o provimento dos bispados da Coroa de Portugal*, obra que tem como escopo justamente um dos dois pilares que sustentavam, naquela altura, a defesa portuguesa de seu direito de padroado: o direito da Coroa portuguesa de nomear os bispos para as dioceses de suas conquistas. Nessa lógica, não lhes teriam conferido, igualmente, propriedade para, poucos anos depois, avançar para a problemática dos missionários estrangeiros nas possessões portuguesas do Estado da Índia e para a presença danosa dos vigários apostólicos naqueles domínios?

Em Roma, por sua vez, embora nutrisse expectativas com relação aos desdobramentos que a *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]*¹⁰⁵ traria para o embate em causa, D. Luís de Sousa preocupava-se com a lentidão com que a matéria era tratada e periodicamente retomava o assunto com o Sumo Pontífice. Em outubro de 1678, o embaixador registra que estava pressionando por todas as vias possíveis para que essa matéria fosse resolvida, e acrescenta que ainda uma vez havia abordado a questão “mais largamente ao Papa, que mostra ter ânimo de nos fazer justiça, mas os ministros da Propaganda nada mostram mais que o desejo de usurparem para si o padroado de Sua Alteza”.¹⁰⁶

Poucos meses depois, em dezembro daquele ano, D. Luís de Sousa não escondia seu desengano em nova carta ao secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda. Nela, relatava que havia tomado conhecimento de uma Bula que estava pronta para ser publicada, a qual traria enorme prejuízo para os direitos de Portugal. Afirmando que encaminhava uma cópia da mesma para conhecimento, no Reino, do que estava sendo planejado na Cúria Romana, ele conta que ela determinava a ida para Roma de alguns padres jesuítas atuantes na Índia, justamente aqueles que o rei declarava serem os que mais “zelosamente resistem aos missionários estrangeiros que vão desta Cúria”. Em seu lugar, seriam enviados outros prelados designados pelo Geral da Companhia com a obrigação de que “como quaisquer outros tomem

¹⁰⁵ Vale observar, por fim, que a *Demonstratio Iurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* foi publicada em 1860, em Nova Goa, com o título *Demonstratio Iuris Patronatus Portugalliae Regum S. Pontifice Innocentio XI anno 1677 oblata*, em edição organizada por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, que nessa altura ocupava o cargo de secretário-geral do governador-geral do Estado da Índia.

¹⁰⁶ “Carta do embaixador D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 01 de outubro de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.62.

juramento de obediência em tudo aos Vigários Apostólicos”. O que se determinava no encerramento do diploma pontifício parecia lhe causar ainda maior estupefação:

“No fim da Bula se refere a forma do juramento que me deixou mais admirado que tudo o que até então havia, lido, porque ainda que não nomeia a Sua Alteza clarissimamente manda, que todos os missionários (e em consequência os vassallos de Sua Alteza) jurem não defender o seu direito, e obedecer às Bulas passadas contra o seu Padroado que são as mesmas que estamos impugnando.”¹⁰⁷

Na visão do embaixador, o conteúdo desta Bula era o resultado da confluência de uma série de fatores. Acusando os cardeais da *Propaganda Fide* de quererem para si o padroado do rei de Portugal, o embaixador acrescentava que eles nutriam “manifesta desafeição” pelos missionários da Companhia – supostamente defensores dos direitos dos reis de Portugal – ao que se somavam “as ocultas diligências” feitas pela França para que seus vassallos fossem nomeados Prelados na Índia, e “sobretudo a suposição infalível em que se está sempre nesta Cúria de que a tudo o que daqui se mandar havemos prontamente obedecer”.¹⁰⁸ Para ele, a visão de que Portugal resignadamente acataria a todas as deliberações vindas de Roma era amplamente disseminada na Cúria Romana.¹⁰⁹

Imbuído de um certo desalento ao perceber que o trabalho que vinha desempenhando na Cúria Romana não surtira os efeitos desejados e que o desenrolar dos últimos acontecimentos eram profundamente desfavoráveis a Portugal, D. Luís de Sousa julgava que naquele momento, mais do que qualquer coisa, era preciso impedir que a referida Bula fosse publicada. Porém, não acreditava mais que os recursos aos quais poderia lançar mão para alcançar tal intento seriam suficientes: “[...] eu assim o procuro com toda a eficácia, mas toda será inútil se lhe não valer a de Sua Alteza”.¹¹⁰ Pela primeira vez, então, o embaixador solicita a intervenção direta do príncipe regente. Expõe que era “conveniente e preciso” que D. Pedro escrevesse ao Papa demonstrando suas queixas e pedindo brevidade na resolução do que

¹⁰⁷ “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 24 de dezembro de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.115-116.

¹⁰⁸ *Ibidem*, fl.118.

¹⁰⁹ D. Luís de Sousa conta que Francesco Ravizza, ao retornar para Roma com o término de sua nunciatura em Lisboa transcorrida entre 1670 e 1673, foi nomeado secretário da *Propaganda Fide*. Em determinada ocasião, discursando aos demais cardeais ministros sobre a controvérsia envolvendo o provimento das dioceses do Estado da Índia, “disse publicamente e por muitas vezes que dispusesse a Congregação como melhor lhe estivesse porque em Portugal não havia resistência a nada que daqui se ordenasse, nem se fazia mais que obedecer-se de joelhos a qualquer ordem que fosse desta Corte”. Cf. *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.118.

estava sendo pleiteado, deixando claro que na defesa de seu padroado, “não só não há de sofrer que se lhe faça ofensa, mas que por repará-la há de obrar todas as demonstrações que puder fazer sem encargo de consciência”. Defende, por fim, que o príncipe regente também falasse ao núncio apostólico para que ele, em conformidade com as reivindicações que lhes seriam apresentadas, representasse a Inocência XI seu descontentamento e o quão ofensiva aos direitos do reino eram as resoluções que vinham sendo tomadas na Cúria Romana.¹¹¹

A bula que D. Luís de Sousa tomara conhecimento e sobre a qual informava ao secretário de Estado certamente se trata do Breve *Cum haec Sancta Sedes* publicado em 10 de outubro de 1678 pelo Papa Inocência XI. Essa medida teria sido motivada pelos relatos de François Pallu que, chegando novamente em Roma em junho de 1677, informou aos cardeais da *Propaganda Fide* que os missionários jesuítas do Sião e do Tonquim se negavam a observar as disposições em favor dos vigários apostólicos emanadas da Santa Sé entre os anos 1673 e 1674. Com base no retrato feito pelo prelado francês, a Congregação apostólica fez uma série de recomendações ao Sumo Pontífice em dezembro de 1677, dentre elas, a de que os missionários jesuítas presentes no Sião, na China e no Vietnã prestassem, *in loco*, um juramento de obediência à autoridade dos vigários apostólicos. Quanto aos religiosos futuramente destinados às missões, deveriam fazer o mesmo juramento, antes de partir, perante o cardeal prefeito da *Propaganda Fide*, o qual seria assessorado pelo cardeal secretário e pelo próprio François Pallu enquanto este permanecesse na Cúria Romana. Embora o Papa Inocência XI tenha inicialmente resistido ao rigor das medidas propostas pela *Propaganda Fide*, em face dos relatos sobre a conduta dos inicianos que continuaram a chegar em Roma, o Pontífice teria publicado o breve em questão, estendendo o juramento de obediência a todos os religiosos do clero regular e secular que se encontravam atuando nos territórios colocados sob jurisdição dos vigários apostólicos.¹¹²

UMA CARTA DO PRÍNCIPE REGENTE D. PEDRO AO PAPA: MEUS MISSIONÁRIOS, MEUS VASSALOS

ENTRE JANEIRO E FEVEREIRO DE 1679 o embaixador volta a insistir que D. Pedro precisava urgentemente tomar providências para salvaguardar os direitos do Reino. Em seu entendimento, embora o Sumo Pontífice frequentemente alegasse que logo seria dada uma resposta acerca de tudo aquilo que havia sido exposto na *Demonstratio Iurispatronatus*

¹¹¹ Ibidem, p.118-119.

¹¹² António Manuel Martins do Vale. Entre a Cruz e o Dragão, Op.Cit., p.69-70.

Portugaliae Regnum [...], tal promessa era apenas um pretexto para que qualquer decisão nessa matéria fosse postergada. Prova disso, afirma D. Luís de Sousa, era que bastava iniciar uma conversa informal com algum dos cardeais da *Propaganda Fide* para perceber que eles desconheciam completamente o conteúdo da “longa escritura” confiada pelo Sumo Pontífice ao juízo daquela Congregação. Nesta ocasião, o embaixador tece ainda algumas considerações sobre a figura malquistada do cardeal Federico Baldeschi Colonna. Explicava que ficava evidente “a imprudência com que não sabia encobrir a sua raiva”, demonstrando “uma desafeição notória em tudo o que toca a este Reino [...]”. Confessa que já tinha até mesmo considerado pedir ao Papa que interviesse para “que este homem não votasse nos requerimentos dessa Coroa”. Uma vez concedido, este impedimento faria com que os demais cardeais passassem a não trabalhar mais “tão claramente” contra os pleitos de Portugal. Conquanto, pondera que apenas tomaria a atitude de requerer o afastamento do referido cardeal ao Papa se obtivesse autorização do regente para tal.¹¹³

A inquietude do embaixador seria amplificada com uma atitude do Geral da Companhia, ao que parece, um tanto inesperada. Tencionando impedir que se criasse uma situação afrontosa para a Ordem com a publicação da Bula anteriormente referida, Giovanni Paolo Oliva teria se dirigido à *Propaganda Fide* e declarado que era de seu interesse que os missionários jesuítas obedecessem aos vigários apostólicos e que eles encontravam-se prontos e dispostos a isso. Aos olhos do embaixador, a resistência dos padres jesuítas era o único impedimento realmente existente à plena aceitação, no Estado português da Índia, dos religiosos enviados pela Santa Sé. Fosse tal barreira transposta, seria muito mais difícil que os cardeais da *Propaganda* decidissem a favor dos pleitos portugueses.¹¹⁴ D. Luís de Sousa aconselhava o príncipe regente a escrever o quanto antes ao Estado da Índia, ordenando que todos os missionários ali presentes não se sujeitassem aos vigários apostólicos.¹¹⁵

Ao que parece, os seguidos alertas que partiram de Roma foram suficientes para alterar o clima em Lisboa. No final de fevereiro de 1679 – portanto cerca de dois meses após a carta

¹¹³ Cf. “*Cartas de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, respectivamente 7 de janeiro de 1679 e 4 de fevereiro de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op. Cit., Vol.XV, Parte II, p.128-229 e p.139-140. Nesta mesma carta de fevereiro, o embaixador informou ao secretário Francisco Correia de Lacerda que aquela Bula remetida anteriormente para Lisboa havia sido direcionada para a Índia, sem antes ter sido, como de praxe, publicada na Cúria Romana. Prova, segundo ele, de que buscava-se manter segredo acerca do que estava sendo planejado nas matérias relativas aos negócios de Portugal. Ao que nos parece, a Santa Sé parecia ter clareza sobre como havia decidido encaminhar a problemática em tela. Talvez aguardasse apenas o momento mais oportuno para tornar suas decisões formalmente públicas e posicionar-se perante as reivindicações portuguesas.

¹¹⁴ “*Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, 18 de março de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.149-150.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.151.

de D. Luís de Sousa que informava sobre a Bula contra os jesuítas e pedia providências ao regente – o núncio apostólico Marcello Durazzo escrevia ao cardeal Alderano Cybo relatando que ele tinha sido procurado por alguns ministros de D. Pedro os quais questionaram-lhe acerca de um Breve que obrigava todos os missionários que estavam na China ou que futuramente se dirigirem para lá ou para qualquer outro reino do Oriente a jurar obediência aos “bispos missionários vigários apostólicos”. Na ocasião, o núncio negou ter qualquer conhecimento do referido diploma acrescentando em sua carta que julgava importante informar a Cúria Romana que os ministros de Estado do príncipe regente tiveram “abertura” para abordá-lo sobre esta matéria.¹¹⁶ Pouco depois, em abril do mesmo ano, D. Pedro chamou o núncio Marcello Durazzo para falar que “pressentia” que o Papa havia feito um Breve pelo qual ordenava que todos os missionários portugueses que passassem ao Oriente prestassem um juramento que era “contrário aos privilégios concedidos aos seus predecessores pelos Sumos Pontífices”. O regente teria acrescentado ainda que o núncio seria procurado por dois de seus ministros – o Pe. Manuel Fernandes, seu confessor, e o Pe. Manuel Leitão – os quais lhe exporiam os prejuízos que essa decisão do Pontífice trazia para a Coroa de Portugal e recomendava que, de posse de tais informações, Marcello Durazzo transmitisse ao Papa “o sentimento que [ele] tem por este Breve”.¹¹⁷

D. Pedro parece ter sido diligente com as orientações que D. Luís de Sousa havia lhe dado. Após questionar o núncio acerca do Breve que tomara conhecimento através de seu embaixador – assunto que a Santa Sé, até há pouco, julgava acreditar que corria em “segredo de estado” – o príncipe regente, em defesa daqueles que julgava serem os direitos espirituais de Portugal em suas conquistas, dirige-se ao Papa Inocêncio XI em 24 de abril 1679.¹¹⁸ Reforçando as demandas de Portugal na controvérsia em tela, a carta do príncipe regente

¹¹⁶ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Pnè’ Col.mo*”, 27 de fevereiro de 1679. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 35 - “1679. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo (Lettere originale del nunzio alla Segreteria, dal 02 gennaio 1679 al 18 dicembre 1679)”, fl.32. Na última página do maço ao qual esta carta pertence encontramos o seguinte encaminhamento, escrito na vertical: “Ao senhor secretário da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, que faça saber em segredo de estado aquilo, que se pode responder a esta carta”.

¹¹⁷ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, 24 de abril de 1679. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 35 - “1679. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo (Lettere originale del nunzio alla Segreteria, dal 02 gennaio 1679 al 18 dicembre 1679)”, fl.126. Tradução livre. No original: “Questa mattina S. A. mi ha fatto chiamare per dirmi, che ha presentito che N. Sre. habbi passato un Breve, per il quale si ordina a tutti i missionari portoghesi, che vanno per l’Oriente di prestare certo giuramento contrario à privilegi concessi à suoi Predecessori da Sommi Pontefici, e che ha voluto esprimermi il sentimento che tiene per questo Breve, perché io lo partecipi à N. S.re.”

¹¹⁸ Temos uma versão em italiano desta carta do príncipe regente no *Archivio Storico de Propaganda Fide*. Cf. “*Copia di lettera scritta del Principe di Portogallo a N.ro Sig.re*”, Lisboa, 24 de abril de 1679. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.179-181.

conferia ao embate o peso de um conflito real entre dois estados além de, logicamente, reforçar a legitimidade da atuação de seu embaixador. Logo no início, D. Pedro reforça que a Portugal pertenciam não apenas o Arcebispado de Goa e a Diocese de Macau, cujas Catedrais se encontravam em seus domínios, mas também os Bispados de Cochim, Malaca, Meliapor e Serra – territórios que reconhece terem sido perdidos durante o governo dos reis espanhóis e da posterior guerra contra aquele reino – bem como o Bispado do Japão e o Patriarcado da Etiópia, cujas sedes tinham sido eretas em “alheios domínios”.¹¹⁹

Posto isso, o príncipe regente passa a identificar as atitudes que vinham lesando seus direitos. Afirmava que embora a ele pertencesse a nomeação dos titulares das dioceses por concessão da Sé Apostólica, a *Propaganda Fide* estava impedindo o Papa de confirmar os eclesiásticos por ele escolhidos. A situação agravava-se, pondera, com o desrespeito que a Congregação apostólica demonstrava em relação aos direitos de Portugal, introduzindo bispos estrangeiros não nomeados por ele nas dioceses de seu padroado.¹²⁰ Ademais, acreditando que a *Propaganda Fide* não deveria conhecer em plenitude os direitos do reino, afirmava que seus cardeais moveram Inocêncio XI a “proceder contra os padres da Companhia meus vassalos”, em razão destes cumprirem suas ordens e defenderem os direitos portugueses nas Sedes vacantes.¹²¹ Por fim, D. Pedro faz alusão ao Breve que obrigava todos os missionários do Oriente a fazer um juramento de que, segundo ele, não defenderiam, de modo algum, “os meus direitos”. Sobre isso, não esconde sua insatisfação: “[...] caso estranho e inaudito, de que os séculos passados nos não deixaram exemplo”.¹²²

Referindo-se aos danos provocados por tais atitudes – que, conforme argumenta, prejudicavam a propagação da fé e perturbavam a paz colocando em perigo seus territórios na Índia – o regente ponderava que ainda que tais injustiças não fossem cometidas diretamente pelo Sumo Pontífice, elas eram executadas por seus ministros. De modo que, dirigindo-se ao Papa Inocêncio XI, D. Pedro suplicava para que ele impedisse a continuidade de “agravo tão novo e tão estranho”. Para reforçar a legitimidade de seu pedido, o regente alegou que não

¹¹⁹ Cf. “*Carta do Príncipe Regente ao Papa*”, 24 de abril de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.411. D. Pedro declarava possuir o direito de padroado sobre todos os Bispados do Oriente “por concessões dos Santos predecessores de V. Santidade e pelos títulos da fundação, e dotação das Igrejas pelos das Conquistas fundação da fé e prescrição”. Na versão em italiano: “Per indulto dei Santi Predecessori di V. Sant.tà, e per titoli della Propagazione della Fede e Dote delle Chiese, e per la ragione della Conquista, e prescrizione [...]”.

¹²⁰ Ibidem, p.411-412.

¹²¹ Ibidem, p.412. Na versão em italiano: “Et hora ho inteso che la Sacra Congregazione non bene informata da essi mosse V. S. in tal maniera che ha mandato procedere contro i PP. Gesuiti miei Vassalli, perché hanno osservato li miei ordini, difendendo il mio dritto di quelle Chiese vacante.”

¹²² Ibidem, p.412. Na versão em italiano: “Caso raro, e non mai udito! del qualle i secoli passati non ci hanno lasciato semile esempio.”

estava pleiteando novas graças para Portugal mas somente a manutenção das antigas e acrescentava que a Espanha, que tinha obtido graças semelhantes em relação às suas conquistas no Ocidente, jamais se deparou com bispos e missionários enviados pela *Propaganda Fide* em seus territórios, nem mesmo nos espaços não ocupados por seus vassallos.¹²³ Reconhecendo a jurisdição suprema do Sumo Pontífice na condução da cristandade e propagação da fé, D. Pedro assegurava que não hesitaria em “propor” ao Papa todos os Bispos que ele julgasse serem necessários para a propagação da fé. Porém, nessa conformidade, ponderava: “[...] que a mim me toca somente a nomeação das pessoas, e que não vão àquelas partes as que me não sejam gratas e confidentes, por evitar o perigo do estado, e conservar o direito que me toca”.¹²⁴

Embora afirmando que as razões para essa sua súplica seriam apresentadas ao Papa através de seu embaixador, o regente português, sem qualquer modéstia, termina sua carta relembrando os benefícios que os portugueses já tinham prestado à expansão do Catolicismo ao longo dos séculos. Enfatizava, com isso, que sua pretensão era lícita e justa. Lembrando que a cristandade no Oriente tinha sido “plantada” e “regada” com o sangue de seus vassallos, D. Pedro argumentava que Portugal havia conquistado para a Igreja “mais ovelhas, do que desgarraram dela todos os Heresiarcas do mundo”.¹²⁵ Seus antecessores, acrescentou, foram os primeiros a entrar nos domínios maometanos, alcançando o título de “Soldados de São Pedro, e de filhos obedientíssimos da Santa Sé Apostólica”. Colocando-se como herdeiro desses títulos e declarando estar sempre disposto a trabalhar em prol do crescimento da fé católica, D. Pedro concluía: “[...] não mereço a Vossa Santidade que me despoje das graças que lhes foram a eles concedidas, nem me ponha no aperto de replicar a Vossa Santidade tantas vezes, que lhe reconhecendo a evidente justificação desta causa defira às minhas necessárias instâncias”.¹²⁶

O trecho final da carta deixa transparecer a disposição do regente em não ceder no tocante às súplicas que Portugal vinha sustentando perante a Santa Sé e sua determinação em reiterá-las “tantas vezes” fosse preciso. De fato, alguns anos já haviam transcorrido desde que os representantes portugueses na Cúria Romana começaram a trabalhar para que os indicados

¹²³ Ibidem, p.413.

¹²⁴ Ibidem. Na versão em italiano: “[...] solamente dico che tocca a me nominare le persone, e che non vadino alle mie conquiste quelli che non mi sono grati, e confidenti per schivare il pericolo dello Stato, e conservare il mio diritto”.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem, p.414. Na versão em italiano: “Per tanto non merito che V. S. mi privi delle grazie, che a loro furono concedute, ne mi obblighi a replicare più volte a V. S’ntà insino che conosciuta chiaramente la Giustitia, favorisca le mie istanti preghiere”.

pela Coroa para os bispados vagos do Estado da Índia fossem confirmados pelos Papas. Por sua vez, a oposição ao envio de vigários e missionários estrangeiros para suas conquistas também vinha de longa data. Além do desalento manifestado em suas cartas, D. Luís de Sousa dava a entender que por trás de simplesmente postergar uma resposta às razões postuladas em sua “longa escritura”, a Santa Sé continuava a lançar mão dos recursos necessários para dar continuidade às suas expectativas missionárias. Atravessando esta lógica, o questionamento direto do príncipe regente a Inocêncio XI sobre a atuação da *Propaganda Fide* e o tratamento dispensado aos missionários portugueses impunha à Santa Sé a necessidade de se manifestar sobre o embate em causa. As discussões desencadeadas na Cúria Romana em torno dos pleitos portugueses e a formulação dos argumentos em resposta a eles são alguns dos percursos que buscaremos traçar a seguir.

A TÃO AGUARDADA VOZ DA SANTA SÉ. AS DIRETRIZES DA *PROPAGANDA FIDE* E O FORTALECIMENTO DA IGREJA MISSIONÁRIA ROMANA

EM CARTA DATADA DE 10 de junho de 1679, D. Luís de Sousa contava a Francisco Correia de Lacerda que no dia anterior havia estado com o Sumo Pontífice, ocasião em que tinha lhe entregado a carta do príncipe regente. Nesta audiência, ao discorrer longamente sobre a questão dos bispados da Índia, Inocêncio XI teria se queixado sobre a conduta dos missionários portugueses de resistir aos vigários enviados pela Santa Sé naqueles territórios. Embora manifestamente descontente com esta oposição, o mencionado Breve que dispunha sobre o juramento de obediência dos missionários portugueses aos vigários apostólicos não havia entrado em vigor. Ou melhor, encontrava-se suspenso. Mérito, muito provavelmente, do clima de flagrante insatisfação fruto dos reiterados questionamentos e argumentações mantidos pelo embaixador português. Indício disso está na resposta que o cardeal Cybo dera ao núncio Marcello Durazzo, esclarecendo que os ministros portugueses que o haviam questionado “não tinham qualquer razão de queixar-se” do referido Breve, que encontrava-se suspenso e seu conteúdo estava sendo reconsiderado de maneira a ajustá-lo à necessidade sem deixar espaço para discussão e “muito menos de justa queixa”.¹²⁷

¹²⁷ “*Al medesimo*”, 14 de maio de 1679. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 158 - Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 24 settembre 1676 a tutto il 1681. Monsr. Durazzo, fl.124v. Tradução livre. No original: “[...] poiché del Breve stesso vi è la sospensione, anzi se ne sta oggi considerando il tenore, per accomodarlo al bisogno in forma da non recar materia di discorso, e molto meno di giusta doglianza.”

Neste ambiente de possível reavaliação da melhor forma para o encaminhamento das matérias que envolviam Portugal sem descurar de seus desígnios, a chegada da carta do príncipe regente D. Pedro na Cúria Romana rapidamente deu lugar a uma série de mobilizações. Apenas seis dias após D. Luís de Sousa ter entregado a carta do príncipe regente ao Papa, a mesma foi direcionada ao secretário da *Propaganda Fide* com a recomendação de que fosse encaminhada uma cópia para a dita Congregação apostólica a fim de que seus cardeais emitissem um parecer sobre ela. Monsenhor Agostino Favoriti, secretário de Cifras da Santa Sé e responsável por este direcionamento, terminava sua mensagem alertando Urbano Cerri que a resposta da *Propaganda Fide* deveria ser-lhe remetida para que “o quanto antes” fosse elaborada uma resposta ao príncipe regente.¹²⁸

Transcorrido mais dois dias, vemos que o secretário Urbano Cerri encaminhou ao cardeal Federico Baldeschi Colonna a carta do regente português enfatizando a urgência requerida pelo Papa na formulação de uma resposta.¹²⁹ Urbano Cerri demonstrava preocupação com a dificuldade que teria para convocar “em tão breve tempo uma Congregação Particular de negócio tão importante”.¹³⁰ Acrescentava que o Bispo de Heliópolis, François Pallu, ainda não estava pronto para entregar “as necessárias escrituras”¹³¹ e que o cardeal Girolamo Casanate acreditava que seria possível fazer uma reunião da *Congregação Particular* na próxima quinta-feira pela manhã (“23 corrente”) para que, examinando-se o caso com a agilidade necessária, fosse possível elaborar um parecer respondendo ao pedido do Monsenhor Favoriti. O secretário pede, então, que o cardeal Colonna lhe informasse sobre a possibilidade de se reunir no dia sugerido pelo cardeal Casanate.¹³²

¹²⁸ “Estratto della lettera di Mons. Favoriti à Mons. Seg.rio della S. Cong.ne di Prop.da in data di 15 giugno 1679”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.178.

¹²⁹ Carta do secretário Urbano Cerri ao cardeal Federico Baldeschi Colonna, Roma, 17 de junho de 1679. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.177.

¹³⁰ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] riuscire assai difficile di convocare in cosi breve tempo un Congregazione Particolare di negotio tanto importante, [...]”.

¹³¹ Muito provavelmente Urbano Cerri esteja se referindo a um escrito de François Pallu em resposta à Memória do embaixador D. Luís de Sousa, o qual veremos mais adiante.

¹³² Ibidem. Antecipando-se à reunião que seria marcada para discutir este assunto, o cardeal Federico Colonna respondeu a esta correspondência do secretário Urbano Cerri já tecendo algumas considerações a respeito da carta do príncipe regente. Nela, afirmava que os alicerces aos quais o regente tinha lançado mão para fundamentar seus pedidos eram os mesmos presentes na escritura entregue pelo embaixador D. Luís de Sousa. Assim, afirmava ele, ao “mostrar a falácia” destes alicerces, “cai por terra” os fundamentos tanto de um como do outro. O cardeal Colonna ainda julgava que uma única reunião não seria suficiente para que os encaminhamentos de matéria tão importante como essa fossem decididos e pede para ser avisado assim que a data da reunião da *Congregação Particular* fosse firmada. Antes de encerrar sua carta, faz questão de opinar: a resposta à carta de D. Pedro “deveria ser, ao meu ver, altíssima”, ou dada em voz ao embaixador português, ou dada em voz ao próprio regente

Ao que parece, esta esperada reunião da *Congregação Particular para os negócios da Índia e China* não ocorreu no dia 23 de junho conforme a proposição em pauta. Prova disso, é a convocatória feita pelo secretário Urbano Cerri em 27 de junho de 1679. Em nova carta para o cardeal Federico Colonna, o secretário informava que a reunião da *Congregação Particular* se daria na próxima segunda-feira, dia 3 de julho.¹³³ Dentre os papéis remetidos para o cardeal juntamente com o informe da reunião estavam uma nova cópia da carta do príncipe regente traduzida, “uma breve resposta” escrita por François Pallu, Bispo de Heliópolis, “à longa escritura” do embaixador português dirigida à Santa Sé, e uma cópia das bulas de Nicolau V e Alexandre VI nas quais “fundamenta a Coroa de Portugal as suas pretensões”.¹³⁴

Como vemos, as reflexões e proposições em torno da carta do príncipe D. Pedro e da escritura entregue pelo embaixador D. Luís de Sousa se daria no âmbito da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China*, a instância de funcionamento da *Propaganda Fide* criada especialmente para tratar dos assuntos referentes à propagação da fé nestes territórios. Foi na esfera desta Congregação Particular, conforme mencionamos no primeiro capítulo, que ocorreram as principais discussões em torno da controvérsia do padroado português.¹³⁵

Antes de conhecermos as decisões que emanaram da reunião da *Congregação Particular*, é importante conhecermos o conteúdo do papel elaborado pelo Bispo de Heliópolis e encaminhado nesta ocasião aos cardeais da *Propaganda Fide*. A resposta redigida por François Pallu à *Demonstratio Jurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* de D. Luís de Sousa está dividida em 9 capítulos. Ao longo deles, seu autor procurou discorrer sobre os principais

pelo nuncio Marcello Durazzo. Independentemente do meio escolhido, a resposta também deveria ser registrada em carta. Vale lembrar que, aos olhos de D. Luís de Sousa, o cardeal Colonna era o que mais declaradamente se opunha às questões portuguesas. Cf. “Ill.mo e molto Rev.mo Sig.re”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.9: “Scrittura origin.li delle Congrega.ni particolari della China das 1677 al 1680”, fl.259-259v.

¹³³ A data da reunião da Congregação Particular também é confirmada por D. Luís de Sousa. Em nova carta ao secretário de Estado português ele contava que nos últimos dias tinha feito muita pressão para que os assuntos portugueses fossem considerados o que “resultou dela o ordenarse que em três de julho se faça congregação em que se trate esta matéria, e se procure tomar última resolução dela.” Cf. “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 21 de junho de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.248.

¹³⁴ “*Em.mo e R.mo Sig.re Proponente Colendi.mo*”. Dalla Propaganda 27 giugno 1679. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6: “Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676”, fl.8.

¹³⁵ O fundo *Scritture Originale de Congregazione Particolare* (SOCP) guarda os papéis que foram discutidos nas reuniões das Congregações Particulares. Trata-se de um conjunto documental extremamente rico e heterogêneo, reunindo desde diplomas pontifícios e escritos de cardeais e outros eclesiásticos que tinham entrada na Cúria Romana, como cartas de religiosos de diversas partes do mundo e de oficiais seculares a serviço de suas Coroas, entre outros. Este fundo do *Archivio Storico de Propaganda Fide* é formado por 81 volumes manuscritos que vão de 1667 a 1856.

argumentos utilizados pelo embaixador português em sua defesa do padroado da Coroa lusitana com o objetivo de demonstrar que diante de um exame minucioso se percebia “com evidência a invalidez de cada um deles”.¹³⁶

Ao longo dos quatro primeiros capítulos de seu escrito, François Pallu dedicou-se a tentar desconstruir os principais alicerces presentes na “longa escritura” entregue por D. Luís de Sousa. Iniciou sua exposição afirmando que as concessões presentes na bula de Nicolau V de 10 de janeiro de 1454 tinham como objetivo assegurar as conquistas territoriais feitas por Portugal, concedendo ao reino o domínio temporal das cidades e Ilhas já conhecidas, bem como daquelas que fossem descobertas no futuro. Tais outorgas feitas pelo Sumo Pontífice vinham para “premiar o zelo grande, que mostravam os portugueses pela propagação da fé, e a conversão dos gentios nas suas conquistas, e aliviar-lhes o peso da grande despesa, que se deverá fazer no prosseguimento de tal projeto”.¹³⁷ Porém, defende o autor que nenhuma “graça espiritual” fazia parte das concessões realizadas naquele momento. O mesmo afirma acerca da bula *Inter Coetera* de 4 de maio de 1493 do Papa Alexandre VI. Esse diploma pontifício, segundo ele, concedia apenas o domínio temporal das Índias Ocidentais ao rei de Castela, aos moldes do que havia sido feito com o rei de Portugal em relação às Índias Orientais. Se o domínio temporal sobre estes territórios, conforme havia afirmado no início de sua consideração, era um prêmio pelo cuidado dispensado desde o início com a expansão da fé católica, François Pallu reconheceria, mais adiante, que o zelo com o aumento da cristandade foi “um peso, e condição” sem a qual os reis católicos “não podiam nem uns nem outros licitamente gozar das concessões, que lhes tinham sido feitas”.¹³⁸

O historiador Giuseppe Sorge recupera essa interpretação de François Pallu de que apenas a concessão do domínio temporal sobre os territórios já conquistados e dos futuramente descobertos estava contemplada nestas bulas. O autor enfatiza que embora o bispo de Heliópolis reconhecesse que os reis de Portugal ficaram obrigados, com os termos presentes

¹³⁶ “Breve risposta alla Scrittura presentata dal Sig.re Ambas.re di Portogallo sopra il Ius Patronato preteso dei Rè di Portug.o nell’ Oriente”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.90-132. Outra cópia desse documento pode ser vista no fundo *Miscellaneae Diverse*, vol.3, do mesmo arquivo.

¹³⁷ Cf. capítulo 1 – “Della concessione dell’Indie Orientale fatta ai Re di Portogallo da Sommi Pontifici”, fl.93. Tradução livre. No original: “[...] fu per il premiare il zelo grande, che mostravano i portoghesi per la propagazione della fede, e la conversione dei gentili nelle loro conquiste, e sollevarli dalla gravezza delle spese grandi, che si dovevano fare nel proseguimento di tal disegno.”

¹³⁸ Cf. capítulo 2 – “Della Bolla d’Alessandro VI nella quale si concede l’Occidente agli Spagnoli, e si dividono le loro conquiste da quella de Portoghesi”, fl.96v-97. Tradução livre. No original: “Si che la cura, che sempre ebbero i suddetti Re di mandare operari evangelici all’Indie Occidentale, come quelli di Portogallo all’ Orientali [...] no fu altro come si è già osservato, che un peso, e condizione senza la di cui esecuzione non potevano ne l’uni ne gl’altri licitamente godere delle concessione, che gl’erano state fatte”.

nestas duas bulas, a enviar operários religiosos para estes espaços com o suporte necessário para que eles fossem capazes de fundar Igrejas e Monastérios, defendia que tal imposição não deveria ser interpretada como a concessão do domínio espiritual sobre as conquistas territoriais da Coroa lusitana.¹³⁹ Por sua vez, Giovanni Pizzorusso destaca que François Pallu refuta em sua *Breve risposta [...]* o caráter oneroso presente no encargo de promover a cristandade nos territórios colonizados e complementa que, “de fato”, em troca das despesas relacionadas com a expansão da fé, Portugal gozava da “vantagem” de poder praticar o comércio pelos mares do Oriente e nos territórios ocupados. O historiador acrescenta, ainda, que o escrito de Pallu transparecia “a visão francesa do problema” constituindo-se, portanto, como o juízo de quem estava do lado que concorria com os portugueses no Extremo Oriente.¹⁴⁰ Levando-se em conta esta perspectiva, o esforço em demonstrar que os reis portugueses não eram detentores absolutos da prerrogativa de expandir a cristandade naqueles territórios e a defesa da legitimidade da instituição dos vigários apostólicos são posicionamentos facilmente compreendidos. Por sua vez, Ignácio Ting Pong Lee afirma que a *Breve risposta [...]* de François Pallu se baseava num escrito anterior do Padre Pierre Joseph Duchesne, um dos diretores do *Séminaire des Missions Etrangères* em Paris, intitulado *Mémoire pour servir à justifier la conduite du Sant-Siège dans l’envoi des évêques français vicaires apostolique aux Indes Orientales contre les prétensions contraires du roi de Portugal e des Ordinaires des Indes*.¹⁴¹

Retornando aos questionamentos feitos aos pontos estruturais do escrito entregue D. Luís de Sousa, François Pallu afirma que a proibição presente na bula de Nicolau V de que não se podia andar às Índias Orientais sem a licença do monarca português tinha como objetivo garantir que Portugal conservasse suas conquistas e as expandisse sem qualquer obstáculo. No entanto, sublinha ele, os portugueses “perderam quase tudo, e cederam com tratados autênticos a seus adversários, os quais atualmente lhes possuem pacificamente, e conservam com força válida [...]”.¹⁴² Uma vez que holandeses, ingleses, dinamarqueses, franceses e espanhóis negociavam tranquilamente no Oriente, sem obstáculos impostos pelos portugueses, como se

¹³⁹ Giuseppe Sorge. La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la monarchia portoghese... Op.Cit., p.44-45.

¹⁴⁰ Giovanni Pizzorusso. Il Padroado régio portoghese nella dimensione globale ... Op. Cit., p.174-175.

¹⁴¹ Ignácio Ting Pong Lee. "La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato". In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 anni a servizio delle Missioni*. Freiburg: Herder, 1971, Vol.1, Tomo I – 1622-1700, p.430. Este autor afirma que a *Breve risposta [...]* de François Pallu foi concluída em meados de maio de 1679 conforme se deduz de uma carta deste religioso aos diretores do *Séminaire de Paris* de 24 de maio daquele ano.

¹⁴² Cf. capítulo 3 – “Delle proibizione d’andare all’Indie Orientali senza espresa licenza del Re di Portogallo”, fl.103v. Tradução livre. No original: “[...] il conservare a Portogallo le loro conquiste nell’Indie non ha più sussistenza, mentre l’hanno perdite quasi tutte, e cedute con trattati autentici a gl’avversari loro, quali adesso le possiedono pacificamente, e conservano con validissime forze [...]”.

nunca tivesse existido tal impedimento, afirma Pallu que parecia “coisa muito extravagante” que somente aos sumos pontífices se bradava para que tal proibição tivesse efeito. Concluía que uma vez que tal impedimento não tinha mais validade alguma, ele havia perdido força para ser utilizado como um argumento que legitimava o direito de padroado pretendido pela Coroa lusitana.¹⁴³

Com relação à bula de Leão X de 1514 que teria concedido aos reis portugueses a nomeação de todas as Igrejas e benefícios das Índias Orientais, François Pallu argumenta que pelo trecho conhecido do diploma esse direito não se estendia às terras sob domínio dos infiéis e que não havia qualquer indício de que tal indulto abrangia a nomeação dos bispos titulares. Porém, caso se estendesse, afirma que Portugal não poderia exercer esse direito para além das terras que se encontram efetivamente sob seu domínio.¹⁴⁴

Ao abordar mais diretamente o direito de padroado, François Pallu defende que as concessões feitas pelos Sumos Pontífices filmaos reis portugueses jamais tiveram como fundamento o ato de “se espoliar da própria autoridade” e que os Pontífices nunca abdicaram da condução do governo espiritual dando seguidas demonstrações disso ao longo dos séculos: tanto não permitiam que coisas importantes fossem decididas sem sua ordem como discutiam “coisas das mais graves” sem a participação ou mesmo a anuência de Portugal.¹⁴⁵

Os dois capítulos finais são dedicados a explicar as razões que justificavam a nomeação dos vigários apostólicos pela Santa Sé e o conseqüente estabelecimento de suas missões na China, Tonquim, Cochinchina, Sião, entre outros reinos. Dentre os três motivos principais identificados por François Pallu, o primeiro deles era permitir à Santa Sé “livrar-se da injusta servidão, na qual os portugueses com seu pretenso direito de padroado procuravam reduzi-la; e para manter ileso sua suprema autoridade recebida de Cristo com a obrigação de pastorear seu rebanho[...]”.¹⁴⁶ A disposição em demonstrar que não era intenção dos Pontífices impedir o trabalho evangelizador de missionários provenientes de outras nações que queriam se dedicar, assim como os portugueses, à evangelização; e o anseio em promover a formação

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Cf. capítulo 4 – “D’un indulto pontificio a favore delli Re di Portogallo per la nomina di tutti i benefici del’India Orientale si eretti come da erigirsi”, fl.249-251.

¹⁴⁵ Ao longo dos capítulos 6 (“Della possessione pretese dell’Iuspatronato que si attribisce al rè di Portogallo”) e 7 (“Si prosiegue l’istessa materia”) François Pallu relaciona uma série de episódios procurando demonstrar que a Santa Sé sempre preservou sua autoridade suprema sobre a condução da cristandade pelo mundo.

¹⁴⁶ Cf. capítulo 8 – “Delle ragioni, e motivi dell’institutione dei Vicari Apostolici della China”. Tradução livre. No original: “[...] che ciò fece per liberarsi dall’ingiusta servitù, nella quale i portoghesi col loro preteso Iuspatronato procuravano ridurla; e per mantenere ileso la Suprema sua autorità ricevita da Cristo con obbligo di pascere il sua gregge [...]”, .fl.122v.

e ordenação de sacerdotes nativos, considerados os instrumentos mais eficazes para a conversão dos povos, foram as duas outras razões apontadas pelo bispo de Heliópolis em seu escrito.¹⁴⁷

No último capítulo de sua *Breve risposta [...]*, François Pallu reconhece que a nomeação e envio dos vigários apostólicos deram lugar à forte oposição e seguidos protestos, citando como exemplo a reivindicação do embaixador espanhol como resposta à nomeação de um bispo francês para a Ilha Formosa. Porém, faz questão de enfatizar a posição assumida pela Santa Sé. Na ocasião, o argumento do Papa Clemente IX teria sido de que nenhum território para o qual tinham sido destinados vigários apostólicos encontrava-se, naquela altura, sob domínio dos monarcas espanhol e português. Pallu finaliza seu escrito elencando uma série de constituições apostólicas dos anos 1673 e 1674, muitas das quais mencionadas no capítulo anterior, quando o Papa Clemente X teria garantido a liberdade de atuação dos vigários apostólicos e procurado barrar principalmente a forte oposição que vinha sendo feita pelo regente português a essa nova dinâmica.¹⁴⁸

Vale sublinhar que, também aqui, a exemplo da carta escrita pela *Propaganda Fide* e encaminhada ao núncio Marcello Durazzo em março de 1677 mencionada no início deste capítulo, possuir o domínio temporal de determinado território aparece como condição primeira para que qualquer direito de Portugal tivesse a possibilidade de ser reconhecido. Em outro escrito de Pallu, intitulado *Considerazioni - Per difendere l'uso libero e indipendente della suprema potestà del Papa nelle Terre delle Indie, fuori del Dominio attuale dei Re di Spagna, e di Portogallo*, o bispo de Heliópolis reafirmava as prerrogativas inerentes à Santa Sé na expansão da cristandade e reforçava a plena liberdade dos pontífices de enviar seus ministros para os territórios não dominados pelos reis católicos. Na realidade, François Pallu defende que esse cuidado é intrínseco à “razão de estado” da Igreja, que tem no governo espiritual das almas, na propagação da Fé, e no estabelecimento da Igreja nas terras dos infieis seu mais alto fim. Sob esse prisma, os reinos onde a fé cristã era ausente ou estava ameaçada, os Pontífices não poderiam agir de outra forma. Por este motivo, julgava absurda a alegação de que os Papas, em suas concessões aos reis de Portugal e Espanha, teriam tirado de si e de seus sucessores um poder que é tão intrínseco à “razão de estado” da Igreja. Também aqui ele reconhece que algumas bulas outorgaram aos reis católicos o encargo de promover a fé e de enviar missionários idôneos para os territórios de suas conquistas. Mas os Papas, afirma

¹⁴⁷ Ibidem, fl.123-123v.

¹⁴⁸ Cf. capítulo 9 – “Della conferma e stabilimento della missione da medemii Vicari Apostolici della China”, fl.126v-132.

François Pallu, continuaram como detentores supremos do ofício de governar a expansão da fé pelo mundo.¹⁴⁹

A reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* realmente se deu no dia 3 de julho daquele ano, conforme explicitado na convocação feita pelo secretário Urbano Cerri. Dela participaram os cardeais Pietro Ottoboni, Paluzzo Altieri, Federico Colonna, Décio Azzolini, Girolamo Casanate, além do cardeal secretário da *Propaganda Fide*. No que concerne à problemática relativa às dioceses das Índias Orientais, os cardeais decidiram que as Bulas de suas fundações fossem localizadas e a eles entregues. Pretendiam com isso estudar os termos de suas criações para somente então ponderar acerca da alegada preeminência de Portugal sobre a nomeação de seus bispos. Decidiram também que todos os diplomas pontifícios publicados entre 1673 e 1674 em defesa da atuação dos vigários apostólicos mencionados na *Breve risposta* do Bispo de Heliópolis, François Pallu, fossem igualmente localizados. Uma vez que estes, conforme julgavam, não atentavam contra “as leis do reino de Portugal”, os cardeais estabeleceram que eles deveriam ser conjuntamente considerados em outra reunião da Congregação a fim de ser elaborado um “relato” sobre os mesmos. Muito provavelmente almejavam preparar um documento único que congregassem as justificativas e decisões que amparavam a instituição dos vigários apostólicos.

Aconselhavam ainda que nenhuma resposta imediata fosse dada à carta do príncipe regente. Porém, caso o Pontífice julgasse necessário demonstrar consideração ou apreço pelo príncipe regente D. Pedro, os cardeais recomendavam que fosse elaborado um texto genérico, afirmando que sua carta tinha sido lida não sem “admiração” e “comoção” pelo Pontífice, e que as circunstâncias e demandas nela constantes estavam sendo estudadas.

Por fim, pedia-se ao cardeal Girolamo Casanate para que concluísse com urgência a peça que estava preparando como uma sugestão de resposta ao príncipe regente para que, após a meticulosa consideração dos demais cardeais, o escrito seguisse com brevidade ao Sumo Pontífice e se desse início à redação do Breve que seria enviado a D. Pedro.¹⁵⁰

¹⁴⁹ “*Considerazioni - Per difendere l’uso libero e indipendente della suprema potestà del Papa nelle Terre delle Indie, fuori del Dominio attuale dei Re di Spagna, e di Portogallo*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.7 – Scritture intorno all’ erectione delle Chiese dell’Indie Orientali – Ius Pat. Portogalliae, respectivamente fls.359-366v. Giovanni Pizzorusso salienta que esse escrito de Pallu faz uma defesa da “razão de estado eclesiástica”, como possuidora de um fim “mais alto que as outras” por se referir justamente a um objetivo espiritual. Nessa condição, os papas não podiam abrir de recobrar o governo deste ofício primeiro que a eles essencialmente cabiam. Cf. Giovanni Pizzorusso. *Il Padroado regio portoghese nella dimensione globale ...* Op. Cit., p.175.

¹⁵⁰ Congregazione Particolare, 03 giugno 1679. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti della Congregazione Particolare (Acta CP), Vol.1B - Acta Cong. Particul. Super Rebus Sinarum et Indiarum Orient ab an 1677 ad an 1698, fl.81-82.

Dessa forma, vemos que nenhuma decisão final relativa aos principais pontos da argumentação portuguesa perante a Santa Sé foi efetivamente encaminhada nesse momento. A controvérsia em torno do provimento dos bispados da Índia mantinha-se viva e ratificava-se entre os cardeais o argumento de que a atuação dos vigários apostólicos não feria os direitos espirituais reivindicados pelo reino. Tais posicionamentos, no entanto, ainda não seriam oficialmente sustentados perante o príncipe regente de Portugal. A urgência requerida pelo Sumo Pontífice na elaboração de uma resposta à carta de D. Pedro foi, em alguma medida, refreada. Porém, nos parece evidente, a partir destes assentos, que os cardeais da *Propaganda Fide* procuravam conhecer profundamente todos os diplomas pontifícios e demais documentos direta ou indiretamente implicados no debate para somente então, de posse dos instrumentos que mais eficazmente amparassem suas concepções, a Santa Sé se manifestar oficialmente sobre os pontos centrais da controvérsia.

Não tardou para que o escrito elaborado pelo cardeal Girolamo Casanate ficasse pronto. A minuta de seu texto apresentava-se, conforme já pontuamos, como uma sugestão de resposta à carta que o príncipe regente D. Pedro tinha escrito ao Papa Inocêncio XI. Logo na abertura de suas considerações, o cardeal esclarece que uma vez que o Sumo Pontífice desejava responder “minuciosamente, e capítulo por capítulo” a carta do regente português, acreditava ele que “pudesse se conceber o Breve na seguinte forma”.¹⁵¹

Fazendo uma espécie de preâmbulo às reflexões que o guiariam a seguir, Girolamo Casanate reconhece as graças e indultos concedidos pelos Papas aos monarcas portugueses na época do avanço rumo às terras do Oriente como meio para levar a fé cristã aos “povos idólatras”. No entanto, uma vez constatado que tais vias tinham se tornado ineficientes, o cardeal afirmava que não haveria nenhum “título” – “ou de fundação, ou de indulto, ou de mérito, ou de dote, ou de conquista, ou de prescrição” – que pudesse impedir os Sumos Pontífices de cuidar de sua obrigação de dilatar a fé por todos os meios possíveis.¹⁵² Por sua vez, nessa situação, “os príncipes católicos”, movidos por interesses e razões temporais, tinham o dever de não colocar impedimento algum ao uso desse poder espiritual dos Papas.¹⁵³

¹⁵¹ “*Minuta fatta dal Sr. Cardinale Casanati*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.162. Tradução livre. No original: “Quando N.ro Sig.re stimasse bene, che si rispondesse diffusamente, e capo per capo alla lettera che il Principe di Portogallo ha scritto alla Santità Sua, crederei che potesse concepirsi il Breve nella seguente forma”.

¹⁵² *Ibidem*, fl.162v. Tradução livre. No original: “[...] non essendo titolo veruno ò di fondazione, ò d’indulto, ò di merito, ò di dote, ò di conquista, ò di prescrizione, quali tutti, quando anche vi fossero perdono la loro forza quando si tratta della propagazione della fede in paese d’Infedeli [...]”.

¹⁵³ *Ibidem*, fl.163.

A seguir, o cardeal Casanate passa a discorrer sobre todos os argumentos presentes na carta do príncipe regente, não escondendo uma certa indignação com algumas de suas considerações. Referindo-se aos religiosos jesuítas, observa que se eles respeitassem o fato de serem filhos de Santo Inácio, obedeceriam as ordens vindas da Santa Sé, da qual são “súditos”, e não permaneceriam nesta “contumácia não menos escandalosa, que temerária”. Já o príncipe D. Pedro, por sua vez, reconhecendo tal hierarquia, não deveria e nem podia “maravilhar-se (como disse em sua carta) dos modos que desejava Sua Santidade, obrigar-lhes com juramento à reconhecer a autoridade Apostólica”.¹⁵⁴ Giovanni Pizzorusso observa que logo após sua criação, em 1622, a *Propaganda Fide* enfrentou como primeiro grande obstáculo um sistema missionário sólido e fortemente alicerçado sobre a atividade das ordens religiosas. Dessa forma, ao procurar exercer sua jurisdição, a Congregação apostólica estaria se sobrepondo a uma realidade já existente, que a ela muito facilmente poderia se contrapor. O melhor exemplo dessa resistência reside justamente no posicionamento assumido pelos jesuítas, os quais não se submeteram à nascente instituição mediante a justificativa de terem recebido autorização pontifícia e as faculdades necessárias para exercer, de forma independente, o apostolado.¹⁵⁵ O mesmo autor acrescenta que a política da Santa Sé contra a resistência jesuíta parece ter se intensificado durante o Pontificado de Inocêncio XI culminando, em 10 de outubro de 1678, com a imposição de um juramento de fidelidade e obediência que eles deveriam prestar aos vigários apostólicos.¹⁵⁶ Vale lembrar que, como vimos anteriormente, este Breve, a esta altura, estava suspenso, tendo assim permanecido durante algum tempo.

Com relação à alegação – tão frequente nos escritos em defesa de Portugal – de que os papas concederam aos reis portugueses o privilégio de que para suas conquistas não poderiam se dirigir pessoa alguma sem sua licença, o cardeal Casanate demonstra estupefação com o fato de que o príncipe D. Pedro queria sobrepor esta prerrogativa também ao Sumo Pontífice, o “Pastor Universal” de Cristo para toda “a vastidão da terra”. Persuadir-se de que “seja lícito a um príncipe secular fazer-se árbitro de deixar pregar, ou não o Evangelho em lugares particularmente não seus” e de que o Sumo Pontífice tenha “as mãos atadas e a necessidade do Príncipe de Portugal para mandar os missionários apostólicos em uma parte do mundo”

¹⁵⁴ Ibidem, fl.164-164v. Tradução livre. No original: “[...] ne il Principe di Portogallo poteva, ò doveva in questa parte favorirli, ma rimetterli a questa Santa Sede, della quale, e non d'altri sono sudditi, e molto meno meravigliarsi (come dice nella sua lettera) dei modi, che voleva Sua Santità, tenere per obbligarli con giuramento à riconoscere l'autorità Apostolica [...]”.

¹⁵⁵ Giovanni Pizzorusso. “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e Universalismo Pontificio (XVII secolo)”. *Librosdelacorte.es*, Monográfico 1, ano 6, p.228-241.

¹⁵⁶ Ibidem.

estava, afirmava o cardeal, entre as coisas mais impróprias de serem ditas pelos príncipes católicos e mais injuriosas contra a Santa Sé.¹⁵⁷

Acerca da acusação feita à *Propaganda Fide* de que tudo aquilo que vinha sendo feito no campo missionário era obra estritamente sua, sem contar com a participação ou mesmo anuência do Pontífice, o cardeal Girolamo Casanate rotula tal juízo de minimamente ingênuo, além de ofensivo. Demonstraria desconhecimento de que os papas sempre se serviram das Congregações apostólicas para obter conselhos ou para ter algum alívio em relação ao peso de ser o responsável supremo “de tão vasto e dilatado exercício”. Tal posicionamento seria equivalente a intitular o Papa de “negligente Pastor” e os cardeais da *Propaganda Fide* de “enganadores, e traidores de seu líder”. O cardeal Casanate parece não ter hesitado, ao fim, em deixar à vista seu juízo sobre este entendimento de D. Pedro: é “muito estranho que o Príncipe se possa deixar enganar por quem lhe dá a entender que a Congregação de Propaganda Fide executa aquela injustiça, que enquanto tal se crê que venha a ser detestada também por Sua Santidade [...]”.¹⁵⁸ Ao fim e ao cabo, acreditava que se convencer da prática de tamanha injúria supostamente cometida pela Congregação era a justificativa perfeita para que o príncipe português se escusasse de obedecer as ordens do Sumo Pontífice com o pretexto de que elas não emanavam de sua autoridade.

O cardeal compara a situação da cristandade nas Índias Ocidentais e Orientais enfatizando que, quanto àquelas, os privilégios concedidos aos reis de Castela e de Portugal não tinham sido retirados. Todavia, Casanate alega não ser possível seguir a mesma conduta com as Índias Orientais, onde a conversão dos nativos era “vaga, e flutuante”, e estava “caminhando muito evidentemente à ruína”. Com este cenário, defende o cardeal que o papa deveria primeiro procurar meios de promover a dilatação da fé no Oriente para depois considerar a possibilidade de conceder graças e privilégios aos “Príncipes cooperadores da pregação do Evangelho”.¹⁵⁹

Particularizando o caso da Diocese de Macau, o cardeal Casanate salienta que toda a China e outros reinos vizinhos faziam parte daquele bispado e que o príncipe de Portugal não

¹⁵⁷ “*Minuta fatta dal Sr. Cardinale Casanatti*”. Op. Cit., fl.164v-165. Tradução livre. No original: “Ma qual cosa più impropria si può dire da Prencipe cattolici, ò più ingiuriosa verso la Fede de Christo, quanto persuadersi che sia lecito à un Prencipe Secolare farsi arbitro di lasciare predicare, ò no l’Evangelo in Luoghi particolarmente non suoi [...]”, “e che il Vicario di Christo, che è Pastore universale per tutta l’ampiezza della terra, tenga le mani legate et abbia necessità del Prencipe di Portogallo per mandare i missionari apostolici in una parte del mondo, nella quale la Corona di Portogallo ha un dominio tanto ristretto [...]”.

¹⁵⁸ Ibidem, fl.166. Tradução livre. No original: “[...] molto strano che si possa lasciar ingannare il Prencipe da chi gli dà ad intendere che la Congregazione di Propaganda Fede eseguisca quella pretesa ingiustizia, che come tale si crede venga anche detestata da S.S. [...]”.

¹⁵⁹ Ibidem, fl.167-167v.

foi capaz de ocupá-lo, ficando restrito àquela cidade. Neste caso, a Santa Sé deveria cuidar para que a fé se propagasse por outras vias, destinando vigários e missionários apostólicos para aquela região e erigindo novos Bispados, sem qualquer dependência do Bispo de Macau e de seus vigários e administradores. Tentar impedir a Santa Sé de exercer este seu ministério seria “isso sim, e não aquilo que disse o príncipe de Portugal, um caso raro, sem precedentes, do qual os séculos passados não nos deixaram um exemplo similar”.¹⁶⁰ Conjecturando que possivelmente D. Pedro não se convenceria com os argumentos por ele expostos e que seu embaixador, por conseguinte, seria “obrigado a replicar muitas vezes, até que ficassem satisfeitas as Suas instâncias”, o cardeal Casanate conclamava o Sumo Pontífice a resistir às constantes súplicas com “maior força”, sempre amparado pela justiça e lucidez da causa que defendia.¹⁶¹

Sobre este minucioso parecer do cardeal Casanate foram tecidas considerações de outros três cardeais da *Propaganda Fide*. Tendo em vista o escopo da minuta, deixá-la bem justificada e sem muita margem para contestações foram parâmetros que guiaram as considerações feitas pelos cardeais. Afirmando ter lido a escritura do cardeal Casanate três vezes e considerando-a “doutíssima” e “santíssima”, sem a necessidade de fazer qualquer correção ao texto, o cardeal Pietro Ottoboni pede para ter consigo uma cópia da mesma e para que outra ficasse perpetuamente guardada no arquivo da Sagrada Congregação *De Propaganda Fide*. Faz apenas uma sugestão ao texto de Casanate: se não seria frutífero fazer menção a uma bula do Papa Urbano VIII, de 22 de fevereiro de 1633, na qual o pontífice teria atendido às súplicas feitas pelo rei Filipe IV, através de um decreto, para que fossem modificadas uma série de práticas relativas à propagação da fé. Para o cardeal Ottoboni, tal exemplo demonstraria que a única preocupação dos papas era promover a expansão da cristandade, adotando até mesmo as sugestões feitas pelo príncipe católico em prol de seu objetivo único. Esse episódio, segundo Pietro Ottoboni, poderia convencer o príncipe D. Pedro e seus ministros de que as atitudes da Santa Sé eram sempre e unicamente guiadas por esse objetivo.¹⁶²

Já o cardeal Décio Azzolini, após igualmente elogiar o parecer do cardeal Casanate, mostrou-se preocupado com a sugestão feita pelo cardeal Pietro Ottoboni. Para ele, era preciso

¹⁶⁰ Ibidem, fl.169-169v. Tradução livre. No original: “[...] questi sì, e non quello che dice il Prencipe di Portogallo, un caso raro, et non mai udito, del quale i secoli passati non ci hanno lasciato un simil’eseempio [...]”.

¹⁶¹ Ibidem, fl.170.

¹⁶² “*Risposta del S. Card. Ottoboni al S. Card.le Casanatta. 8 lug. 1679*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.174.

ser cuidadoso ao se decidir incluir na escritura o exemplo da bula do Papa Urbano VIII de 1633, para que o argumento não fosse “retorcido contra nós dizendo que o Papa não fez outra coisa que aquilo que o rei lhe pediu [...]”.¹⁶³ Seu receio era o de dar ênfase a um episódio que poderia ser interpretado, aos olhos do regente D. Pedro, como uma situação na qual o Pontífice estaria tão somente acatando as recomendações feitas pelo rei espanhol, demonstrando-o como subserviente ao monarca. Pelo contrário, o cardeal Azzolini questiona se não seria mais oportuno reforçar que o Papa Inocêncio XI não estava fazendo nada que não tenha sido praticado por seus antecessores no cuidado com a propagação da Fé e que, sendo esta a conduta de muitos anos, “parece muito estranho” que o monarca queira contestá-lo.¹⁶⁴

Julgando o parecer do cardeal Casanate muito extenso para ser disposto como um Breve, o cardeal Azzolini recomendou que o texto fosse enviado, no formato atual, ao núncio apostólico Marcello Durazzo e ao embaixador D. Luís de Sousa com a advertência, no caso deste, de que o Sumo Pontífice não desejava ser contestado, discutir ou ter que dar satisfações sobre aquilo que “lhe impôs Deus, que é a obrigação de propagar, e conservar a fé, com os meios mais oportunos”.¹⁶⁵

Enfatizando que o parecer do cardeal Casanate era uma das mais belas escrituras que já tinha lido, o cardeal Federico Colonna concordou com o cardeal Décio Azzolini no que se referia à inserção na escritura do episódio das súplicas de Filipe IV e da Bula de Urbano VIII. Segundo ele, esse exemplo poderia dar a entender que o Sumo Pontífice decidiu dispor sobre as matérias espirituais relativas às Índias Orientais somente quando foi procurado pelo “possuidor temporal” daquelas terras.¹⁶⁶ O cardeal também concordou com as vias de encaminhamento da minuta redigida pelo cardeal Casanati, com as cópias sendo enviadas ao núncio Marcello Durazzo e ao embaixador D. Luís de Sousa, reforçando que a via deste deveria seguir com as declarações propostas pelo cardeal Azzolini: Inocêncio XI não queria mais ser contestado por aquilo que soberanamente lhe cabia. Por fim, Federico Colonna não

¹⁶³ “Risposta del Sig.re Card.le Azzolin al Sr. Card.le Casanatti. Li 9 lug.o 1679”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.172v. Tradução livre. No original: “[...] di farlo in modo che non possa esser ritorto l’argomento contro noi con dire che il Papa no fece altro che quello che il Rè gli chiese [...]”.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Ibidem, fl.172. Tradução livre. No original: “mi piacerebbe ancora che si desse, in risposta all’Ambas.re, con dichiarazione però che N’ro Sig.re non vuole ammetter cotestazione, nè disputi, nè render conto ad altri di quel che indispensabilmente gli ha importato Dio, ch’è l’obbligo di propagar, e conservar la fede, co’i mezzi più opportuni [...]”.

¹⁶⁶ “Risposta di S. Card.le Colonna al S. Card.le Casanatti. 10 luglio 1679”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.6 – Indien Orientali e Ius Patronato di Portogallo, 1676, fl.175.

se mostrou favorável à sugestão de deixar explícito na escritura que o Papa não estava criando novidade alguma mas sim somente dando continuidade ao que já havia sido feito por seus antecessores. Sobre este ponto, advertiu que os atuais interlocutores da Santa Sé já teriam uma resposta pronta: “que a novidade da Missão dos Pagãos foi feita no tempo em que Portugal não era ouvido por esta Santa Sé, porém agora que as coisas mudaram, também deve mudar-se o realizado naquele tempo”.¹⁶⁷ O cardeal Colonna termina suas considerações fazendo pequenas sugestões ao texto do cardeal Casanate, limitando-se a recomendar a substituição de algumas palavras e o acréscimo de poucas expressões.

Embora todas estas reflexões tenham sido elaboradas poucos dias após a realização da reunião da *Congregação Particular* – esta se deu no dia 3 de julho e os pareceres dos cardeais datam respectivamente de 8, 9 e 10 do mesmo mês – a comunicação ao príncipe D. Pedro dos juízos elaborados acerca de sua carta ainda tardaria a ser feita. A agilidade dos cardeais pode ser reflexo, em parte, da pressão exercida pelo embaixador português. Poucos dias após a reunião da *Congregação Particular*, D. Luís de Sousa comunicava ao secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda que nela “não se tomou resolução alguma” entre os cardeais, os quais tinham decidido apenas que a carta do príncipe D. Pedro deveria ser respondida justificando “o que em Roma se obrava e o intento com que a Santa Sé o fizera”. Diante desse desdobramento o embaixador informava que havia feito um novo memorial ao Papa, queixando-se de que “um requerimento tão antigo e justificado ficasse ainda suspenso, e pedindo instantaneamente se resolvesse logo.”¹⁶⁸ Ciente de que também este seria enviado ao juízo da *Propaganda Fide*, D. Luís de Sousa reforçava que quando a nova reunião da *Congregação Particular* fosse marcada, ele tomaria as medidas necessárias visando que a matéria fosse encaminhada de modo favorável a Portugal. Passados alguns meses, em dezembro de 1679, o embaixador avisava que tinha entregue outro memorial a Inocêncio XI, movido principalmente por informações que circulavam na Cúria Romana de que missionários franceses estariam pressionando a *Propaganda Fide* para que fossem expedidos decretos contra os padres da Companhia.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Ibidem, fl.175. Tradução livre. No original: “che la novità della Missione de’ Paganì fù fatta in tempo che il Portogallo non era ascoltato da questa S. Sede, e però ora che Le cose sono mutate, deve anche mutarsi L’operato d’allora”.

¹⁶⁸ “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 8 de julho de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.253.

¹⁶⁹ “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 23 de dezembro de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.355. Poucos dias antes desse comunicado, D. Luís de Sousa relatava que a *Propaganda Fide* novamente tinha tentado “tomar novas resoluções” contra os padres da Companhia atuantes na Índia mas que diante da imediata contestação que ele teria feito ao Sumo Pontífice tais resoluções

Muito provavelmente este novo memorial do embaixador português é o que encontra-se referenciado dentre os papéis que foram considerados em uma nova reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* realizada no dia 9 de janeiro de 1680. Nesta ocasião, os cardeais discutiram dois relatos elaborados pelo secretário da *Propaganda Fide*. O primeiro deles sobre um escrito do bispo de Heliópolis, François Pallu, acerca das dificuldades enfrentadas pelos vigários apostólicos do Tonquim, Cochinchina e Sião em função da forte oposição a eles feita pelos missionários da Companhia de Jesus. O segundo, sobre um novo memorial de D. Luís de Sousa apresentado à Congregação.

No tocante à relação de François Pallu, o religioso alegava, dentre outras coisas, que o maior “temor” do Padre Geral da Companhia em seguir as diretrizes emanadas da Santa Sé relativamente à atuação dos vigários apostólicos estava na pretensão dos portugueses em relação aos territórios a estes destinados, atribuindo “ao seu sereníssimo príncipe o título de legado apostólico, e de príncipe universal de todas as Igrejas do Oriente”.¹⁷⁰ Diante disso, o bispo de Heliópolis suplicava ao Papa que declarasse legalmente, “também em forma de constituição, se si pudesse, não ser o rei de Portugal legado, nem delegado, nem possuidor de direito algum à nomeação de bispos administradores, ou outros simples missionários, mandados nos lugares não sujeitos ao seu atual domínio, e que nem menos as Bulas, Constituições, e outras cartas apostólicas espedidas, e por expedir-se a favor dos vigários apostólicos, para os referidos lugares devam para ser válidas passar pela Chancelaria de Portugal, ou serem revistas, ou reconhecidas pelo Vice-rei de Goa nas Índias, ou mesmo pelo Arcebispo daquela cidade, ou por qualquer outro ordinário [...]”.¹⁷¹

Por sua vez, não há muita novidade com relação ao relato que o secretário fez acerca do novo memorial apresentado por D. Luís de Sousa. Mais uma vez o embaixador defendia que em função de concessões apostólicas feitas anteriormente, a apresentação dos bispos às

mantinham-se suspensas. Cf. “*Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado*”, 09 de dezembro de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.350-351.

¹⁷⁰ Congregazione Particolare, Die 09 gennaio 1680. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitania, códice 46 – XI – 02, fl.120v-121. Tradução livre. No original: “[...] per le pretensioni, che hanno i portoghesi sopra i luoghi commessi a Vicari Apostolici con arrogare al loro serenissimo Principe i titolo di legato Apostolico, e di Principe Universale de tutte le Chiese d’Oriente [...]”. Participaram desta reunião os cardeais Pietro Ottoboni, Paluzzo Altieri, Federico Colonna, Décio Azzolini, Girolamo Casanate, além do secretário da *Propaganda Fide*.

¹⁷¹ Ibidem, fl.121-121v. Tradução livre. No original: “[...] a voler dichiarare autenticamente, anche in forma di costituzione, se si potesse, non essere gli Re di Portogallo Legati, ne delegati, né avere dritto nessuno alla nomina de Vescovi Amministratori, o altri semplici missionari, mandati né luoghi non sottoposti al loro attuale dominio, e che ne meno le Bolle, costituzioni, et altre lettere apostoliche spedite, e da spedirsi a favore de Vicari Apostolici, per i suddetti luoghi debbano per esser valide passare per la Cancellaria di Portogallo, o esser riviste, o riconosciute dal Vice Re di Goa nell’Indie, o vero dall’Arcivescovo di quella Città, o da qualsivoglia altro ordinano [...]”.

dioceses das Índias Orientais pertencia ao rei de Portugal e que os vigários apostólicos enviados para aqueles territórios intentavam prejudicar o direito de padroado do reino ao pretenderem que seus vassallos, e particularmente os missionários jesuítas, “lhes obedecessem e reconhecessem como legítimos ordinários daquelas Igrejas”, “das quais os reis de Portugal sempre tiveram o Padroado”.¹⁷² Enfatizando no decorrer do memorial os danos causados pelos vigários apostólicos aos direitos de Portugal, D. Luís de Sousa argumentava que estas questões já estavam pendentes há mais de dez anos e que fazia alguns meses que ele havia apresentado “as Razões” daquela Coroa como resposta a todas as dúvidas que poderiam aparecer sobre esta matéria. O embaixador português suplicava ao Papa que desse uma resolução para a presente contenda e que enquanto ela perdurasse não fossem criadas novas prerrogativas ao vigários apostólicos das Índias Orientais.¹⁷³

Com relação à oposição dos missionários jesuítas aos vigários apostólicos nos territórios do Sião, Tonquim e Cochinchina, os cardeais decidiram que o melhor seria extrair dos decretos e bulas relativos à Companhia de Jesus todas as resoluções acerca da obediência e das faculdades daqueles padres. Examinadas e aprovadas tais disposições em uma *Congregação Particular*, os cardeais então pediram ao Papa para que ele as encaminhasse ao Geral da Companhia com a advertência de que caso tais determinações não fossem observadas por seus missionários, seria publicada a Bula sobre esta matéria e, por fim, não sendo ela suficiente para “exigir a devida obediência”, seriam os jesuítas considerados “inabilitados àquelas missões”.¹⁷⁴ Quanto ao novo memorial do embaixador português, os cardeais alegavam que seu conteúdo foi várias vezes examinado e que se decidiu “aquilo que era de justiça”: que as decisões de Inocêncio XI para a evangelização da Índia seguem o que já havia sido feito outras vezes, bem como aquilo que o Pontífice julgava ser necessário “ao serviço de Deus, e benefício daquelas almas”.¹⁷⁵

Sem se posicionar oficialmente sobre as reivindicações e justificativas portuguesas expressas na carta do príncipe regente e nos seguidos memoriais de seu embaixador – embora, internamente, estes escritos foram cuidadosamente considerados pelos cardeais da *Propaganda Fide* – a Santa Sé mantinha-se irredutível no tocante às diretrizes que vinha seguindo em sua política evangelizadora. Cerca de dez dias após a reunião desta *Congregação*

¹⁷² Ibidem, fl.124-125v. Tradução livre. No original: “[...]“pretendendo i vicari apostolici che i vassalli di quella conquista, specialmente i Religiosi Gesuiti, che ci stanno, l’ubbidiscano e li riconoscano come legittimi ordinari di quelle chiese consistente nello Stato distretto, di cui i Re di Portogallo ebbero sempre il Padronato [...]”.

¹⁷³ Ibidem, fl.126v-127.

¹⁷⁴ Ibidem, fl.127v.

¹⁷⁵ Ibidem.

Particular para os negócios das Índias e China, D. Luís de Sousa escrevia ao secretário Francisco Correia de Lacerda comunicando que seu memorial tinha sido considerado pelos cardeais mas que prevalecera, por maioria dos votos, a decisão de proceder contra os missionários jesuítas, embora com menos “aspereza” do que antes se intentava. É provável que esta visão do embaixador reflita o fato de que a Bula inicialmente projetada contra os missionários jesuítas ainda permanecia, ao que parece, em suspenso. Todavia, muito brevemente tal situação seria modificada. Em 29 de janeiro de 1680, o breve *Cum haec Sancta Sedes*, que impunha o juramento de obediência dos missionários e demais prelados aos vigários apostólicos nos territórios a eles confiados, seria oficialmente publicado.¹⁷⁶

Nos meses seguintes, em três outras cartas, D. Luís de Sousa relatou que havia estado em audiência com o Papa, ocasiões em que aproveitou para demonstrar sua insatisfação ao Pontífice com a ausência de resposta à carta do príncipe D. Pedro escrita em abril do ano anterior. Em uma destas situações, em 17 de fevereiro de 1680, Inocêncio XI teria lhe afiançado que a resposta da Cúria Romana logo seria enviada a Lisboa, solicitando que o embaixador português conversasse com o secretário da *Propaganda Fide*, recomendando que o mesmo procurasse o Sumo Pontífice para tratar do assunto.¹⁷⁷ E, de fato, parece que esta era realmente sua intenção. Numa carta escrita ao núncio Marcello Durazzo em 28 de abril daquele ano, o cardeal secretário Alderano Cybo mencionava acreditar que “o Breve a ser entregue a S. A.” sobre as missões das Índias e a oposição que em Portugal se fazia “às razões da Santa Sé”, assim como “a copiosa Instrução” enviada junto com aquele já estavam aos seus cuidados em Lisboa. Com a entrega deste Breve, o cardeal Cybo esperava que “finalmente” o príncipe D. Pedro cederia “à força da verdade” e prontamente se conformaria “com as justas determinações de Sua Santidade”.¹⁷⁸ A esta correspondência, o núncio Marcello Durazzo informava que já havia recebido o Breve em resposta à carta do rei “escrita há muitos meses sobre o negócio dos bispos missionários da China”, e que o entregaria ao príncipe regente em

¹⁷⁶ António Manuel Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*, Op.Cit., p.70.

¹⁷⁷ As cartas acima mencionadas, todas endereçadas ao secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda, datam respectivamente de 17 de fevereiro, 02 de março e 16 de março de 1680. Cf. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.394, p.396 e p.435.

¹⁷⁸ “*Al medesimo in foglio*”, 28 de abril de 1680. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 158 - Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 24 settembre 1676 a tutto il 1681. Monsr. Durazzo, fl.163-163v. Tradução livre. No original: “Avrà già ricevuto il Breve da rendersi à S. A. su questa materia, e la copiosa Istruzione, che unitamente le trasmessi due ordinari sono. E da sperarsi, che l’A. S. sia finalmente per cedere alla forza del vero, e per rassegnarsi prontamente alle giuste determinazione di Sua Santità”. Na mesma carta, o cardeal secretário Cybo dizia encaminhar ao núncio uma escritura sobre as missões das Índias para auxiliá-lo na tarefa de dissuadir o regente português em persistir se opondo às “razões” da Santa Sé. Uma nota, na margem deste documento, informa que a escritura em questão foi feita pelo Monsenhor Agostino Favoriti e que dela não restou nenhuma cópia.

algum dia “desta semana”.¹⁷⁹ O que, de fato, ocorreu apenas dois dias após a redação desta sua carta ao cardeal Cybo. Muito provavelmente, o breve que seria entregue ao príncipe regente tratava-se da resposta cuidadosamente elaborada pelo cardeal Girolamo Casanate e comentada pelos outros cardeais em julho do ano anterior, conforme vimos acima. Em nova correspondência ao cardeal Cybo, Marcello Durazzo informava que o Breve em questão, datado de 30 de março de 1680, tinha sido entregue ao príncipe regente no último dia 15 de maio, numa audiência em que aproveitou para defender a instituição dos vigários apostólicos procurando demonstrar que o recurso ao envio destes religiosos não teve início apenas após a aclamação de D. João IV, conforme D. Luís de Sousa teria alegado em um de seus escritos entregue à *Propaganda Fide*. Acrescentou ainda que eles não feriam as prerrogativas de Portugal e que Inocêncio XI estaria mesmo disposto a aumentá-las, desde que elas não prejudicassem “o serviço de Deus, e o livre exercício da jurisdição da Sé Apostólica”. O núncio frisou ainda que desde o início deste encontro com o príncipe regente, ele demonstrou “seríssima atenção” ao que era dito, declarando ao fim que o Breve seria cuidadosamente considerado e que o núncio seria oportunamente informado sobre aquilo que viesse a ocorrer para poder comunicar o Sumo Pontífice.¹⁸⁰

Conforme era esperado, o conteúdo do Breve desagradou profundamente o príncipe D. Pedro. O núncio Marcello Durazzo relatou ao cardeal secretário Alderano Cybo em carta datada de 1 de julho de 1680 que havia sido chamado ao Palácio real com a informação que o regente desejava “conferir um negócio”. Lá chegando, aguardavam-no em uma sala o Visconde de Ponte de Lima, conselheiro de Estado, o secretário de Estado e o Duque de Cadaval, D. Nuno Álvares Pereira de Melo. Este, de posse do Breve em resposta à carta do príncipe regente e dando a entender que seguia as orientações de D. Pedro, interpelou Marcello Durazzo, solicitando que ele se pronunciasse, uma vez que o referido diploma pontifício mencionava que o núncio poderia melhor discorrer sobre a matéria em questão.¹⁸¹

¹⁷⁹ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’Col.mo*”, Lisboa, 13 de maio de 1680. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 36 - “1680. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo” (Lettere originale del nunzio alla Segretaria, dal 01 gennaio 1680 al 30 dicembre 1680), fl.163-163v. Para o núncio Durazzo, nem D. Pedro nem os ministros com os quais ele trataria este assunto pareciam dispostos a persuadir-se das resoluções tomadas pela Santa Sé. Diante disso, e uma vez que o Sumo Pontífice não dependia de Portugal para executar suas decisões, o núncio aconselhava que o melhor a ser feito por ele seria não entrar em discussões sobre esta matéria, respondendo-lhes “com palavras gerais” e demonstrando que a Santa Sé não via razões para queixas.

¹⁸⁰ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’Col.mo*”, Lisboa, 20 de maio de 1680. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 36 - “1680. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo” (Lettere originale del nunzio alla Segretaria, dal 01 gennaio 1680 al 30 dicembre 1680), fl.173-174.

¹⁸¹ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’Col.mo*”, Lisboa, 01 de julho de 1680. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 36 - “1680. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo” (Lettere originale del nunzio alla Segretaria, dal 01 gennaio 1680 al 30 dicembre 1680), fl.226.

Rememorando o direito da Santa Sé em utilizar os meios que julgasse conveniente para expandir a cristandade e converter os infiéis, o nuncio Durazzo relata ter defendido o envio dos vigários apostólicos passando, em seguida, a elencar as razões pelas quais o Sumo Pontífice julgava que a atuação destes religiosos não feria o direito de padroado de Portugal. Neste esforço, contou que foi interrompido várias vezes pelos ministros ali presentes os quais, contradizendo-o, alegavam que se a intenção da Santa Sé não era prejudicar o padroado régio, o Papa já teria confirmado e instituído os bispos nomeados por Portugal para as dioceses da Índia. Ao que Marcello Durazzo teria respondido que a Santa Sé não se negava a confirmar os indicados pelos verdadeiros Padroeiros para as Igrejas desde que eles realmente tivessem condição de exercer o seu poder sobre as respectivas dioceses. A contestação de lado a lado prosseguiu. Os ministros de D. Pedro procuraram defender que os bispos portugueses seriam bem recebidos em suas dioceses e que não teriam dificuldades em exercer seu apostolado: Macau era uma cidade “tão católica como Lisboa”; o rei de Cochim, “como amigo dos portugueses, receberia com festa o bispo, que ali fosse residir”; e na Serra do Malabar as dificuldades também não existiriam “porque eram muitos os lugares habitados somente por católicos”.¹⁸² Talvez sem saber como contestar os ministros portugueses, o nuncio se esquivou alegando que não conhecia a situação particular de cada uma destas regiões e que já havia apresentado a doutrina pela qual Portugal não podia se queixar se a Santa Sé, “a quem tocava julgar estas coisas”, não havia considerado oportuna a confirmação dos bispos nomeados pelo reino.¹⁸³

Terminadas as réplicas feitas pelos dois lados, os ministros portugueses, em tom de protesto, teriam afirmado que todas as suas alegações eram notórias e que o nuncio deveria apresentá-las ao Sumo Pontífice. O Duque de Cadaval teria ido mais além: prometia que se o Papa confirmasse os bispos portugueses nomeados para as dioceses das Índias, os vigários apostólicos não mais enfrentariam dificuldades, acrescentando que o próprio príncipe regente concorreria para que eles alcançassem os lugares que lhes tinham sido destinados pelo Sumo Pontífice. Em seu relato ao cardeal secretário Cybo, Marcello Durazzo demonstrava ter sido impassível em sua resposta:

¹⁸² *Ibidem*, fl.126v-127. Tradução livre. No original: “[...] in Macao potevano risiedere i Vescovi perché era città così cattolica come Lisbona, e tanto ampia che era emporio della Cina, e Giappone, che in Cochim il Re dello stesso Cochino come amico de Portoghesi riceverebbe con festa il Vescovo, che colà fosse à risiedere, e che nella Serra di Malabari parimente non aveva difficoltà veruna a risiedervi il Vescovo, perché ivi[?] erano molti luoghi abitati da soli cattolici”.

¹⁸³ *Ibidem*, fl.227v.

“Respondi [...] que eu, e que em minha mão não estava fazer suspender a resolução, nem aceitar a vantagem, que o Duque de Cadaval propunha, porque a incumbência a mim dada tinha sido somente de fazer conhecer a S. A. que não havia razão de querelar-se tão asperamente como tinha feito na sua carta para missão às Índias de vigários apostólicos”.

A “conclusão”, termina o núncio, era que os ministros portugueses não tinham sido convencidos, que muito provavelmente jamais o seriam, e que possivelmente pediriam um “novo Congresso”.¹⁸⁴

Antes de finalizar sua carta, Marcello Durazzo advertia que “o sentimento” que os portugueses têm nessa matéria “é algo sem comparação”. Importância, que as palavras finais do Duque de Cadaval, não deixavam esconder. D. Nuno Álvares Pereira sublinhou que tinha feito todo o possível para se esquivar de participar daquele encontro pois “reconhecia não poder falar desta matéria sem raiva, mas que S. A. o tinha mandado, porque sabia, que na sua pessoa mandava a própria raiva [...]”.¹⁸⁵

Com a entrega do Breve ao príncipe D. Pedro e a sustentação feita pelo núncio Marcello Durazzo perante os ministros portugueses de seus principais termos, a Santa Sé demarcava oficialmente sua posição em relação aos dois pontos da controvérsia centrais para Portugal: a continuidade do envio de vigários apostólicos para os territórios que julgasse necessário e a não confirmação dos bispos indicados para as dioceses da Índia em que Portugal não possuísse o domínio temporal efetivo. Ambas as resoluções, como sabemos, eram contrárias às expectativas e reivindicações sustentadas pelo reino na Cúria Romana. Trata-se, em outras palavras, da afirmação, agora pública e oficial, de que o direito de padroado de Portugal tinha validade apenas sobre os territórios em que a Coroa lusitana estava presente e tinha, de fato, conquistado. Em certa medida, este momento finaliza um período de quase quatro anos, durante os quais D. Luís de Sousa sistematicamente procurou resguardar os interesses missionários de Portugal frente à nova política missionária da Santa Sé, cobrando desta, e de seus ministros, as razões pelas quais não reconhecia (ou respeitava) o direito de padroado português com as prerrogativas defendidas pelo reino.

¹⁸⁴ Ibidem, fl.227v-228. Tradução livre. No original: “Ho risposto [...] che io, e che in mia mano non stava di fare sospendere la risoluzione, ne accettare il partito, che il Duca di Cadaval proponeva, perché l’incombenza datami era stata solamente di fare conoscere a S. A. che non aveva ragione di querelarsi così aspramente come aveva fatto nella sua lettera per la missione all’Indie de Vicari Apostolici”.

¹⁸⁵ Ibidem, fl.228. Tradução livre. No original: “[...] il Duca di Cadaval diceva espressamente, che lui s’è scusato quanto ha potuto per non venire a questo Congresso, perché conosce di non potere parlare di questa materia senza rabbia, ma che S. A. gliel’aveva mandato, perché conosceva, che nella sua persona mandava la propria rabbia di S. A.”.

As deliberações emanadas de uma reunião da *Congregação particular para os negócios das Índias e China* ocorrida em setembro deste mesmo ano de 1680 corroboraram o posicionamento recentemente assumido pela Santa Sé. Nesta reunião, os cardeais se propuseram a discutir três pontos: a defesa por parte de Portugal de que todas as Igrejas das Índias Orientais pertenciam ao padroado régio da Coroa lusitana; o prejuízo que a nomeação de vigários apostólicos estrangeiros (“que não são de nação portuguesa”) e a imposição do juramento de obediência exigido dos “vassallos da Coroa, e especialmente dos religiosos jesuítas”, traziam para Portugal; e as ofensas que a instituição dos vigários apostólicos impunha à autoridade do Arcebispo de Goa e aos seus enviados.¹⁸⁶ Quanto a estes pontos, os cardeais da *Propaganda Fide* argumentaram que os vigários apostólicos não feriam os direitos de Portugal pois eles não possuíam jurisdição ordinária sobre os territórios a eles designados, além destes, por sua vez, não serem espaços efetivamente dominados pela Coroa portuguesa. Dessa forma, sua atuação não poderia ofender a jurisdição do arcebispo de Goa, uma vez que eles só estavam sendo designados para lugares onde a jurisdição ordinária deste prelado não se fazia presente. Assim, na perspectiva da Santa Sé, nos territórios sobre os quais não se verificava a presença dos “mecanismos formais de controle político” da monarquia portuguesa – ou seja, na extensão do “império informal dos portugueses” se quisermos resgatar o objeto de estudo que deu origem a um dos mais recentes trabalhos do historiador António Manuel Hespanha¹⁸⁷ – as prerrogativas espirituais asseguradas pelo padroado e, por conseguinte, a jurisdição ordinária do Arcebispo de Goa, não se faziam presentes. Perspectiva diametralmente oposta, como temos visto, a da Coroa portuguesa que, amparando-se nas concessões de alguns diplomas apostólicos, defendia que seu padroado se estendia por todos os territórios de suas ‘conquistas’, vastidão esta formalmente reconhecida no passado pela Sé Apostólica.

Por fim, sobre o juramento de obediência devido aos vigários apostólicos desde janeiro daquele ano, os cardeais da *Propaganda Fide*, na mesma reunião, buscaram, num esforço de justificá-lo, esvaziar sua motivação das reais controvérsias políticas que o animaram. Segundo

¹⁸⁶ “Die 9 setembris 1680” [“Decreto emanato sopra le ragioni dedotte nel 1680 per parte della Corona di Portogallo, e sopra la risposta data alle medesima, nel quale in ordine al Juspatronato delle Chiese si risolve, che per parte della Corona si dia costato di esse, e si dichiara, che pela Miss.e de Vicari Ap. non costa d’alcun pregiudizio alla Corona, né d’alcun aggravio all’Arcivescovo di Goa, e suoi Ministri”]. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Miscellanea 58, fl.197-197v.

¹⁸⁷ António Manuel Hespanha. *Filhos da Terra*. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa. Lisboa: Tinta-da-China, 2019. O próprio autor pondera como esse objeto inicial de estudo – o “império informal dos portugueses” – foi progressivamente se dissolvendo na medida em que estas comunidades onde o poder político lusitano se encontrava, em distintos graus, ausente, foi sendo percebida como “uma constelação solta de grupos bastante autónomos e diversos entre si, que nós, por hábitos mentais, identificávamos como portugueses”. Conferir a obra em questão, p.16.

eles, o juramento de obediência aos vigários apostólicos era tão somente o reconhecimento de que aqueles preladados eram emissários diretos da Santa Sé, sendo que a demonstração de submissão a esta em nada ofendia os direitos de padroado de Portugal. Era apenas um ato que lembrava aos missionários a verdadeira finalidade de seu ministério, convocando-os a eximir-se de tomar partido em questões políticas.¹⁸⁸

Como vemos, a essa altura, o quadro das justificativas formuladas pela Santa Sé para dar prosseguimento a sua política missionária, legitimando inclusive sua ingerência sobre territórios das Índias Orientais reclamados por Portugal, encontrava-se plenamente desenvolvido na Cúria Romana e oficialmente exposto (e defendido) perante os ministros portugueses. Posto às claras, o posicionamento da Cúria Romana provocará reações diretas na política missionária portuguesa que buscará formas de lidar – ou de subverter – a nova realidade. Tais desdobramentos é o que veremos a seguir.

¹⁸⁸ “*Die 9 setembris 1680*” [“Decreto emanato sopra le ragioni dedotte nel 1680 per parte della Corona di Portogallo, Op. Cit, fl.197v-200.

CAPÍTULO 5

VICISSITUDES DO DEBATE. A POLÍTICA PORTUGUESA ENTRE ANTAGONISMOS E ACOMODAÇÕES TRANSITÓRIAS

O JURAMENTO AOS VIGÁRIOS APOSTÓLICOS: UM “NOTÓRIO ATENTADO”

DEMONSTRANDO PREOCUPAÇÃO com os reveses sofridos na Corte de Roma nos últimos tempos, e certamente seguindo orientações vindas de Lisboa, o vice-rei D. Francisco de Távora informava detalhadamente o capitão-mor do bandel do Sião, em abril de 1682, sobre as recentes medidas tomadas no âmbito da Junta das Missões de Goa no afã de preservar os direitos da Coroa portuguesa. Antes de entrar nos pormenores que motivavam sua carta a Francisco Barreto de Pina, D. Francisco de Távora cumpria o papel de apresentar-lhe a recém criada instituição e as motivações principais que pautariam sua atuação. Esclarecia que D. Pedro II

“foi servido mandar erigir, e criar de novo nesta cidade de Goa uma Junta de Missões com toda a jurisdição para promover os missionários seus vassallos a continuarem nas missões destas terras de suas repartições, e ordenar a seus Prelados escolham para eles os sujeitos mais capazes e idôneos de virtude e letras para o dito ministério, encomendando particularmente a conservação do seu direito, e domínio de que a Congregação de Propaganda trata de esbulhar, mandando a estas partes do Oriente Bispos estrangeiros, e missionários que fazem seu assento nas mesmas terras em que assistem os missionários vassallos de S. A.”¹

Acrescentava D. Francisco de Távora que além de buscar “esbulhar” os direitos espirituais imemoriais da Coroa portuguesa em suas conquistas do Oriente, a *Propaganda Fide*,

¹ “Decreto do vice-rei das Índias Orientais”, 20 de abril de 1682. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scrittura Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina (SOCP), Vol.16 (1679-1683), fl.180. Com o avançar das pesquisas, localizamos uma outra cópia deste documento no fundo *Rerum Lusitanicarum* da Biblioteca da Ajuda. Trata-se, no entanto, de uma versão em italiano do documento original escrito em português. Vale observar que tanto o fato de ter sido feita uma tradução desta carta para o italiano, como o fato da versão em português da mesma ter sido por nós localizada no fundo que reúne o conjunto dos documentos considerados nas reuniões da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* do Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, em Roma, são dados significativos. Eles revelam que a Congregação romana se preocupava em acompanhar de perto as medidas tomadas pela Coroa portuguesa relativas às disputas em voga, tendo inclusive considerado em reunião providências tomadas e expedidas pela Junta das missões de Goa.

movida por notória “força” e “violência”, havia publicado um decreto em 29 de janeiro de 1680, ordenando

“que todos os missionários assistentes nas matérias deste Oriente fizessem juramento de obediência aos ditos Bispos Estrangeiros, obrigando aos Reverendos Padres Gerais, e Prelados maiores de todas as Religiões mandassem fazer o dito juramento a seus subordinados, como mandaram em observância do dito decreto”.²

Corroborando com as justificativas portuguesas largamente conhecidas no reino e defendidas na Cúria Romana, o vice-rei pautava em sua carta que a política que vinha sendo conduzida pela *Propaganda Fide* nos territórios ultramarinos portugueses era, por diversas razões, inconcebível. Lembrava, primeiramente, a longa história de dedicação da Coroa lusitana à expansão da cristandade nos territórios de suas conquistas, tendo “reduzido ao Grêmio da Igreja inumeráveis almas do paganismo e gentilismo” à custa da perda de muitas vidas de seus vassallos e de consideráveis dispêndios de sua Fazenda Real com a fundação de Conventos, Igrejas, e a dotação de ordinárias e subsídios aos eclesiásticos. Num segundo patamar, o vice-rei observava que ao determinar que todos os missionários deveriam fazer um juramento de obediência aos vigários apostólicos, a *Propaganda Fide* havia cometido “notório atentado” contra os direitos portugueses, uma vez que o conflito entre a Coroa portuguesa e a congregação romana em torno da jurisdição espiritual em determinados territórios ainda estava pendente na Cúria Romana. Sendo a *Propaganda Fide*, por seu turno, “parte” na contenda em questão, “não podia mandar nela como juiz”.³ Vale observar que a afirmação de que o conflito ainda se encontrava pendente na Cúria Romana reflete o modo peculiar da Coroa portuguesa de interpretar os últimos desdobramentos ocorridos nesta matéria, não considerando outra alternativa a não ser prosseguir com sua política de contestação dessa nova realidade missionária junto à Santa Sé.

Esta visão evidencia, por assim dizer, a postura que Portugal assumiria diante dessa nova conjuntura. Esclarecia D. Francisco de Távora que “pretendia S. A. mostrar a S. Santidade que a dita Congregação não podia sem sua licença e consentimento mandar missionários às ditas terras por ser contra o seu Padroado Real, e Domínio Espiritual que nelas tinha”. Porém, enquanto a *Propaganda Fide* insistisse em utilizar “estes meios tão violentos”, o príncipe D. Pedro, “pelo que o direito lhe permitia”, cuidaria de garantir o “domínio” e “posse” de seus

² Ibidem.

³ Ibidem, fl.180v.

territórios.⁴ Nessa lógica, o vice-rei comunicava a Francisco Barreto de Pina aquela que, muito provavelmente, tenha sido uma das primeiras – se não a primeira – medida tomada pela Junta das Missões de Goa. Uma vez conhecendo os termos do decreto da *Propaganda Fide* anteriormente mencionado e em conformidade com a postura assumida pelo monarca português nesta matéria, os ministros da Junta das Missões de Goa, reunindo-se, decidiram escrever a todos os padres provinciais das Províncias do Oriente – “Companhia de Jesus, São Francisco, São Domingos, Santo Agostinho, e Capuchos” – intimando-lhes, com uma notificação de D. Pedro, a não prestarem, nem eles e nem os missionários de suas ordens atuantes “nas terras da Repartição de suas missões”, o referido juramento de obediência “aos ditos Bispos Estrangeiros expedidos pela dita Congregação nem aqueles quaisquer outros missionários que ela mandasse”. Acrescentava que estes religiosos não deveriam ser reconhecidos como “prelados ordinários”, posição desfrutada apenas pelos bispos nomeados pelo monarca português e, acima de todos eles, pelo Arcebispo de Goa, a quem todos os provinciais e seus missionários deveriam reconhecer e obedecer como legítimo prelado.⁵

A notificação recebida pelos Padres Provinciais orientava-lhes a instruir seus missionários para que, em hipótese alguma, abandonassem as terras de suas missões. Incluía, ainda, as justificativas que os Padres Provinciais poderiam apresentar aos Padres Gerais de suas Ordens quando fossem interpelados pelos mesmos por estarem desobedecendo a diretiva de prestar o juramento de obediência aos vigários e missionários apostólicos. Quando questionados, os Provinciais deveriam lembrar ao Geral de sua Ordem que eles “eram vassalos do príncipe de Portugal e viviam com seus religiosos nas suas terras”, e que todos igualmente usufruíam e “dependiam das ordinárias que lhes dava da sua Real Fazenda para sua sustentação”.⁶ Por fim, a punição aos Padres Provinciais e a seus missionários em caso de descumprimento das orientações passadas pelo monarca através da Junta das Missões de Goa também estavam previstas nas notificações por eles recebidas:

“seriam desnaturalizados destes Reinos, e lançado fora deles para nunca mais serem admitidos como inobedientes e quebrantadores das ordens do seu Príncipe e se mandariam pôr logo verbas nas suas ordinárias para não lhes serem pagas, nem se lhes dar cousa alguma da Fazenda Real”.⁷

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, fl.180v-181.

⁶ Ibidem, fl.181.

⁷ Ibidem.

Os termos dessa imposição e a punição prevista aos desobedientes deixa evidente que, aos olhos do monarca português, os missionários que atuavam nos territórios pertencentes às suas conquistas ultramarinas, custeados pela Fazenda Real, eram, antes de tudo, seus vassallos. Nessa lógica, deviam mais obediência à Coroa portuguesa do que aos Padres Gerais das Ordens as quais pertenciam.

D. Francisco de Távora ainda esclarecia a Francisco Barreto de Pina que os Provinciais das Ordens notificadas já haviam respondido à intimação, comprometendo-se a observar “em tudo ao que a dita Junta lhes ordenava como vassallos de S. A.”. Acrescentavam que “não fariam o dito juramento de desobediência aos ditos bispos estrangeiros”, repassando tais diretrizes aos seus missionários.⁸ Mesmo diante de tal comprometimento dos Padres Provinciais, a preocupação do vice-rei com a perda do controle da Coroa portuguesa sobre o envio de missionários e demais eclesiásticos para os territórios do Estado da Índia crescia. D. Francisco de Távora tomara conhecimento que “um clérigo francês de nação chamado D. Francisco Pallu” havia retornado ao Oriente com outros dez missionários franceses, e que um bispo italiano da Ordem de São Francisco, acompanhado de outros cinco missionários da mesma ordem, tinham alcançado as conquistas portuguesas. Ambos portavam bulas que dispunham, em conformidade com o decreto da *Propaganda Fide*, que “os missionários vassallos de Sua A.” deveriam prestar-lhes o juramento de obediência e reconhecê-los como seus preladados ordinários. Pelas notícias chegadas a Goa, François Pallu ainda possuía faculdade para sagrar outros quatro bispos com o intento de adentrar aos territórios da China.⁹

Nesse cenário, D. Francisco de Távora julgou seguro tomar novas medidas. Escreveu cartas aos Prelados e Superiores das missões com o mesmo conteúdo das notificações enviadas anteriormente aos Padres Provinciais e julgava necessário que tais intimações e outras diligências fossem “judicialmente” encaminhadas. Nesta conformidade, ordenava ao capitão-mor do bandel do Sião que desse andamento às mencionadas notificações “por escritas públicas, seculares ou eclesiásticas”, intimando o governador do Bispado de Malaca, o vigário da vara do bandel do Sião, e todos os superiores, seus missionários, e vigários das Igrejas presentes no bandel, a permanecerem em suas missões, a observarem a jurisdição do monarca português naqueles territórios, e a não fazerem o referido juramento de obediência aos vigários

⁸ Ibidem. Como forma de comprovar sua observância às ordens recebidas, o vice-rei informava que os Padres Provinciais encaminharam à Junta das Missões de Goa certidões das notificações com suas respostas acompanhadas das cartas que seriam enviadas aos preladados e missionários nas repartições em que atuavam.

⁹ Ibidem, fl.181-181v.

apostólicos.¹⁰ As penas em caso de descumprimento de tais diretivas eram, mais uma vez, reforçadas: os transgressores seriam

“privados de seus officios e occupações de seu ministério, e desnaturalizados destes Reinos para nunca mais serem admitidos a elles, como rebeldes, e inobedientes aos mandados de seu Príncipe, e senhor e se porão verbas nos seus ordenados, e nas ordinárias dos Conventos dos ditos Religiosos missionários que se lhes pagam da Fazenda Real para lhe não serem pagas em tempo algum [...]”.¹¹

O tom de ameaça do vice-rei não poupava nem mesmo seu interlocutor, Francisco Barreto de Pina. D. Francisco de Távora aconselhava o capitão-mor do bandel do Sião a executar inteiramente as disposições presentes em sua carta, “sem dúvida nem contradição alguma sob pena de ser privado do posto que exercia e de proceder contra ele com toda a demonstração do castigo”.¹²

O juramento de obediência imposto aos missionários presentes nos territórios colocados sob jurisdição dos vigários e missionários apostólicos foi inicialmente concebido para ser exigido unicamente aos missionários jesuítas do Sião, da China e do Vietnã. Conforme mencionado anteriormente, o juramento foi uma das medidas propostas pela *Propaganda Fide* em dezembro de 1677 ao Papa Inocêncio XI, em resposta às informações trazidas a Roma por François Pallu, de que os jesuítas do Sião e do Tonquim se negavam a obedecer as disposições do Papa Clemente X de 1673 e 1674 em favor dos vigários apostólicos. Embora tenha inicialmente resistido ao vigor das providências propostas pela congregação apostólica, Inocêncio XI publicou o Breve *Cum haec Sancta Sedes* em 10 de outubro de 1678, estendendo o juramento a ser prestado a todos os religiosos do clero regular e secular que se encontravam atuando nos territórios para os quais os vigários apostólicos tinham sido destinados. Como vimos, este breve provocou grande preocupação no embaixador D. Luís de Sousa e na Corte de Lisboa naquela altura. A mobilização em torno dele fez com que o mesmo ficasse suspenso até o final de janeiro de 1680, quando efetivamente foi publicado e passou a ter vigência.

A se julgar pela carta escrita por António Pais de Sande, secretário do governo do Estado português da Índia, ao Provincial da Companhia de Jesus de Goa, Pe. Gregório Rodrigues, as referidas notificações enviadas pela Junta das Missões de Goa a todos os Provinciais das Ordens

¹⁰ Ibidem, fl.181v.

¹¹ Ibidem, fl.181v-182.

¹² Ibidem, fl.182.

que mantinham missões naquele ‘Estado’ foram expedidas em janeiro de 1682. A carta em questão – uma tradução em italiano da original escrita em português – começa informando que a “Congregazione sopra le Missioni di quest’Oriente”¹³ teve conhecimento do decreto de janeiro de 1680 que determinava que todos os missionários do Oriente vassalados do príncipe D. Pedro deveriam prestar um juramento de obediência aos “bispos estrangeiros” enviados pela *Propaganda Fide* a várias daquelas partes, os quais não faziam a viagem passando por Portugal e nem contavam com o consentimento do regente português para tal.¹⁴ Lançando mão do já conhecido repertório sobre os direitos espirituais “imemorais” dos monarcas lusitanos, do compromisso da Coroa portuguesa com a conversão dos gentios ao longo de mais de cento e setenta anos, e das despesas e danos padecidos em prol da expansão da cristandade, António Pais de Sande, identificando-se como secretário da Junta das Missões de Goa, afirmava ter conhecimento de que os Padres Gerais expediram ordens aos seus Provinciais para que os missionários presentes nas missões obedecessem ao decreto da *Propaganda Fide* e prestassem o juramento de obediência aos vigários apostólicos. Intimando o Pe. Gregório Rodrigues a infringir o direcionamento do superior de sua Ordem, e afirmando que as medidas tomadas pela Junta das Missões de Goa estavam em conformidade com as resoluções tomadas pelo príncipe regente nesta matéria, António Pais de Sande recomendava que o Provincial instrísse seus missionários a não prestarem o juramento de obediência aos vigários apostólicos ou a quaisquer outros religiosos enviados pela *Propaganda Fide*, devendo os mesmos permanecerem nos territórios de suas missões independentemente de qualquer pressão que viessem a sofrer.¹⁵

Ciente de que tal instrução entrava em choque com a hierarquia interna de sua Ordem mas julgando, talvez, que a sujeição ao regente português se sobrepunha à superioridade que o Geral da Companhia de Jesus detinha sobre os direcionamentos passados aos missionários, António Pais de Sande sugere ao Pe. Gregório Rodrigues o que poderia ser alegado “para se desculpar com seu R. Padre Geral.” O secretário recorreu, com este fim, aos argumentos por

¹³ Vale aqui novamente reforçar que o fato de esta carta estar em italiano demonstra que a Cúria Romana, e particularmente a *Propaganda Fide*, acompanhavam de perto as ações definidas e implementadas por Portugal – na Corte de Lisboa e por seus agentes ultramarinos – no tocante à defesa dos direitos espirituais do reino insistentemente defendidos na Corte de Roma naquela altura. É interessante notar o paralelo feito na Cúria Romana entre a Congregação de *Propaganda Fide* e a Junta das Missões de Goa, identificada neste documento (mas não apenas neste) como “Congregação sobre as Missões deste Oriente”. Tal ponto nos denota que havia pleno entendimento na Cúria Romana de que a Junta das Missões de Goa, à semelhança do propósito que animou a criação da *Propaganda Fide*, havia sido instituída para melhor promover e coordenar o empreendimento missionário português nos territórios do Estado português da Índia.

¹⁴ “*Lettera di Antonio Paiez de Sande, governatore dell’Indie, al Pe. Gregorio Rodriguez Gesuita, in data de 11 di genaio di 1682; nella s’esprime tutto il contenuto del suddetto decreto del vicere, ed inoltre s’ingiunge al dito Pe Rodriguez, di mandare ordini a suoi sudditi Missionari di non riconoscere altri Prelati ordinari, che l’Arcivescovo Primate di Goa*”. Biblioteca da Ajuda, *Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica*, códice 46 – X – 23, fl.127-127v.

¹⁵ *Ibidem*, fl.127v.-130.

nós já conhecidos: o Provincial deveria alegar “que é vassalo do Príncipe de Portugal, e que vive com seus religiosos nas suas terras, e que todos dependem das entradas que lhes são dadas de sua Real Câmara para seu sustento [...]”.¹⁶ António Pais de Sande recomendava ainda que o Pe. Gregório Rodrigues solicitasse ao Pe. Geral que suspendesse a ordem por ele passada para que os religiosos da Companhia prestassem o juramento de obediência aos vigários apostólicos, tendo, “por certo”, que o superior da Ordem, por suas “virtudes e letras”, e pelo constrangimento que ele mesmo havia sofrido por parte da *Propaganda Fide*, o faria.¹⁷ A punição em caso de descumprimento das instruções presentemente passadas, conforme vimos anteriormente, realmente não havia ficado de fora das notificações enviadas aos Provinciais das Ordens atuantes no Estado da Índia: seriam “desnaturalizados” e “banidos” dos territórios portugueses para sempre, assim como seriam imediatamente suspensas as “entradas” da Fazenda Real dotadas aos religiosos e Conventos da Ordem.¹⁸

Se, como vimos, as notificações expedidas – ao que parece em janeiro de 1682 – aos Padres Provinciais das Ordens religiosas presentes no Estado da Índia foi uma medida executada pela Junta das Missões de Goa, a tentativa de atravancar as decisões emanadas da Cúria Romana por meio de uma espécie de intimação enviada aos Prelados das Ordens atuantes naqueles territórios foi, poucos meses antes, maturada no âmbito da Junta das Missões do reino. Em março de 1681 – portanto no mesmo mês da carta régia que determinava a criação de algumas Juntas de Missões ultramarinas, dentre elas a de Goa – os ministros da Junta das Missões do reino examinaram as preocupações apresentadas pelo Arcebispo de Goa numa carta remetida a Lisboa. Nela, o arcebispo manifestava sua preocupação com a recente notícia de que François Pallu havia sido nomeado vigário apostólico da Província de Fukien, na China. O Arcebispo acreditava que o religioso francês, “sem dúvida”, “procuraria estabelecer naquelas partes a sua jurisdição”, obrigando “os missionários portugueses, que nelas residem, a que o reconheçam por Prelado seu: e pode ser queira introduzir as suas ordens na cidade de Macau, e em outras partes que estão no domínio de V.A.”.¹⁹ Alertava, ademais, que não tardaria para que se tomasse conhecimento de algum decreto expedido pela Santa Sé “contra ele Arcebispo ou

¹⁶ Ibidem, fl.130. Tradução livre. No original: “[...] gli può dire, che è vassallo del Prencipe di Portogallo, e che vive con li suoi religiosi nelle di lui Terre, e che tutti dipendano dall’entrata che egli dà della sua Real Camera per sustentazione loro [...]].

¹⁷ Ibidem, fl.130-130v.

¹⁸ Ibidem, fl.130v-131.

¹⁹ “*Consulta da Junta das Missões sobre as missões de Angola e Bispos da China. É o Borrador original das Consultas, feitas pelo Pe. Manoel Fernandes*”, Lisboa, 16 de março de 1681. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica, códice 50 – V – 37, fl.363.

contra o governador do Bispado da China, que reside naquela cidade de Macau”, desautorizando-o e espoliando-o de sua jurisdição.²⁰

O Arcebispo requeria, então, que o príncipe regente considerasse essa matéria e declarasse a forma com que se deveria proceder no Estado da Índia, não se eximindo, no entanto, de adiantar em três pontos seu juízo sobre o problema em tela. Propunha, primeiramente, que em caso dele ou do governador do Bispado da China receber algum decreto da Sé Apostólica em favor “do chamado Arcebispo da China, ou de sua jurisdição”, que ele, Arcebispo, tivesse autoridade para suspendê-lo imediatamente, replicando ao Sumo Pontífice que aquele bispado pertence ao padroado do rei de Portugal. Segundo, que o príncipe D. Pedro mandasse escrever aos Prelados dos missionários atuantes na China ordenando que em hipótese alguma eles reconhecessem a jurisdição ou obedecessem as ordens passadas pelo suposto novo arcebispo, sob pena de serem privados dos subsídios que recebem da Fazenda Real de Portugal. Por fim, que todos aqueles que quisessem obedecer as ordens “do tal Arcebispo” contra a jurisdição do príncipe regente sejam impedidos por seus ministros seculares, para o que deveria D. Pedro mandar passar ordens ao vice-rei do Estado da Índia. O parecer da Junta das Missões do reino sobre a matéria em discussão acatou plenamente as proposições feitas pelo Arcebispo de Goa, ressaltando “que os arbítrios do Arcebispo eram acomodados ao intento”.²¹

Contemporânea a esta, uma outra consulta da Junta das Missões do reino considerou o conteúdo de um papel escrito pelo Procurador da China, o Pe. Baltasar da Rocha da Companhia de Jesus. Muito provavelmente tendo por objeto central de suas notas as dificuldades que envolviam a questão missionária na China acima tratadas, os ministros da Junta julgaram que a maior parte de suas questões estavam resolvidas “com o que tinha parecido à Junta na resposta ao papel do Arcebispo de Goa”.²² Restava, porém, um ponto central a ser examinado: se nas atuais circunstâncias era “conveniente, e necessário” enviar missionários para o Sião, Tonquim, Cochinchina e China. Sobre isso, os ministros da Junta defenderam, de forma unânime, que se a distância dos vigários e missionários apostólicos desse lugar fosse segura a ponto de os missionários portugueses poderem desenvolver seu ministério “sem receberem dano” dos primeiros, “se poderiam mandar”. Porém, caso contrário, o envio de novos religiosos portugueses para aqueles territórios deveria ficar por ora suspenso, sob risco de “prejudicar a mesma conversão” que pretendiam fazer.²³

²⁰ Ibidem, fl.363v.

²¹ Ibidem, fl.363v-364.

²² Ibidem, fl.364.

²³ Ibidem, fl.364-364v. Se esse momento de intensificação das tensões envolvendo a atuação da *Propaganda Fide* e os novos direcionamentos emanados da Santa Sé inspirava uma certa cautela por parte da Coroa portuguesa no

Mantendo-se em tela as consultas da Junta das Missões do reino de 1681, e as informações sobre a atuação da Junta das Missões de Goa conhecidas através das cartas de 1682 do vice-rei D. Francisco de Távora e do secretário António Paes de Sande anteriormente trabalhadas, percebemos que a busca por garantir a independência dos missionários portugueses frente aos vigários apostólicos passou a figurar como uma questão central para a Coroa portuguesa no que se referia às missões do Estado português da Índia. Nessa mesma direção, em março de 1682, o príncipe D. Pedro pediu ao vice-rei D. Francisco de Távora que averiguasse as informações que Frei António de Pádua, comissário geral da Província de São Tomé do Estado da Índia, tinha enviado por carta a Lisboa, comunicando os distúrbios provocados pelo Pe. Frei João da Trindade nas missões da Ilha de Salsete, a qual pertencia ao padroado de Portugal. De acordo com o que advertira o comissário geral, o Pe. João da Trindade havia se estabelecido na Igreja de Manapasser por concessão a ele feita em Roma, provocando enorme “inquietação” entre os religiosos ali estabelecidos, os quais negaram-lhe “também a sujeição e obediência”.²⁴ O regente português pediu então que D. Francisco de Távora apurasse o episódio e ponderasse com o Arcebispo de Goa, com o presidente da Inquisição daquele Estado, e com o Prelado da Companhia de Jesus, se era o caso de remeter o referido religioso a Lisboa. Em outras palavras, se fosse constatado que a presença e a posição assumida pelo Pe. Frei João da Trindade em Salsete ofendiam as prerrogativas do padroado português e a atuação independente dos missionários lusitanos, o vice-rei deveria considerar seriamente enviá-lo, mesmo que obrigado, ao reino.²⁵

A cautela demonstrada pela Coroa portuguesa no início da década de 1680 no que tocava ao envio de novos missionários para alguns territórios do Extremo Oriente do Estado da Índia²⁶ parece, logo, ter sido dissipada. Talvez em função da percepção de que tal postura

envio de novos missionários portugueses para as missões destes territórios do Extremo Oriente, o mesmo cuidado não se verificava para as regiões nas quais as prerrogativas espirituais do reino não estavam sendo diretamente confrontadas. Pelo contrário, o fortalecimento das missões portuguesas em suas possessões ultramarinas ganhava força nesse cenário. Em dezembro de 1681, portanto poucos meses depois da consulta anteriormente mencionada, a Junta das Missões do reino discutiu um parecer que o Conselho Ultramarino deu sobre uma carta escrita em julho deste mesmo ano pelo Guardião do Convento de São Francisco da Ilha de Santiago de Cabo Verde. Nela, o religioso contava que o Hospício construído na Praça de Cacheu estava terminado e que nele havia apenas dois religiosos “sendo necessários muitos para as missões dos rios e terra adentro”. O guardião pedia que o príncipe regente escrevesse ao Provincial da Ordem convocando-o a enviar mais religiosos para aquelas missões. Os ministros da Junta das Missões do reino concordaram com o parecer despachado pelo Conselho Ultramarino o qual, por sua vez, acolhia e julgava necessário que o pedido do guardião fosse atendido. Em seu parecer, a Junta acrescentava que os missionários enviados deveriam ser “de boa nota, virtude, letra, e opinião, pela necessidade que nelas há dos tais sujeitos”.

²⁴ “*Para o vice-rei da Índia*”, Lisboa, 24 de março de 1682. Arquivo Histórico Ultramarino, Códice 203 – “*Cartas da Índia*”, fl.27.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Especialmente, conforme temos acompanhado, para o Sião, Tonquim, Cochinchina e China. Contudo, tal comedimento não impedia que o príncipe regente insistisse aos Padres Provinciais das Ordens presentes naquele

sacramentaria uma efetiva perda de territórios missionários no Estado português da Índia diante da estagnação de quaisquer avanços favoráveis a Portugal na Cúria Romana, D. Pedro muito rapidamente voltou a insistir na importância de novos missionários portugueses seguirem para os territórios da China, como meio de fazer frente ao fortalecimento da jurisdição apostólica que ali parecia se instalar.

Uma carta do rei D. Pedro II de 24 de março de 1685 ao vice-rei do Estado da Índia demonstra esta sua firme disposição frente aos empecilhos colocados pelo juramento de obediência imposto pela Santa Sé. Nela, o monarca afirmava ter conhecimento de que vigia em Macau a ordem do Geral da Companhia de Jesus – segundo ele “obrigado dos cardeais da Propaganda” – para que nenhum religioso da Ordem seguisse para a China “sem primeiro fazer juramento de obedecer aos missionários franceses de Propaganda”. Em função desta ordem, alguns missionários portugueses destinados à China estavam parados em Macau por terem se negado a prestar o referido juramento. D. Pedro II solicitava, então, que D. Francisco de Távora promovesse a passagem desses missionários para a China, independentemente de qualquer ordem em contrário, pois assim convinha “ao serviço de Deus e meu”.²⁷ Escrita exatamente no dia anterior, outra carta do monarca informava D. Francisco de Távora que naquela monção seguiam quatro missionários da Companhia de Jesus sendo que três deles – os padres António Pacheco, Manoel da Cruz e Manoel Osório – “se acham mais adiantados nos estudos, e são mais idôneos para a missão da China”. D. Pedro II recomendava que o vice-rei garantisse a efetiva passagem dos mesmos para aquele território “porque por ordem do seu Prelado vão destinados para esta missão”.²⁸ Possivelmente, com tal ressalva, o monarca buscava demonstrar a D. Francisco de Távora que sua decisão de enviar estes missionários portugueses à China não se tratava de uma resolução isolada. Ela contaria, pelo contrário, com a plena anuência do padre jesuíta superior dos missionários.

As duas cartas são separadamente respondidas em janeiro do ano seguinte por D. Francisco de Távora, que não escondeu sua preocupação com a situação. Possivelmente, o vice-rei sentia que sua real possibilidade de intervenção local naqueles conflitos – e, portanto, o efetivo cumprimento daquilo que a ele havia sido encarregado pelo rei – era limitada, e

Estado que seus missionários não deveriam, em hipótese alguma, abandonar as terras onde haviam instituído suas missões

²⁷ “*Carta do rei [D. Pedro II] para o Conde de Alvor, vice-rei da Índia*”, Lisboa, 24 de março de 1685. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 6, bandas 18-19 / fotos 5-1.

²⁸ “*Carta do rei [D. Pedro II] para o Conde de Alvor, vice-rei da Índia*”, Lisboa, 23 de março de 1685. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 6, bandas 35-36 / fotos 5-1.

precisava contar com a disposição de outros agentes, estes sim, mais diretamente envolvidos naquelas controvérsias. Com relação aos quatro jesuítas recentemente chegados de Lisboa, o vice-rei informou que o Pe. Manoel da Cruz havia falecido no caminho e que os outros dois ainda não tinham os estudos completos em teologia. Assim, “em seu lugar seriam enviados outros padres desta Província, ficando, assim, bem cumprida as ordens dadas para o caso”.²⁹

Quanto à ordem para que os missionários jesuítas seguissem de Macau para a China sem fazer o juramento de obediência aos vigários apostólicos e, portanto, descumprindo as diretrizes do Geral da Companhia, D. Francisco de Távora respondeu ao rei que nessa conformidade escreveria ao Visitador e ao Pe. Provincial das Províncias da China e Japão. Não se escusava, porém, de apresentar a D. Pedro II sua visão acerca da controvérsia em questão: “tenho por certo que nem com eu lhe ordenar assim, nem com eles observarem pontualmente, fica esta matéria Sr. bastantemente provida”.³⁰ Acreditava ainda que mesmo que os missionários jesuítas procurassem se esquivar de qualquer possível envolvimento em contendas com os vigários apostólicos, “os Bispos franceses não desistem dela”. O vice-rei defendia que esse jogo de forças poderia levar à ruína completa da missão que ainda resistia naqueles territórios:

“[...] e nestes termos (falando mais claro) não já como vassalo, de V. Mag., se não como católico, e filho obediente da Igreja, digo que tenha V. Mag. por sem dúvida que se o remédio a tanto dano não vier de Roma a Portugal, e de Portugal passar à Índia, antes de correrem muito os tempos (à força de diligências da Propaganda) se hão de ver totalmente expulsos daquele Império, uns e outros missionários, e ficará com isto a China tão fechada aos semeadores do Evangelho, como hoje, e há tantos anos se acha o Japão [...]”.³¹

De fato, se uma solução conveniente fosse alcançada na Cúria Romana, a pressão por parte da Coroa portuguesa sobre os distintos agentes e oficiais régios envolvidos na controvérsia deixaria de existir. Contudo, o que percebemos, é que as decisões tomadas nessa instância rumavam justamente na direção contrária às expectativas dos agentes portugueses. Elas buscavam, de maneira oposta, promover novas missões independentes do padroado português,

²⁹ “*Carta do vice-rei da Índia, Francisco de Távora, Conde de Alvor. Resposta do vice-rei a Sua Majestade*”, Goa, 24 de Janeiro de 1686. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 6, bandas 36 / foto 2.

³⁰ “*Carta do vice-rei da Índia, Francisco de Távora, Conde de Alvor. Resposta do vice-rei a Sua Majestade*”, Goa, 24 de Janeiro de 1686. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 6, bandas 19 / foto 2.

³¹ *Ibidem*.

viabilizando o crescente controle da cristandade por parte da Santa Sé nos territórios em que julgasse necessário. Como é de se esperar, tais decisões iam, portanto, de encontro aos interesses da Coroa portuguesa e não seriam, nessa conformidade, soluções aceitas pela monarquia lusitana. Neste cenário, os missionários das Ordens presentes no Estado da Índia, e particularmente os missionários jesuítas³², ficaram à mercê de pressões distintas – vindas de lados opostos – que buscavam garantir um efetivo domínio e controle sobre eles. Nessa disputa de forças, os próprios missionários viram-se obrigados a pesar os prós e os contras em posicionar-se conforme a um ou ao outro lado, ressaltando-se o fato de que nem mesmo dentro da própria Ordem havia, ao que parece, uniformidade dos juízos e das condutas a serem assumidas.

Segundo Giovanni Pizzorusso, os missionários geralmente conseguiram, em meio a esse jogo de forças, encontrar uma posição de equilíbrio entre a fidelidade à Santa Sé e o “sentimento de pertencimento nacional”. No entanto, nem sempre foi possível manter essas “duas lealdades”. Em determinados contextos, conforme observa o autor, elas entraram em choque, acabando, em casos mais extremos, por obrigar os religiosos a fazerem uma escolha ou, mais frequentemente, deixando brechas para que os missionários tivessem uma certa “margem de manobra” que os permitisse desempenhar um papel intermediário entre Roma e as Coroas as quais estavam vinculados.³³ Ao que nos parece, as tensões existentes entre Portugal e a Santa Sé nos anos aqui considerados espelham um desses contextos em que os missionários que atuavam nos territórios palcos das disputas em tela não conseguiram manter o que Giovanni Pizzorusso chamou de “dupla fidelidade”. Os lados, de fato, entraram em choque, e cobravam uma tomada de posição por parte dos missionários.

“PORQUE ASSIM MANDA SUA ALTEZA” OU “PORQUE ASSIM O SUMO PONTÍFICE O ORDENA”?

DOIS ESCRITOS ANÔNIMOS, certamente redigidos pelo mesmo autor, meses após o breve de janeiro de 1680 ter sido publicado, dão conta da encruzilhada em que os religiosos da Companhia de Jesus se viram. Tais escritos, por ponderarem os prós e os contras em se aceitar a imposição que estava sendo feita pela Cúria Romana aos missionários da Ordem,

³² Os religiosos da Companhia de Jesus prevaleciam nos territórios que se constituíram como os espaços privilegiados das disputas entre Portugal e a Santa Sé aqui abordadas. Conforme detalhado no *“Discurso Histórico, Jurídico [...]”*, as regiões dos “Impérios da China”, o Japão, a Etiópia, a Costa da Pescaria, e as terras circunvizinhas à Ilha de Salsete teriam se estabelecido como distritos missionários da Companhia de Jesus. F. Cf. *Discurso Histórico, Jurídico...*, Op. Cit., fl.70-70v.

³³ Giovanni Pizzorusso. “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)”. *Librosdelacorte.es*, Monográfico 1, año 6, 2014, p.6/12.

possivelmente foram redigidos por algum Padre Provincial do Estado da Índia ou por algum religioso próximo a eles. Denominados respectivamente de “*Razões para os nossos Padres Missionários não fazerem o juramento de obediência aos Ministros da Propaganda*” e “*Razões para os nossos Missionários fazerem o juramento da obediência aos Ministros da Propaganda*”, tais papéis, com a objetividade que o cenário ditava, ponderavam os motivos que fariam a Companhia de Jesus tomar um ou outro partido, tendo em vista dois aspectos centrais: o anseio dos religiosos em garantir a manutenção de sua independência e privilégios; e o risco, não tão remoto, da Ordem ter sua sobrevivência ameaçada.

Com relação ao primeiro escrito, seu autor particulariza sete razões pelas quais seus religiosos não deveriam prestar o juramento de obediência em causa, sendo que as duas primeiras estavam diretamente vinculadas com a íntima relação que a Companhia de Jesus mantinha com a Coroa portuguesa, na qualidade de principal instituição envolvida em seu projeto missionário naqueles territórios: “1ª Porque assim manda Sua Alteza” e “2ª Para não prejudicar o seu direito Real”.³⁴ As outras razões elencadas relacionavam-se com os prejuízos já sofridos pela Ordem e por seus missionários nos territórios de suas missões, os quais poderiam ser ainda maiores caso a Companhia de Jesus decidisse se submeter à autoridade dos vigários apostólicos. Nessa lógica, o autor do escrito enumera que a intenção dos missionários franceses era a de que os jesuítas não permanecessem em suas missões, pelas “muitas coisas falsas com descrédito e afronta da Companhia” que eles levantavam, conforme ficava claro a partir das diversas “culpas que a Sagrada Congregação imputa aos nossos missionários”. Diante de semelhantes calúnias, caso prestassem o juramento aos vigários franceses, cogitava-se que os missionários jesuítas poderiam ficar cada vez mais desacreditados entre as populações de suas missões.³⁵

O autor continua pontuando que, uma vez feito tal juramento, os missionários não poderiam atender a qualquer chamado do Superior da Ordem “sem o beneplácito do Ministro da Propaganda, o que prejudica muito ao governo da Companhia”, e nem poderão livremente retornar às suas Casas sem licença dos mesmos, o que lhes traria grande prejuízo “não somente ao corpo, mas talvez até a sua alma”.³⁶ Ademais, a partir de então, caberia à *Propaganda Fide* determinar as províncias e os lugares onde os missionários jesuítas passariam a atuar. Com isso, o autor do escrito temia que os religiosos ficariam completamente sujeitos às deliberações da

³⁴ “*Razões para os nossos Padres missionários não fazerem o juramento da obediência aos ministros de Propaganda*”. Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia, Série da Província da China, códice 49 – V – 19, fl.388v-389.

³⁵ *Ibidem*, fl.389.

³⁶ *Ibidem*.

Congregação apostólica, e irremediavelmente seriam obrigados a largar as Igrejas e Casas por eles construídas com os recursos da Ordem. Disso decorreriam prejuízos tanto para os missionários quanto para as próprias missões, “pois não haverá quem se atreva a levantar Igrejas nem Casas, nem a fazer ornamentos para o culto divino; visto não saber se há de lograr de seus trabalhos, e talvez de seus gastos, nem se saberá, se o que um fizer haja de durar no tempo de outro [...]”.³⁷ Por fim, como sétimo ponto, seu autor acrescentava que os ministros da *Propaganda Fide* não mais aceitariam que os próprios missionários jesuítas escolhessem e apresentassem os religiosos que serviriam como seus catequistas, passando a Congregação a ser, a partir de então, a responsável por aprovar e confirmar seus nomes, conferindo-lhes assim os poderes que julgassem necessários. Com isso, os missionários ficariam responsáveis por sustentar “a quem não tem dependência nenhuma dele”, e quem provavelmente lhes teriam pouco respeito e lhes seriam pouco obedientes.³⁸

Contrapondo-se aos motivos acima elencados, as duas primeiras razões apontadas no escrito que advogava que o juramento de obediência aos vigários apostólicos deveria ser prestado são “1ª Porque assim o Sumo Pontífice o ordena”, e 2ª para que não se confirme na Cúria Romana “o mal conceito” que vinha sendo atribuído à Companhia, “a saber que somos soberbos e que nos não queremos sujeitar às ordens do Papa”.³⁹ A preocupação seguinte era com a real possibilidade dos missionários jesuítas terem que abandonar “as missões de todo este Oriente”, tendo por certo que eles cairiam em descrédito tanto com os “neófitos”, quanto com o Imperador da China, com quem os jesuítas possuíam “tanta familiaridade”. O autor esclarecia que uma vez se negando a prestar o juramento imposto pela Santa Sé, os jesuítas seriam impedidos de administrar os sacramentos aos “neófitos”, os quais “ficariam escandalizados de nós” julgando, certamente, “que merecemos tão grande castigo”. Por sua vez, estando os padres suspensos, portanto, do fim último de sua missão, “seriam obrigados a voltar todos para Macau, o que seria causa assim da perdição daquela Cristandade”, cuja estabilidade assentava-se “na amizade de nossos com aquele Imperador”.⁴⁰

Frisando que se os missionários jesuítas não declarassem obediência aos da *Propaganda Fide* eles teriam, certamente, que deixar suas missões, e que o Geral da Ordem “não dá ainda licença para largarem, antes manda, que façam juramentos”, o autor do escrito encaminha suas considerações finais posicionando-se sobre o conflito que acometia os missionários da Ordem

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, fl.389v.

³⁹ “*Razões para os nossos Missionários fazerem o juramento da obediência aos ministros de Propaganda*”. Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia, Série da Província da China, códice 49 – V – 19, fl.390v.

⁴⁰ Ibidem, fl.390v-391.

atuantes nos territórios palco deste conflitos: “[...] parece mais conforme a especial obediência, que professamos a Santa Sé, e mais conveniente ao bem das almas, que se os nossos se querem continuar; ou entrar de novo nas missões façam o dito juramento com essas advertências”.⁴¹ Ponderando, assim, que fazer o polêmico juramento de obediência aos vigários apostólicos era mais conveniente – e indubitavelmente mais seguro – para a sobrevivência da Ordem, o autor dos escritos faz, de início, duas orientações mais gerais. Em primeiro lugar, os religiosos deveriam deixar claro que não entendiam estar prejudicando “ao direito da Companhia digo da Coroa de Portugal” ao fazerem o dito juramento. Segundo, sobre os pontos presentes no juramento que são contrários ao “nosso instituto”, o Padre Geral da Ordem os levaria perante o Sumo Pontífice. Feito isso, e “conforme o N. R. P. mandar a resposta assim se entenderá a nossa sujeição acerca dos ditos pontos”.⁴²

Feitas estas duas observações mais gerais, o autor passa a considerar alguns pontos mais específicos da contenda, apresentando as possíveis respostas que poderiam ser dadas pelos religiosos da Ordem quando interpelados acerca das posturas por eles assumidas. Sem dúvida, a preocupação central aqui era com a reação da Coroa portuguesa, mantenedora principal de uma parcela expressiva de seus missionários e de suas missões. Com relação à ordem expedida “por Sua Alteza” para que os Provinciais orientassem seus missionários a não fazerem o juramento de obediência, “se poderá responder”, de início, que “como o nosso instituto é sermos missionários, e que os poderes para as missões são espirituais”, “o Papa os pode tirar a seu gosto porém Sua Alteza os não poderá restituir, se o Papa no-los tirar”.⁴³ Por seu turno, quanto à alegação de que o juramento era prejudicial “a seu Real direito”, o autor recomendava que se deixasse claro para D. Pedro II que os missionários jesuítas fariam tudo que estivesse ao seu alcance para conservar o seu “Real Padroado”, convencendo-o de “que Sua Alteza se daria por mais bem servido de nós” se os religiosos permanecessem nas missões mesmo fazendo o juramento requerido pela Santa Sé. Para tal, poderiam alegar que “se Sua Alteza alcançar do Papa que tudo corra como dantes” as missões, ao final, teriam ganhado muito mais se os religiosos jesuítas tivessem ali permanecido do que se fossem obrigados a deixar seus territórios.⁴⁴

Quanto à preocupação com as mudanças que ocorreriam na estrutura hierárquica e na considerável perda de autonomia dos missionários e de seus provinciais na organização das missões, o autor argumentava que os danos causados aos neófitos caso os religiosos da

⁴¹ Ibidem, fl.391.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, 391-391v.

⁴⁴ Ibidem, fl.391v.

Companhia se negassem a prestar o juramento seriam consideravelmente maiores e mais graves. Assim, restava à Ordem aceitar essa nova conjuntura e ao Padre Geral negociar junto ao Sumo Pontífice os pontos mais sensíveis e prejudiciais à Companhia.⁴⁵

Com base nestes escritos, percebemos que independentemente da escolha feita pelos missionários, as consequências na estrutura hierárquica, no funcionamento e no reconhecimento da Ordem poderiam ser, ao menos teoricamente, extremamente significativas. Não fazer o juramento de obediência aos vigários apostólicos poderia fazer com que a atuação da Companhia de Jesus fosse inviabilizada. Conforme lembrava o autor dos papéis, o cerne de sua atividade dependia da concessão do poder espiritual outorgado exclusivamente pelo Sumo Pontífice. Se esta licença lhes fosse retirada, o monarca português não teria, por conseguinte, poderes para restituí-la. Por outro lado, aceitar a sujeição aos vigários apostólicos significava submeter a Companhia de Jesus a um certo grau de subordinação à *Propaganda Fide* o que, até aquele momento, ao que parece, tinha sido evitado. Prováveis restrições com relação à escolha dos territórios missionários e dos religiosos que seguiriam para cada um destes espaços – processos que até então eram definidos de maneira independente por integrantes da Ordem – passariam a fazer parte, segundo o autor dos escritos, do cotidiano da Companhia de Jesus. Da mesma forma, havia a preocupação com a gestão – e uma possível perda da posse – de suas propriedades, e com prováveis retaliações vindas de Lisboa.

Os possíveis “danos temporais” padecidos pela Companhia de Jesus nessa nova conjuntura também são lembrados pelo Pe. Manoel Ferreira em uma carta escrita por ele do Tonquim, em dezembro de 1682, ao Assistente da Companhia de Jesus em Portugal. Referindo-se a um decreto cominatório de censura aos jesuítas que lhe tinha sido entregue pelo vigário apostólico do Tonquim em agosto daquele ano, e à contradição existente entre as diretrizes passadas pelo Geral da Companhia – “que lhe intimava a total obediência” – e as orientações “do Príncipe de Portugal de restar nas missões”, as preocupações do Padre Ferreira excediam o possível risco que a situação dos missionários jesuítas poderia trazer para a cristandade daquele reino.⁴⁶ Lamentando que as perdas para a missão do Tonquim seriam temerosas caso os padres jesuítas deixassem aqueles territórios podendo, inclusive, paulatinamente arrefecer a observância das leis de Deus por parte dos convertidos até que fosse inteiramente perdida, o Pe. Manoel Ferreira não deixava de lembrar dos “danos temporais” que seriam padecidos pela Companhia: “a qual tem naquele Reino Casas, e Igrejas, e 15 residências de catequistas, das

⁴⁵ Ibidem, fl.392-392v.

⁴⁶ “*Estratto delle scritture presentate dalli Padri Gesuiti nella Congregazione Particolare della China tenuta sotto il primo febraio 1684*”. Biblioteca da Ajuda, Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica, códice 46 – X – 23, fl.105v-118v.

quais os vigários apostólicos não têm o direito de espoliá-la, e dá-las a outros, em virtude de privilégios jamais revogados à Companhia”.⁴⁷ Mais adiante, o Pe. Ferreira informava que os jesuítas teriam optado por sujeitar-se aos vigários apostólicos pois, de outra forma, “seriam tidos por inobedientes, e rebeldes à Santa Sé Apostólica, com seu descrédito, e de toda a Companhia [...]”.⁴⁸ No entanto, mesmo consciente de que em Roma suas razões valiam muito pouco, adverte que a Companhia não deixaria de representar os “danos” e “escândalos” padecidos pelos convertidos do Tonquim com as limitações e detrações impostas aos missionários da Ordem pelos vigários apostólicos.⁴⁹

Como vemos, a imposição do juramento de obediência a ser feito aos vigários apostólicos nem de longe foi uma questão tranquila para a Companhia de Jesus, e parece ter despertado uma série de incômodos e conflitos tanto entre seus dirigentes como entre os missionários atuantes em determinadas regiões. É bem possível que não tenha existido uma conduta uniforme seguida por todos os provinciais da Ordem, a despeito do direcionamento do Geral da Companhia que de fato expediu, em 26 de janeiro de 1680, uma ordem a seus súditos para que o juramento aos vigários apostólicos fosse prestado.⁵⁰

A “resposta” elaborada a uma “escritura” redigida pelo Deputado dos vigários apostólicos, a qual foi apresentada à *Propaganda Fide* para ser considerada numa reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* que seria realizada em janeiro de 1685, reforça a complexidade envolvendo as disputas em jogo e uma possível diversidade entre os posicionamentos assumidos. O autor da “resposta” sublinhava que não era seu intento fazer uma defesa dos missionários da Companhia mas somente revelar a “pouca inclinação do deputado à verdade”, uma vez que ele imputava somente aos jesuítas fatos e atitudes comuns também entre os missionários de outras Ordens.⁵¹ Feita esta advertência, o autor recupera “aquilo que se passou em Goa”, com a instituição de uma “Congregação Goana” constituída pelos portugueses, e o decreto por ela expedido a todos os Provinciais das Religiões presentes

⁴⁷ Ibidem, fl.111v-112. Tradução livre. No original: “[...] oltre poi che vi è anche il pregiudizio temporale della Compagnia, la quale tiene in quel Regno Case, e Chiese, e 15 residenze di Catechisti, delle quali i vicari apostolici non hanno jus di spogliarla, e darle ad altri, in virtù de privilegi non mai rivocati alla Compagnia”.

⁴⁸ Ibidem, fl.112v-113. Tradução livre. No original: “[...] si sono sottoposti ad ubbidire, perché se avessero fatto altrimenti, sarebbero stati tenuti per inobbedienti, e ribelli alla Santa Sede Apostolica con loro discredito, e di tutta la Compagnia [...]”.

⁴⁹ Ibidem, fl.113.

⁵⁰ A. M. Martins do Vale. Entre a Cruz e o Dragão. Op. Cit., p.114, nota 234.

⁵¹ “Risposta alla Scrittura presentata alla Sac. Cong.ne de Propaganda Fide dal Sig.re Deputato dei Vicari Aplici. per la Congre.ne Particolare da tenersi nel gennaio 1685. Il cui titolo è: Strato delle lettere, e carte che il Deputato dei Vicari Apostolici presenta alla Sac. Congr.ne”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina, Vol.17 (1684-1686), fl.289.

no Oriente.⁵² A seguir, diante da informação de que os Provinciais teriam acatado as diretrizes constantes no decreto da “Congregação Goana” repassando, assim, suas orientações a seus súditos “nos lugares das Residências de Goa”, o autor questiona as acusações feitas pelo deputado dos vigários apostólicos somente contra os jesuítas. A denúncia feita por este era a de que a Companhia de Jesus era “desobediente” à Santa Sé e à *Propaganda Fide*, não respeitando os últimos decretos por elas expedidos. O autor da “resposta” lembrava, porém, que os religiosos de São Francisco tinham tido a mesma conduta dos jesuítas, repassando as diretrizes da “Congregação Goana” a seus súditos.⁵³ Por qual razão, então – se pergunta o autor da “resposta” – o deputado dos vigários apostólicos culpa apenas os jesuítas por esta conduta, ao passo que a suposta desobediência também havia sido cometida por outras Ordens Religiosas?

Essa suposta “culpa” imputada pelo deputado somente aos jesuítas é justamente o objeto das considerações que vem a seguir. O autor da “resposta” acentua que os Padres Provinciais das Províncias de Goa não haviam cometido qualquer insubordinação contra a Santa Sé e a *Propaganda Fide*, dado que esta não tinha instituído circunscrições para os vigários apostólicos nos “domínios de Portugal”, e nem nas dioceses que indubitavelmente pertenciam aos prelados portugueses, como era o caso de Goa.⁵⁴ Com isso, se questiona: “Qual desobediência então, ou irreverência contra a Sagrada Congregação e a Santa Sé cometeram aqueles Provinciais das Religiões ao prometerem não fazer o juramento de obediência aos vigários estrangeiros, e de comunicar a seus súditos dos lugares das Residências de Goa?”⁵⁵

Tal postura, entretanto, parece não ter sido a mesma assumida pelos Provinciais do Japão. O autor da “resposta” lembra que o antigo Provincial do Japão, o Pe. Francesco Saverio Filippucci, havia se comprometido a observar todos os direcionamentos que lhe fossem impostos pelos vigários apostólicos; e que, atualmente, o Visitador do Japão, o Pe. Andrea Lubelli, e o novo Provincial do Japão, o Pe. Joseph Tissanier, já haviam orientado os religiosos do Sião, Tonquim e Cochinchina a observarem os decretos expedidos pela Santa Sé e pela

⁵² Em sua “resposta”, o autor se refere à Junta das Missões de Goa pelo termo *Congregazione Goana*. Neste trecho, conforme vimos no início deste capítulo, o autor está fazendo alusão à ordem que ela expediu a todos os Padres Provinciais das Ordens religiosas presentes no Estado da Índia para que eles orientassem seus missionários a não abandonar suas missões e a não fazer, em hipótese alguma, o juramento de obediência aos vigários apostólicos.

⁵³ *Ibidem*, fl.290.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, fl.290-290v. Tradução livre. No original: “Qual disubbidienza adunque, o irrivenza verso la Sac. Cong.ne e la S. Sede hanno commesso quei Prov.li delle Religioni col promettere di no far giuramento di ubbidienza ai Vicari stranieri, e d’avvisarne i loro sudditi dei luoghi delle Residenze di Goa;”

Propaganda Fide. Todos estes, reforça o autor, tinham agido em conformidade com a ordem então expedida pelo falecido Geral da Companhia, o Pe. Giovanni Paolo Oliva.⁵⁶

Afinal, em que medida – e em quais espaços missionários – o breve *Cum haec Sancta Sedes* parece ter sido realmente observado pelos missionários jesuítas? António da Silva Rêgo retoma a série de documentos pontifícios de 1673 e 1674 anteriormente mencionados para abordar o caso do Sião. O autor lembra que esta região foi colocada em 1669 sob a dependência do vigário apostólico da China, o bispo de Metelópolis, e que a Santa Sé, através dos diplomas pontifícios da primeira metade da década de 1670, tinha determinado que os missionários portugueses residentes no Sião “ficassem debaixo dos vigários apostólicos”. Ainda segundo o autor, os dominicanos se submeteram a esta disposição em 1678, os jesuítas em 1681, e os franciscanos “um bocado mais tarde”.⁵⁷

Ao que parece, a imposição do juramento de obediência a ser prestado aos vigários apostólicos em 1680 teria sido uma medida tomada pela Santa Sé como forma de acabar com a resistência que os missionários atuantes no Oriente sob a tutela da Coroa portuguesa guardavam contra aqueles. De acordo com Silva Rêgo, os diplomas anteriormente referenciados do Papa Clemente X davam a entender que os missionários portugueses deviam se restringir aos territórios portugueses. Já com o breve de 1680, ficava determinado que os missionários portugueses que estivessem, ou que adentrassem, os territórios que a *Propaganda Fide* tinha colocado sob a jurisdição dos vigários apostólicos, deveriam obedecer-lhes prestando “o juramento de submissão”.⁵⁸ Portanto, seguindo tais especificações feitas pelo autor, o juramento de obediência não teria sido imposto a todos os missionários portugueses que atuavam no Estado da Índia, mas somente àqueles que habitassem os territórios colocados pela Santa Sé sob a alçada de um vigário apostólico. Nessa lógica, em consonância com os argumentos do autor da “resposta” ao deputado dos vigários apostólicos acima trabalhada, o Provincial dos jesuítas de Goa não teria, de fato, cometido qualquer agravo contra o Sumo Pontífice ao observar as diretrizes emanadas da Junta das Missões de Goa. Afinal, aqueles eram territórios que contavam com uma presença efetiva de portugueses.

⁵⁶ *Ibidem*, fl.290v-291. Pouco tempo depois de ter sido criada a Província da Companhia de Jesus de Portugal, em 1546, foi instituída a Província de Goa em 1549. Posteriormente, em 1605, 1611 e 1623, foram instituídas respectivamente as Províncias do Malabar, a Província do Japão e a vice-Província da China. Todas essas Províncias faziam parte da Assistência de Portugal, que reunia as Províncias de uma mesma família linguística. Conforme nos lembra Ângela Barreto Xavier, “O assistente que residia em Roma surgia como o principal intermediário entre o Geral da Companhia, e os provinciais da respectiva assistência, e era no contexto dessa hierarquia que se resolviam boa parte dos problemas e necessidades dos jesuítas que se iam estabelecendo na Índia”. Cf. Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa*. Op. Cit., p.163-164.

⁵⁷ António da Silva Rêgo. Op. Cit., p.50-52.

⁵⁸ *Ibidem*, p.56.

Ao reportar-se às dificuldades enfrentadas pela *Propaganda Fide* para se afirmar perante um sistema missionário plenamente consolidado e sustentado pela atuação das Ordens religiosas, Giovanni Pizzorusso menciona, em particular, dois obstáculos: a falta de recursos da nascente Congregação apostólica – o que a fazia em alguma medida dependente dos subsídios financeiros das potências coloniais – , e a resistência dos jesuítas, “os quais não se submeteram de fato à nova Congregação”, alegando possuir uma autorização conferida diretamente pela Santa Sé para exercer o apostolado de maneira independente.⁵⁹ Mesmo com tais barreiras, o autor afirma que muitas Ordens religiosas reconheceram a autoridade da *Propaganda Fide*, a qual teria se tornado uma instituição romana de referência para um número cada vez maior de missionários e de religiosos. Dentre as Ordens que não teriam tardado a reconhecer a superioridade jurisdicional da *Propaganda Fide*, Giovanni Pizzorusso menciona os capuchinhos, os carmelitas e os agostinianos.⁶⁰

O mesmo autor, em outro estudo de grande relevo, particulariza o momento do envio dos primeiros vigários apostólicos franceses ao Extremo Oriente em 1659 como extremamente significativo para a política – e seus desdobramentos – desenvolvida pela *Propaganda Fide* na segunda metade do século XVII. Em conformidade com sua visão, tal medida representou tanto o primeiro passo para a constituição das primeiras “dioceses missionárias” externas ao padroado, como deu lugar, concomitantemente, ao surgimento de uma “controvérsia com os jesuítas portugueses, a qual se tornou cada vez mais acentuada ao longo da segunda metade do século até se transformar em um dos motivos de litígio entre a Propaganda e a Companhia”.⁶¹ Para o autor, a recusa dos missionários jesuítas em prestar o juramento de obediência aos vigários apostólicos estabelecido em 1678, ao lado de sua reivindicação em submeter-se exclusivamente à autoridade do Geral da Ordem, se transformaram em pontos centrais da política desenvolvida pela *Propaganda Fide*, uma vez que o anseio de expandir sua jurisdição a todos os missionários era intrínseco aos desígnios que marcaram seu nascimento.⁶²

Conforme expusemos no capítulo anterior, o conteúdo do Breve *Cum haec Sancta Sedes* foi inicialmente proposto ao Papa Inocêncio XI pela *Propaganda Fide* tendo como motivação principal as queixas e acusações feitas por François Pallu contra os jesuítas, particularmente os

⁵⁹ Giovanni Pizzorusso. La Congregazione Romana “De Propaganda Fide” e la duplice fedeltà ..., Op. Cit., p.04.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Giovanni Pizzorusso. “Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation ‘de Propaganda Fide’ et la Compagnie de Jésus au XVII siècle”. In: Pierre-Antoine Fabre et Catherine Maire (dir.). *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.550. Tradução livre. No original: “[...] ouvrit en même temps la controverse avec les Jésuites portugais, laquelle devint toujours âpre dans la seconde moitié du siècle jusqu’à devenir l’un des motifs de contentieux entre la Propagande et la Compagnie”.

⁶² Ibidem.

missionários presentes no Tonquim, Sião e Cochinchina. Em função dos desdobramentos por ele alcançados, é importante fazermos uma síntese de seus termos. As acusações feitas por François Pallu perante os cardeais da *Sagrada Congregação para os negócios das Índias e China* pareciam ganhar mais credibilidade com alguns relatos que chegavam a Roma. Uma carta do vigário Lambert de la Motte escrita em 19 de novembro de 1676 dava conta dos acontecimentos recentes protagonizados pelos jesuítas na Cochinchina e no Sião. Um relato de Charles Sevin, escrito apenas um dia depois da carta de Lambert de Motte, também alcançara repercussão entre os cardeais da Congregação apostólica. Este missionário apostólico se encontrava no Sião naquela altura e parece não ter poupado esforços na descrição que fez da sequência dos episódios passados no Tonquim em reação aos diplomas expedidos no Pontificado de Clemente X. O texto de Charles Sevin frisava especialmente a resistência formalmente apresentada pelo Superior da Missão do Tonquim, o já mencionado Pe. Manoel Ferreira, em se submeter aos breves de 1673 e 1674, e o tremor que os mesmos teriam provocado no Pe. Domingos Fuciti.⁶³

Visando contornar a situação e impedir a continuidade dos agravos cometidos contra os missionários e vigários apostólicos, os cardeais da *Propaganda Fide* propuseram algumas medidas, as quais, logicamente, precisavam contar com a anuência do Sumo Pontífice para serem implementadas. Duas foram as propostas mais imediatas, as quais foram formalizadas num decreto datado de 6 de dezembro de 1677. Recomendavam primeiramente que Inocêncio XI solicitasse ao Geral da Companhia a vinda imediata, para Roma, dos Padres Joseph Tissanier, Manoel Ferreira, Domingos Fuciti e Filippo Marini, tidos como os principais articuladores das desavenças sucedidas com os vigários apostólicos. A partir do momento em que recebessem a notificação do Geral da Companhia, estes religiosos ficariam impedidos de exercer todos os ofícios vinculados ao seu ministério. Atrelada a esta medida, os cardeais propunham que todos os jesuítas residentes nos territórios colocados sob a jurisdição de um vigário apostólico ficariam obrigados a lhes prestar um juramento de obediência, cujo texto, esboçado pelos mesmos, achava-se anexado ao decreto.⁶⁴

Segundo Henri Chappoulie, a minuta do breve que prescreveria o juramento de obediência aos jesuítas – com o texto do mesmo incluso – estava pronta desde fevereiro de 1678. Inocêncio XI, porém, hesitou, durante alguns meses, antes de aprovar sua publicação. A decisão positiva do Pontífice se deu, conforme vimos, em 10 de outubro daquele ano.⁶⁵ Pouco

⁶³ Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., p.45 e p.47.

⁶⁴ Ibidem, p.45.

⁶⁵ Ibidem, p.46 e p.48

antes, numa reunião ocorrida em 28 de agosto, a *Propaganda Fide* havia indicado o nome de três outros jesuítas que deveriam somar-se aos quatro convocados anteriormente para regressarem a Roma: Bartolomeu Acosta, Giuseppe Candone e Thomas Valguarnera. Precedente a estes fatos, o Pe. Oliva, numa audiência com os cardeais da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China*, teria reconhecido, nos dizeres de François Pallu, os “fatos escandalosos” que vinham sendo relatados contra seus missionários.⁶⁶

Ao que parece, esse contexto teria motivado o Papa Inocêncio XI a aprovar a publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes*, o qual, no geral, seguia as diretrizes presentes no decreto da *Propaganda Fide* de 06 de dezembro de 1677 mencionado acima. Entretanto, algumas mudanças foram efetuadas pelo Sumo Pontífice. Logo no início, o documento ratificava a ordem para que os sete missionários jesuítas indicados pela *Propaganda Fide* recebessem ordem do Geral da Companhia para que regressassem a Roma. A seguir, o breve traz seu trecho mais significativo, o qual igualmente comportava a mais impactante mudança introduzida por Inocêncio XI no documento original: o juramento de obediência não seria mais imposto somente à Companhia de Jesus, mas sim a todos os missionários, seculares ou regulares, presentes nos territórios submetidos aos vigários apostólicos na China e nos reinos de Annam⁶⁷. Tais religiosos, a partir deste momento, ficavam explicitamente proibidos de acolher quaisquer queixas feitas perante eles pelos “bispos do Padroado” e pelos “príncipes católicos” que se sentissem lesados em seus direitos e privilégios com a nova administração eclesiástica introduzida por Roma nestes espaços. O texto prescrevia ainda que eles não estavam em condição de ordenar ou obrigar a nada, mas de apenas contribuir com os esforços que doravante seriam implementados.⁶⁸ Segundo Henri Chappoulie, o breve *Cum haec Sancta Sedes* igualmente ratificava as decisões precedentes dos papas Alexandre VII, Clemente IX e Clemente X, especialmente o disposto nos breves *Decet Romanum Pontificem*, *Illius qui caritas*

⁶⁶ Ibidem, p.48.

⁶⁷ O texto certamente faz referência aos territórios compreendidos ou margeados pela Cordilheira Anamita, uma cadeia montanhosa que se estende por cerca de 1100 km, na costa leste da Indochina, pelos atuais territórios do Laos, Vietname e uma pequena extensão do nordeste do Camboja. Pela geografia da região no período aqui estudado, e levando-se em conta os territórios que vinham sendo palco dos desentendimentos entre os jesuítas e os vigários apostólicos nesse momento, ao mencionar os “reinos annamitas”, o breve *Cum haec Sancta Sedes* provavelmente estava considerando os territórios do Tonquim, do Sião e da Cochinchina colocados sob a jurisdição dos vigários apostólicos. Assim, levando-se em conta a extensão territorial que aparece contemplada no texto do breve em questão – a China e os “reinos annamitas” – nos parece que o argumento formulado em defesa do Provincial de Goa pelo autor da “Resposta” anônima ao deputado dos vigários apostólicos anteriormente trabalhada mostra-se coerente com o real conteúdo do breve. Os jesuítas da Província de Goa não deveriam prestar o juramento em questão, uma vez que eles atuavam em espaços, na visão da Santa Sé, efetivamente dominados pelos portugueses.

⁶⁸ Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., p.48.

e *Christianae religionis*⁶⁹. Alicerçado nestes diplomas, o breve em questão exigia o comprometimento dos missionários de que eles não se submeteriam a qualquer ato jurisdicional praticado pelos bispos das Índias sob pena de serem sujeitos à excomunhão maior.⁷⁰

Em seguida, o texto do juramento passa a dispor acerca das regras – e suas implicações – que passariam a reger essa nova configuração da administração eclesiástica naqueles territórios. Primeiramente, os missionários se comprometiam a não pregar, e nem administrar os sacramentos aos fiéis, sem antes obter de seus vigários apostólicos autorização por escrito para tal. Ademais, eles estavam proibidos de prosseguir com qualquer avaliação no intuito de ponderar se as bulas e constituições papais futuramente publicadas, bem como os decretos da *Propaganda Fide*, seriam aceitos e considerados válidos. Embora estivesse assegurado aos missionários tecerem observações sobre seu conteúdo, as prescrições contidas nestes diplomas deveriam simplesmente ser acatadas. Os seculares e regulares que já se encontravam nas circunscrições eclesiásticas confiadas aos vigários apostólicos deveriam prestar o juramento de obediência perante os mesmos, ou diante de seus delegados. Já os missionários futuramente designados para os territórios da “China” ou para “os reinos annamitas”, fariam o juramento de obediência na presença de seus superiores, antes de partir para seus destinos. Ao Padre Geral da Companhia de Jesus foi enviada uma ordem para que, com o aval do Sumo Pontífice, substituísse os sete religiosos chamados a Roma. Os missionários escolhidos para ocupar os postos vagos prestariam o juramento diante do Prefeito da *Propaganda Fide*, assistido pelo secretário da Congregação e por François Pallu, formalidade que seria mantida até a permanência deste na Cúria Romana. Os Provinciais e Visitadores das Ordens Religiosas estabelecidas no Extremo Oriente também deveriam prestar o juramento em questão. Para mais, estavam incumbidos de assegurar que seus religiosos se conformassem e observassem todas estas prescrições, enviando certidões autênticas que informassem o cumprimento destes novos ritos aos Padres Gerais, os quais, por sua vez, as remeteriam à *Propaganda Fide*.⁷¹

Conforme já mencionado, a publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes* foi suspensa por Inocêncio XI em novembro de 1678. Transcorridos alguns meses, o diploma pontifício foi efetivamente sancionado, o que se deu em janeiro de 1680. Henri Chappoulie explica que essa mudança nos desígnios iniciais do Sumo Pontífice foi provocada por notícias que chegavam do Extremo Oriente, as quais davam conta de que os missionários jesuítas haviam reconhecido e acatado as determinações presentes nos breves de 1673 e 1674 publicados pelo Papa Clemente

⁶⁹ Sobre o conteúdo destes breves ver p.179-180 da presente tese.

⁷⁰ *Ibidem*, p.49.

⁷¹ *Ibidem*, p.49-50.

X. Por sua vez, nessa mesma lógica, o autor descreve que, pouco tempo depois, o relato de novos desentendimentos entre os religiosos jesuítas (especialmente os Padres Manoel Ferreira e Domingos Fuciti) e os vigários do Tonquim François Deydier e Jacques de Bourges, após aqueles terem reconhecido a autoridade destes no final de 1677, teriam provocado o efeito inverso. Tais novos informes, de acordo com Chappoulie, levaram o Sumo Pontífice a decidir pela publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes* no início de 1680, impondo o juramento de obediência a todos os religiosos seculares e regulares que viviam nos territórios colocados sob a jurisdição dos vigários apostólicos.⁷²

Sem desconsiderar este cenário, o qual indubitavelmente influenciava a política formulada na Cúria Romana em prol do fortalecimento das missões coordenadas pelos vigários apostólicos, cremos não ser possível, conforme já sugerido no capítulo anterior, não levarmos em conta o peso que a atuação de D. Luís de Sousa exerceu na decisão de Inocêncio XI de temporariamente suspender a publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes*. O próprio texto do breve, cuja minuta estaria pronta desde fevereiro de 1678, expõe claramente que os constrangimentos impostos pelos príncipes católicos e pelos bispos do padroado deveriam ser, a partir de então, terminantemente desconsiderados pelos religiosos. Esta instrução denunciava que a pressão feita por Portugal na Cúria Romana através de seu embaixador estava influenciando diretamente aquelas medidas e, também no diploma pontifício em questão, sendo, por conseguinte, combatida. Não devemos ainda perder de vista que as tensões e os conflitos que vêm sendo abordados demonstram que a tentativa por parte da Santa Sé de enquadrar os religiosos da Companhia de Jesus à nova dinâmica missionária que almejava implementar a levava, irremediavelmente, a entrar em choque e a combater os desígnios da Coroa portuguesa. Por sua vez, a disputa instaurada contra a Companhia de Jesus certamente colocava novas fagulhas na contenda que se instaurara com Portugal. A defesa que o reino fazia de suas prerrogativas espirituais implicava na busca pela preservação do vínculo estabelecido com os missionários jesuítas, alicerces centrais da política missionária que a Coroa portuguesa procurava sustentar em seus territórios ultramarinos. O texto do breve *Cum haec Sancta Sedes* demonstra que a Cúria Romana conhecia esta íntima relação existente entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus. Podemos dizer ainda que esse vínculo se constituiria, em última instância, como um dos elementos centrais de uma situação que se tornava progressivamente mais conflituosa naqueles anos, e que culminaria com a própria imposição pela Santa Sé do juramento de obediência que deveria ser prestado aos vigários apostólicos.

⁷² Ibidem, respectivamente p.50-51, e p.54-59.

Com relação às implicações que a atuação de D. Luís de Sousa e o peso das causas defendidas pela Coroa lusitana na Cúria Romana exerceram sobre a protelação da efetiva publicação e vigência do breve em questão, faz-se importante rememorar que desde os meses iniciais de sua embaixada o bispo de Lamego dedicou-se firmemente a tentar garantir que as prerrogativas asseguradas pelo direito de padroado de Portugal fossem preservadas. Os primeiros escritos deste autor sobre esta matéria foram entregues ao Sumo Pontífice no ano de sua chegada a Roma, em 1676. Ademais, como vimos, no capítulo final do *Discurso histórico-jurídico [...] temos uma defesa da atuação dos missionários jesuítas frente a uma série de acusações – classificadas como caluniosas – que vinham sendo feitas contra eles pelos vigários apostólicos. Demonstrando uma certa surpresa com a proporção que estes conflitos alcançaram, o autor do Discurso ponderava que “Querer desluzir os primeiros Mestres da fé, que levaram a luz àquelas Regiões, não era meio para a dilatar, mas para a confundir, nem o é para edificar, mas para destruir”*.⁷³ No caso da *Demonstratio Jurispatronatus Portugaliae Regnum [...]*, o capítulo 31 é dedicado a contestar as bulas que nos pontificados de Alexandre VII, Clemente IX e Clemente X trataram da extensão do padroado português e das matérias relacionadas aos vigários apostólicos – visando garantir-lhes condições adequadas para o exercício de suas funções –, defendendo que as mesmas deveriam ser declaradas sem validade e revogadas pelo Sumo Pontífice, uma vez que teriam sido elaboradas sem informação suficiente e com vícios de adulteração e supressão.⁷⁴ Desde o momento da entrega da “longa escritura” a Inocêncio XI, o embaixador passou a acompanhar de perto o andamento e possíveis desdobramentos que a *Demonstratio Jurispatronatus Portugaliae Regnum [...]* alcançaria na Cúria Romana. Foram constantes seus pedidos para que a Santa Sé se posicionasse e desse uma resposta à sua escritura e aos pleitos de Portugal.

Como vimos no capítulo anterior, assim que tomou conhecimento do breve *Cum haec Sancta Sedes*, D. Luís de Sousa passou a pressionar o Sumo Pontífice e alguns cardeais com quem se encontrava para conversar sobre as reivindicações de Portugal, contestando veementemente a justiça dos termos nele presentes. Em carta datada de dezembro de 1678, o embaixador enviou a Lisboa uma cópia do breve em questão solicitando, dentre outras medidas que poderiam ser tomadas pelo regente, que ele intervisse diretamente a fim de tentar impedir que o breve fosse publicado e, por conseguinte, que o juramento de obediência aos vigários apostólicos imposto aos missionários passasse a vigorar.⁷⁵ Se esta carta do embaixador data de

⁷³ *Discurso Histórico, Jurídico [...]*, Op. Cit., fl.108.

⁷⁴ *Demonstratio Jurispatronatus Portugaliae Regnum [...]*, Op. Cit., cap.31.

⁷⁵ “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 24 de dezembro de 1678. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.115-119.

dezembro, não seria incoerente pensarmos que certamente ele havia tomado conhecimento de sua existência dias antes, ou talvez ainda em novembro, mês em que François Pallu foi informado pelos cardeais da *Propaganda Fide* que o Papa havia solicitado o adiamento da publicação do breve.⁷⁶

A controvérsia em torno do juramento de obediência que se cogitava impor aos missionários foi um dos pontos centrais tratados pelo príncipe D. Pedro na carta que escreveu a Inocêncio XI em 24 de abril de 1679. O regente assegurava que em função de “erradas informações” passadas pelos bispos estrangeiros aos cardeais da *Propaganda Fide*, esta teria convencido o Sumo Pontífice a “proceder contra os Padres da Companhia meus vassallos, por haverem em observância das minhas ordens e da sua obrigação defendido o meu direito e daquelas Igrejas vacantes”.⁷⁷ Imbuído deste enredo, o Papa teria elaborado um “novo breve, para que todos os Missionários daquelas partes compreendendo os vassallos desta Coroa se obriguem com juramento a não concorrerem por modo algum para a defesa e conservação dos meus direitos, caso estranho e inaudito, de que os séculos passados não nos deixaram exemplo”.⁷⁸ Também aqui, assim como em outros momentos de sua carta, D. Pedro procurava convencer o Papa Inocêncio XI de que as informações que vinham pautando suas decisões eram enviesadas, e formuladas a partir de intenções claramente contrárias à manutenção de suas prerrogativas espirituais.⁷⁹

Nesse meio tempo, o Padre Giovanni Paolo Oliva, Geral da Companhia de Jesus, esteve em duas ocasiões com os cardeais da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China*. Segundo Henri Chappoulie, frente à mudança de decisão de Inocêncio XI, de não mais dar andamento na publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes*, os cardeais da Congregação apostólica buscaram conseguir o comprometimento individual do Geral da Companhia de que ele daria andamento às duas questões centrais dispostas no diploma apostólico: a vinda dos primeiros três missionários que haviam sido requeridos – os padres Ferreira, Acosta e Candone – e que os jesuítas “observassem” os termos presentes no juramento. Nessa primeira audiência

⁷⁶ Em carta escrita a seus procuradores em Paris, François Pallu procurava justificar a decisão do Sumo Pontífice confidenciando que as razões para este adiamento estavam na pouca confiança que ele tinha nos cardeais da *Propaganda Fide* e em seus ministros e na dificuldade de Inocêncio XI de tomar resoluções em algumas matérias importantes. Cf. Henri Chappoulie, *Op. Cit.*, p.50-51.

⁷⁷ “*Carta do Príncipe Regente ao Papa*”, 24 de abril de 1679. *Corpo diplomático português...*, *Op.Cit.*, Vol.XV, Parte II, p.412.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Vale lembrar que este foi um argumento comum também aos escritos de seu embaixador. D. Luís de Sousa frequentemente advogava em suas cartas que a *Propaganda Fide* não poderia ser a instância que deliberaria a legitimidade dos pleitos portugueses, uma vez que era parte diretamente interessada nos embates em causa. O conteúdo da carta do príncipe regente foi apresentado no capítulo anterior, entre as páginas 218 e 223.

entre eles, que se deu em 13 de março de 1679, os cardeais aconselhavam, porém, que tudo ocorresse como se tais prescrições fossem uma iniciativa do próprio Geral. Segundo François Pallu, o Padre Oliva teria se comprometido a observar rigorosamente todas as instruções passadas pelos cardeais nessa ocasião, reconhecendo “humildemente” todas as faltas que vinham sendo cometidas pelos seus religiosos.⁸⁰

Vale lembrar que pouquíssimos dias depois dessa atitude do Geral da Companhia, D. Luís de Sousa escreveu ao secretário Francisco Correia de Lacerda informando o episódio e demonstrando sua preocupação com os desdobramentos desse ato para os interesses portugueses. Para o embaixador, a sujeição dos missionários jesuítas significaria a queda de uma das principais barreiras que impediam os vigários apostólicos de se tornarem senhores daqueles territórios. D. Luís de Sousa recomendou ao secretário que o príncipe D. Pedro escrevesse o quanto antes ao vice-rei do Estado da Índia solicitando-lhe expedir uma ordem geral aos missionários ordenando que eles não se submetessem aos vigários apostólicos.⁸¹

Parece admissível supor que as orientações presentes nesta carta enviada a Lisboa não tenham sido a única medida tomada pelo embaixador no tocante a esse posicionamento do Geral da Companhia, que tanto o havia preocupado. No dia 1 de abril, a *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* enviou uma carta ao Pe. Giovanni Paolo Oliva para que ele desse execução às decisões que haviam sido acordadas entre ambos na audiência de março passado. Como resposta, o Geral da Companhia de Jesus requereu uma nova audiência aos cardeais. Esta, transcorreu no final de abril – portanto pouco mais de um mês depois que D. Luís de Sousa tomou conhecimento de seu compromisso perante os cardeais –, e o novo posicionamento assumido pelo Pe. Oliva deixa margem para se considerar que uma possível intervenção do embaixador português possa o ter levado a buscar uma solução negociada perante os cardeais da *Propaganda Fide*. Nessa ocasião, de acordo com o relato que François Pallu faz do episódio aos diretores do *Séminaire de Missions Étrangères de Paris*, o Pe. Oliva declarou que, melhor informado, soubera que os jesuítas da Província do Japão haviam reconhecido a autoridade dos vigários apostólicos. Diante disso, pedia, então, para que seus missionários não sofressem qualquer sanção por uma “rebelião” que não tinham cometido.⁸² Acrescentava, a seguir, que temia “a cólera do rei de Portugal” caso requeresse de seus

⁸⁰ Pallu aux directeurs du Séminaire. Roma, 15 de março de 1679. Apud. Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine...*, Op. Cit., p.51-52.

⁸¹ “Carta de D. Luís de Sousa ao Secretário de Estado”, 18 de março de 1679. *Corpo diplomático português...*, Op.Cit., Vol.XV, Parte II, p.149-151.

⁸² Pallu aux directeurs du Séminaire. Roma, 26 de abril de 1679. Apud Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine...*, Op. Cit., p.53.

missionários a realização do juramento de obediência aos vigários apostólicos. Segundo ele teria argumentado nessa ocasião, era mesmo possível que o príncipe D. Pedro retirasse os subsídios que garantiam a subsistência da Companhia de Jesus em todo o Extremo Oriente, sendo ainda provável que ele interditsse o acesso dos jesuítas a toda as Índias Orientais a partir de então.⁸³ Por fim, o Padre Geral sugeria que os vigários apostólicos, ao invés de serem “recrutados através de uma verdadeira cooptação”, passassem a ser nomeados pela *Propaganda Fide* a partir da indicação que seria feita pelos missionários regulares e seculares atuantes nestes espaços.⁸⁴

Após estes episódios, como vimos, D. Luís de Sousa continuou a pressionar o Sumo Pontífice para que a Santa Sé oficialmente desse uma resposta acerca de tudo que havia sido por ele tratado na sua “longa escritura” e na recém-chegada carta do príncipe regente. Talvez, ciente de que as discórdias entre os vigários apostólicos e os jesuítas estavam profundamente entrelaçadas aos pleitos e às contestações que Portugal vinha apresentando perante a Cúria Romana, Inocêncio XI tenha preferido postergar a publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes* até que fosse articulada uma resposta coerente e bem fundamentada ao príncipe regente D. Pedro sobre tudo aquilo que estava sendo requerido por Portugal. Proceder contra os jesuítas significava, também, proceder contra os interesses do reino. Autorizar a publicação do breve de maneira isolada, sem ainda ter se posicionado oficialmente acerca de reivindicações que vinham sendo impetradas pelo reino há, pelo menos, dois anos, poderia soar como um desrespeito demasiado pelo regente português. Como sabemos, a efetiva publicação do breve *Cum haec Sancta Sedes* se deu no final de janeiro de 1680; e no final de abril deste ano, o cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, em carta ao núncio Marcello Durazzo, dizia acreditar que o breve em resposta às súplicas do príncipe regente e à oposição que Portugal fazia “às razões da Santa Sé” já havia alcançado Lisboa.⁸⁵

No que se refere ao argumento utilizado em diferentes ocasiões pelos religiosos da Companhia de Jesus, de que eles não poderiam prestar o juramento de obediência aos vigários apostólicos por serem vassallos de Portugal, vemos que tal justificativa já estava presente nas primeiras desavenças surgidas entre esses missionários e os religiosos franceses do *Séminaire des Missions Étrangères de Paris*. Estes embates nos remetem ao ano de 1669, mais precisamente à publicação do breve *Speculatores*, do Papa Clemente IX, que procurou, em

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ “*Al medesimo in foglio*”, 28 de abril de 1680. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 158 - Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 24 settembre 1676 a tutto il 1681. Monsr. Durazzo, fl.163-163v.

alguma medida, regulamentar o relacionamento entre os missionários atuantes no Sião e os vigários apostólicos, com evidente disposição em assegurar a independência destes frente aos jesuítas e dominicanos ali presentes.⁸⁶ O episódio da tentativa de entrega deste breve ao padre Joseph François Tissanier, francês, superior da missão da Companhia de Jesus no Sião, é particularmente significativo. O padre Pierre Langlois, religioso do *Séminaire des Missions Étrangères de Paris* e notário apostólico, foi encarregado pelo vigário Pierre Lambert de la Motte de levar o breve *Speculatores* ao conhecimento dos missionários jesuítas e dominicanos que viviam no Sião. Ao se dirigir à Casa da Companhia de Jesus e apresentar ao Pe. Joseph Tissanier o motivo de sua visita, aquele teria se negado a receber o breve, afirmando não ter qualquer interesse em conhecer seu conteúdo. O superior das missões jesuítas no Sião teria ainda acrescentado que “tanto ele, quanto os outros padres, jamais obedeceriam” ao dito breve. Interpelado pelo notário sobre quais seriam suas razões para tamanha hostilidade voltada a uma “carta apostólica”, o Pe. Tissanier teria respondido, movido por uma certa “paixão com desprezo, e impetuosidade”, que “esta bula não nos foi enviada pelo Rei de Portugal, e por isso nós não a receberemos, nem jamais a executaremos, quem sabe se é verdadeira”, replicando, em seguida, “as mesmas palavras da mesma forma muitas vezes”.⁸⁷

Tendo o Pe. Tissanier se recolhido, foi até a presença do notário apostólico outro jesuíta, o Pe. Gio Battista Blando, a quem o notário passou a perguntar o nome de alguns dos missionários presentes na Casa. O Pe. Gio Battista não teria, então, se mostrado muito amistoso. Interrogando-lhe, “em cólera”, as razões pelas quais o notário estava ali, o que havia escrito, e por qual motivo queria saber o nome dos missionários da Casa, acrescentou: “não queremos receber esta bula, nem esta notificação é jurídica”. Ao suposto pedido de “perdão” do notário

⁸⁶ O breve em pauta, sucintamente mencionado no capítulo 3 deste trabalho, foi publicado no dia 13 de setembro de 1669. A partir de suas disposições, os missionários ali estabelecidos ficavam obrigados a submeter as cartas patentes com as funções que lhes haviam sido atribuídas pelos seus superiores ao juízo dos vigários apostólicos, a fim de receber autorização para só então poderem exercer tais ofícios. Nas paróquias carentes de religiosos seculares, os vigários apostólicos poderiam obrigar os missionários a exercer as funções paroquiais sob sua supervisão. O breve ainda determinava que os catequistas e demais auxiliares dos missionários ficariam sujeitos à autoridade dos vigários apostólicos, devendo inclusive prestar-lhes um juramento de obediência. Tais vigários foram alçados ainda à condição de juizes – na qualidade de delegados da Santa Sé – de todo e qualquer conflito que surgisse entre os missionários das diferentes Ordens ali estabelecidas. Cf. Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine...*, Op. Cit., Tomo I, p.261.

⁸⁷ “*Sommario delle domande, che fanno alla Sacra Cong.ne de Propaganda Fide li Vicari Apostolici della China*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell’ Indie e Cina, Vol.08 - “Scrittura sopra la Missioni dei Vicari Apostolici della China / Scritture della Cong.ne dei 6 dicembre 1677”, fl.253v. Em função das datas e dos episódios mencionados neste relato, é possível que ele tenha sido escrito entre os anos de 1673 e 1675. O texto menciona que o notário apostólico foi encarregado pelo vigário Pierre Lambert de la Motte de notificar os missionários jesuítas e dominicanos acerca do breve *Speculatores* em 22 de outubro de 1672. Tradução livre do trecho citado. No original: “[...] all’hora il dito P.re trasportato della passione con disprezzo, e fierrezza proruppe dicendo: questa Bolla non è a noi mandata per il Re di Portogallo, e perciò noi ne la riceveremo, ne la eseguiremo mai, chi sa si è vera, e replicò le medesime parole nell’istessa forme molte volte”.

Pierre Langlois, o Pe. Gio Battista teria respondido, em alta voz: “nós somos portugueses, e sujeitos à jurisdição de Portugal, enquanto as bulas não passarem por aquela via ordinária, nós não as receberemos, nem jamais as obedeceremos”.⁸⁸ Lembrado pelo notário Pierre Langlois do voto que os jesuítas fazem de obedecer “em tudo” a Sé Apostólica, o Pe. Gio Battista teria pedido para ver o breve. O rápido exame que fez de seu conteúdo teria bastado para que o jesuíta se alterasse. Empurrando a bula contra a cabeça do notário e ordenando que o mesmo partisse, o Pe. Gio Battista findava sua exposição afirmando que “[...] quando esta bula nos for mandada pelo rei de Portugal, pelo vice-rei de Goa, e pelo nosso Padre Prepósito Geral então a obedeceremos, de outra forma nada [...]”.⁸⁹

O rápido retorno à cena do Pe. Joseph Tissanier serviu para que o Superior da Missão do Sião reafirmasse os direitos do rei de Portugal e da Companhia de Jesus na condução daquela cristandade. Interpelado pelo notário apostólico se ele trazia consigo alguma resposta escrita com a assinatura dos missionários da Casa para que ele a entregasse ao Vigário Pierre Lambert de la Motte, o Pe. Tissanier respondera que “não tinha outra resposta que aquela dada pelo Pe. Gio Battista Blando, e que o Papa não podia mandar àquele país vigários apostólicos, bispos, ou outros missionários sem derogar aos privilégios do rei de Portugal, e dos padres da Companhia de Jesus”.⁹⁰ O Pe. Pierre Langlois, antes de partir, não teria se esquivado de responder que o Papa já havia “suficientemente” derogado tais privilégios com aquela bula.

É importante observar que a negativa em aceitar submeter-se aos vigários apostólicos com o argumento de que eles serviam ao rei de Portugal e que, por sua vez, a presença daqueles representava uma ofensa às prerrogativas espirituais do reino, dava continuidade, embora dentro de uma conjuntura nova, à histórica recusa por parte da Companhia de Jesus em efetivamente reconhecer a autoridade da *Propaganda Fide*. Giovanni Pizzorusso observa que a despeito da Ordem dos inacianos ter reconhecido a função de “direção” que havia sido confiada à *Propaganda Fide*, ela jamais se mostrou disposta a submeter sua direção a um controle efetivo desta, e nem a aceitar uma certa padronização de suas faculdades e privilégios

⁸⁸ Ibidem, fl.254. Tradução livre. No original: “[...] non vogliamo ricevere questa Bolla, ne questa notificazione è giuridica; mi perdoni, rispose il notaro, et il P.re con più alta voce replicò, noi siamo Portoghesi, e soggetti alla giurisd.ne di Portogallo, mentre che le Bolle non passano per quella via ordinaria, noi non le riceveremo, ne ubbidiremo mai [...]”.

⁸⁹ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] sappiamo molto bene, rispose il P.re, il nostro voto, mostratemi un poco quella Bolla, che subito li fu presentata dal notaro, il P.re esamino, come anco il sigillo, et il contrassegno, e poi la mise sopra la sua testa, andate via, disse al notaro, basta, quando questa Bolla sarà mandata à noi per il Re di Portogallo, per il viceré di Goa, e per il nostro P.re Preposito Gna.le all’hora ubbidiremo, altrimenti niente [...]”.

⁹⁰ Ibidem. Tradução livre. No original: “[...] il sud.o P. Superiore rispose che non aveva altra risposta che quella del P. Gio Battista Blando, e che il papa non poteva mandar in quel paese vicari Apostolici, vescovi, ovvero altri missionari senza derogare agli privilegi del Re di Portogallo, e degli Padri della Compagnia di Gesù [...]”.

de acordo com parâmetros fixados pela Congregação apostólica.⁹¹ O autor ressalta que os conflitos entre as duas instituições nasceram no contexto da própria definição dos termos que passariam a reger o relacionamento entre a *Propaganda Fide* e as Ordens regulares, e se manifestaram em diferentes níveis.

No campo identificado pelo historiador como “nível central”, os conflitos tiveram sua origem nas decisões da *Propaganda Fide* sobre a jurisdição missionária que ela passaria a exercer sobre a Companhia de Jesus, seja a partir de disposições particularmente voltadas para os jesuítas, seja através de prescrições gerais, dirigidas a todas as Ordens regulares. Neste campo, é importante lembrar que, desde o início de sua atuação, a *Propaganda Fide* procurou impor sua jurisdição, buscando se sobrepor a uma dinâmica missionária plenamente consolidada. Nessa conformidade, acrescenta Giovanni Pizzorusso que para além de procurar “uniformizar” os privilégios apostólicos anteriormente outorgados às diferentes Ordens, a *Propaganda Fide* buscou submetê-las a um “compromisso apostólico crescente”. Com tal propósito, passou a requerer das Ordens religiosas que remetessem com frequência informações sobre suas atividades e áreas de ação e a insistir que elas se dedicassem a fornecer a formação missionária adequada a seus religiosos, observando suas qualidades individuais e destinando os melhores para as missões. No geral, estava assegurado à *Propaganda Fide* poder “avaliar, dirigir e autorizar” o envio de missionários, bem como o direito de requerer seu retorno dos territórios onde se encontravam, deixando aos superiores das Ordens as questões de disciplina e de organização das missões.⁹²

Os conflitos entre a Companhia de Jesus e a *Propaganda Fide* transcorreram igualmente em “nível local”, tendo como epicentro das discórdias o relacionamento entre os missionários jesuítas e os religiosos enviados pela Congregação, em especial os vigários apostólicos.⁹³ Assim, devemos ter em mente que os embates travados entre ambos nas regiões do Extremo-Oriente certamente se inserem nesse grupo. Ao mesmo tempo, portanto, em que tais conflitos

⁹¹ Giovanni Pizzorusso. *Le Pape rouge et le Pape noir*. Op. Cit., p.542.

⁹² *Ibidem*, p.542-544. Já na década de 1640, a Companhia de Jesus era considerada a Ordem religiosa que mais relutava em se submeter às novas diretrizes missionárias implementadas com a *Propaganda Fide*. Giovanni Pizzorusso demonstra que entre os anos de 1643 e 1646 os cardeais Giovanni Battista Pamphili e Luigi Capponi, ambos integrantes da *Propaganda Fide*, se reuniram várias vezes com o Geral da Companhia, o Pe. Muzio Vitelleschi, visando fazê-lo aceitar a regra segundo a qual toda nova missão, antes de ser implementada, deveria ser submetida à apreciação da nova Congregação apostólica. Em outubro de 1646, o cardeal Luigi Capponi conseguiu firmar um acordo com o Pe. Vincenzo Carafa, sucessor do Pe. Muzio na direção dos inacianos. Mediante o compromisso de que os missionários jesuítas passariam a receber suas instruções e faculdades diretamente da *Propaganda Fide*, o Padre Geral teria conseguido resguardar a prerrogativa de escolher os missionários que seriam enviados para as missões, bem como de substituí-los ou transferi-los para outros territórios, devendo apenas comunicar à Congregação o nome dos seus substitutos. Cf. *Ibidem*, fl.545-546.

⁹³ *Ibidem*, p.542-543.

são indissociáveis da reação portuguesa em defesa de seu direito de padroado, eles igualmente representam a continuidade de uma política da Ordem dos inacianos de resguardar sua autonomia jurisdicional e administrativa frente à nova Congregação apostólica, e de resistir ao novo enquadramento missionário que a *Propaganda Fide* procurou implementar desde seus primeiros anos de funcionamento. Sobre a questão da nacionalidade dos missionários jesuítas, Giovanni Pizzorusso recupera em suas reflexões a análise feita por Ines G. Zupanov, segundo a qual a expressão “jesuíta português”, no contexto asiático, não traduzia a origem geográfica dos missionários, mas sim fazia referência a uma “comunidade transnacional” formada por jesuítas de diversas nações.⁹⁴ As expressões utilizadas pelo jesuíta francês Joseph Tissanier, logo acima, espelham com precisão esse sentimento “transnacional” de pertencimento a uma coletividade. Antes de qualquer coisa, ao que nos parece, era justamente a defesa dessa coletividade, e da dinâmica que a legitimava e sustentava há anos naqueles territórios, aquilo que estava sendo priorizado pela Companhia de Jesus nos anos e episódios aqui abordados. A oposição à *Propaganda Fide* e a defesa que os jesuítas faziam das prerrogativas reivindicadas pela Coroa portuguesa eram uma tentativa de preservar sua autonomia administrativa e jurisdicional perante a Congregação apostólica procurando defender, igualmente, um conjunto de prerrogativas que facultavam ao seu detentor – no caso, a Coroa portuguesa – poderes para manter a situação privilegiada que a Ordem desfrutava, até então, naqueles territórios.

No centro dos conflitos que colocavam em lados opostos Portugal e a Santa Sé, porém sem descurar de seus próprios interesses e expectativas, o posicionamento dos missionários jesuítas frente à imposição do juramento de obediência produziu desdobramentos distintos nos territórios palco destes embates. Embora em outubro de 1681 os padres jesuítas Manuel Soares e Jean-Baptiste Maldonado presentes no Sião tenham assinado sigilosamente – para evitar incidentes com Portugal – uma declaração de respeito às constituições dos Papas Clemente IX, Clemente X, e Inocêncio XI, e de submissão aos vigários apostólicos, a situação parece ter mudado drasticamente com a chegada de François Pallu, em 4 de julho de 1682. Tal declaração foi assinada pelos jesuítas diante do vigário apostólico Louis Laneau, sucessor de Pierre Lambert de La Motte no posto de administrador geral das missões do Sião, Tonquim, Cochinchina e reinos vizinhos desde 1678. Nesse mesmo ano, Pallu recebeu o título de administrador geral das missões da China.⁹⁵ À postura aparentemente conciliadora de Laneau teria se contraposto, a partir de então, o ímpeto de Pallu. De posse do breve *Cum haec Sancta Sedes*, o religioso francês tinha como foco de suas preocupações fazer com que os missionários

⁹⁴ Giovanni Pizzorusso. “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari...”, Op. Cit., p.10.

⁹⁵ Henri Chappoulie. *Aux origines d’une église*. Rome et les missions d’Indochine..., Op. Cit., Tomo II, p.82-85.

presentes nos territórios confiados pela Santa Sé aos vigários apostólicos prestassem o juramento de obediência. Respectivamente do Tonquim e da Cochinchina, os padres Manoel Ferreira e Giuseppe Candone se negaram a aceitar os termos presentes no polêmico breve. Estes religiosos acabaram abandonando suas missões, postura igualmente tomada pelo Pe. Domenico Fuciti.⁹⁶ François Pallu, logicamente, não deixou de enviar aos cardeais da *Propaganda Fide* relatos de seu insucesso em fazer com que os missionários jesuítas do Sião, Tonquim e Cochinchina prestassem o juramento.

Na China, porém, o cenário foi outro. Os religiosos da Companhia de Jesus não se opuseram de maneira categórica ao breve *Cum haec Sancta Sedes* e, após apresentar algumas reservas, o padre Ferdinand Verbiest, Superior das Missões estabelecidas na China, assinou, ao lado de outros nove jesuítas, uma declaração atestando seu juramento de obediência aos vigários apostólicos.⁹⁷ François Pallu não obteve a mesma receptividade por parte dos dominicanos que viviam em Fukien (Fujian) e dos franciscanos e agostinianos do Cantão, todos missionários espanhóis, que se opuseram ao juramento imposta pela Santa Sé. Segundo as informações enviadas pelo vigário francês à *Propaganda Fide*, estes religiosos teriam se escondido atrás da autoridade do rei da Espanha, assim como os jesuítas do Sião haviam buscado a proteção do monarca português. Os missionários espanhóis teriam inclusive formalmente recorrido a Carlos II para que ele intervisse junto à Santa Sé a fim de que o polêmico juramento fosse abolido.⁹⁸

Conforme dito, François Pallu, desde seu regresso aos territórios do Extremo-Oriente com o breve *Cum haec Sancta Sedes*, foi dando conta de todos os seus insucessos aos cardeais da *Propaganda Fide*. Suas cartas motivaram a publicação de novas medidas por parte da Santa Sé visando contornar a insubmissão dos regulares aos vigários apostólicos. Pallu, no entanto, não teve tempo conhecê-las. O religioso francês faleceu em 29 de outubro de 1684, no vilarejo

⁹⁶ Vale lembrar que a *Propaganda Fide* requereu ao Papa Inocêncio XI que estes religiosos deixassem suas missões e fossem chamados a Roma. Os Padres Manoel Ferreira e Domenico Fuciti chegaram na Batavia em 23 de dezembro de 1684. Eles estavam numa embarcação holandesa que seguia para o Sião e que mudou de rota em função de uma tempestade. Cf. Henri Chappoulié. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., Tomo II, p.107. Anos depois, em carta datada de 15 de julho de 1696, o Pe. Giuseppe Candone se dirigia a "V. Mag." contando que havia acabado de retornar para a Cochinchina após 13 anos de degredo. Informava que, com sua chegada, e a do padre Joseph Pires, que também acabara de chegar do Sião, estavam em apenas quatro "da nossa Companhia". O Pe. Candone contava que havia ali um vigário apostólico que não reconhecia o bispo de Malaca como superior daquela missão, e que "nem ele nem os clérigos franceses hão de ceder, como eles dizem se não sair Breve pelo qual o Papa lhes tire todos os poderes dados pela Propaganda". Cf. "*Carta de um padre da Companhia de Jesus*", Cochinchina, 15 de julho de 1696. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 6, bandas 66-67 / fotos 5-3.

⁹⁷ A declaração em pauta data de 20 de outubro de 1684. Cf. Henri Chappoulié. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., Tomo II, p.90-92.

⁹⁸ *Ibidem*, p.92-93.

de Mo-Yang, na China.⁹⁹ Embora os cardeais da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* tenham acordado e sugerido ao Sumo Pontífice uma série de sanções contra os missionários que tinham se negado a prestar o juramento, Inocêncio XI não acatou a todas as medidas propostas. Em 10 de julho de 1685 ele concordou, porém, em preparar um breve direcionado aos cristãos dos territórios colocados sob a jurisdição dos vigários apostólicos. O texto visava alertar os fiéis de que estes eram seus verdadeiros chefes espirituais, e os proibia de “recorrer ao ministério de Ferreira, Fuciti, Acosta e Candone, antigos missionários da Sociedade de Jesus”. O Papa também concordou em escrever ao Geral da Companhia, forçando-o a expulsar da Ordem os religiosos que se negassem a prestar o juramento.¹⁰⁰

Talvez de maneira um tanto inesperada – especialmente quando levamos em conta todo o esforço de François Pallu e o engajamento dos cardeais da *Propaganda Fide* em assegurar a autoridade dos vigários apostólicos frente aos missionários das Ordens religiosas e às demais autoridades eclesiásticas e seculares presentes nas Índias Orientais – o juramento de obediência disposto no breve *Cum haec Sancta Sedes* foi abolido por Inocêncio XI em 4 de janeiro de 1689. A partir desta data, os missionários do Sião, Tonquim, Cochinchina e China não eram mais obrigados a jurar obediência aos vigários apostólicos. Ao mesmo tempo, o Padre Geral da Companhia foi autorizado a enviar quatro religiosos jesuítas ao Tonquim e à Cochinchina.¹⁰¹

No interim transcorrido entre o falecimento de François Pallu e a revogação do juramento, Henri Chappoulie discorre, ao longo de algumas páginas, sobre o papel que a França, e particularmente os jesuítas franceses, desempenharam nesse processo. Descrevendo a composição de duas embaixadas francesas enviadas ao rei do Sião, o autor observa que um número expressivo de seus integrantes era formado por jesuítas “matemáticos” e “astrônomos”. A primeira destas duas delegações, ocorrida em 1685, portava consigo uma ordem de Luís XIV que impedia o vigário apostólico do Sião de exigir que os religiosos franceses prestassem o juramento de obediência. De seu posto, o vigário apostólico Louis Laneau os teria acolhido na condição de matemáticos, e não de missionários, o que o desobrigava de exigir o controverso juramento. As acomodações que as embaixadas francesas alcançaram no Sião, flexibilizando em maior ou menor grau os termos ditados pela Santa Sé, teriam agitado a atmosfera de Roma. O desejo de que o juramento fosse abolido ou, ao menos, que tivesse seus termos atenuados, despontava em diversos lados: os diretores do *Séminaire des Missions Étrangères de Paris* queriam seu abrandamento; a Sorbonne publicou um documento que censurava onze

⁹⁹ Ibidem, p.93-94.

¹⁰⁰ Ibidem, p.95.

¹⁰¹ Ibidem, p.138.

proposições presentes no texto do juramento; o próprio vigário Louis Laneau chegou a clamar por mudanças aos cardeais da *Propaganda Fide*. Em meio a isso, Henri Chappoulie também destaca o papel de Guy Tachard na decisão do Pontífice de revogar o juramento. O jesuíta francês compôs as duas embaixadas enviadas por Luís XIV ao Sião e dirigiu-se a Roma justamente com o horizonte de tratar da questão do juramento.¹⁰² Em meio às pressões francesas, o autor observa que a pressão exercida pelo monarca espanhol também teria sido determinante para que o juramento de obediência fosse abolido.¹⁰³ Da mesma forma, o autor não deixa de sumariamente registrar que “desde 1686, o Papa parecia hesitar diante de Portugal”.¹⁰⁴ No que tange particularmente a este ponto, a política levada a cabo pela Coroa portuguesa na década que se seguiu à imposição do juramento de obediência pela Santa Sé parece não nos deixar dúvidas. A pressão lusitana no que tange a esta matéria nos oferece vivas demonstrações de que ela foi pelo menos tão determinante quanto aquela exercida pelas outras duas monarquias. Deste modo, este é o enredo que nos ocupará nas páginas a seguir.

“A QUEM AFINAL FORAM CONFIADAS AS CHAVES DO REINO DOS CÉUS? À ASSEMBLEIA DE GOA, OU À SÉ APOSTÓLICA?”

CONFORME VIMOS NO INÍCIO deste capítulo, a reação de Portugal ao juramento imposto pela Santa Sé não tardou. Além da criação da Junta das Missões de Goa em março de 1681, a determinação expedida aos Provinciais das Ordens religiosas presentes no Estado da Índia para que seus missionários não prestassem o juramento de obediência aos vigários apostólicos e permanecessem nos territórios de suas missões muito provavelmente foi expedida, no mais tardar, no início de 1682. Buscava-se, sem dúvida, assegurar a fidelidade e a independência dos religiosos portugueses frente aos religiosos “estrangeiros”, ou seja, frente àqueles que se encontravam sob o direcionamento direto da Sé Apostólica. Em seu regresso ao Sião em julho de 1682, de posse do breve *Cum haec Sancta Sedes*, François Pallu se defrontou – e não deixou de registrar – o impacto que a ordem expedida pela Junta das Missões de Goa estava provocando sobre os religiosos ali presentes. Henri Chappoulie observa que o eclesiástico francês se apressou em tentar impor aos religiosos o juramento em questão, uma vez que Portugal já havia tomado medidas “enérgicas” contra as decisões de Roma. Sobre estas, o autor explica que o vice-rei, além de ter instituído em Goa “uma comissão responsável por reorganizar as missões

¹⁰² Para um maior detalhamento da seqüência dos episódios aqui elencados, conferir os capítulos VII a XI, do Tomo II da obra de Henri Chappoulie referenciada.

¹⁰³ Ibidem, p.136-137.

¹⁰⁴ Ibidem, nota 4.

da Ásia”, havia acabado de proibir os religiosos de prestar o juramento imposto pela Santa Sé exigindo, de sua parte, uma espécie de “contra-juramento”.¹⁰⁵ Nessa altura, cremos que esse “contra-juramento” requerido em Goa fosse a comprovação por parte dos provinciais das Ordens religiosas, através do envio de certidões, de que haviam orientado os prelados das missões a não permitir que seus missionários prestassem o juramento de fidelidade aos vigários apostólicos ou abandonassem suas missões, conforme detalhado na carta do vice-rei ao capitão-mor do bandel do Sião mencionada no início deste capítulo. Vimos também, nessa mesma carta, que o vice-rei decidiu posteriormente requerer esse mesmo compromisso diretamente aos “Prelados e Superiores das missões”, sem a intermediação dos Provinciais.

A exigência de fidelidade à Coroa portuguesa expedida pela Junta das Missões de Goa aos Padres Provinciais das Ordens religiosas atuantes no Estado da Índia alcançou, pelo menos em parte, seu intento original. Se na China, conforme exposto anteriormente, François Pallu conquistou posteriormente a anuência dos jesuítas ao juramento de fidelidade aos vigários apostólicos prescrito pela Santa Sé, o mesmo parece não ter se dado no Sião, Tonquim e Cochinchina. Em uma carta escrita ao Pe. Charles Noyelle, sucessor do Pe. Giovanni Oliva no posto de Geral da Companhia, o jesuíta belga Jean-Baptiste Maldonado teria confessado sentir que ele e seus companheiros se encontravam “entre a bigorna e o martelo”. No Sião, os missionários achavam-se pressionados pelos dois lados, e pareciam oscilar o juízo que faziam da situação de uma hora para outra: num instante acreditavam ser melhor prestar o juramento em segredo perante o vigário Louis Laneau; noutra, ficavam paralisados pelos receios que as ameaças portuguesas lhes provocavam.¹⁰⁶ De toda forma, Henri Chappoulie afirma que “as medidas de retaliação” tomadas pelo vice-rei de Goa provocaram “uma resistência geral” aos vigários apostólicos em todas as missões das Índias.¹⁰⁷

A despeito do religioso francês ter relatado em suas cartas a Roma os empecilhos que enfrentava e a agitação provocada nos religiosos pelas medidas vindas de Goa, François Pallu

¹⁰⁵ Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., Tomo II, p.85-86.

¹⁰⁶ Maldonado a Noyelle. Siam, 15 de novembro de 1682. Apud. Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., Tomo II, p.86. Entre os anos de 1673 e 1674, o Pe. Jean-Baptiste Maldonado teria se oferecido ao Pe. Geral Giovanni Oliva para integrar a expedição que o Pe. Giovanni Filippo de Marini estava preparando com destino à Província do Japão. Para se unir à expedição, o Pe. Maldonado se dirigiu a Portugal, tendo deixado o porto de Lisboa rumo a seu destino em 13 de abril de 1666. Em 1673, o jesuíta foi enviado para a missão do Sião. Embora o Pe. Maldonado, em diversas cartas endereçadas a seus superiores na Europa, parece ter insistido em defender que constantemente se praticavam injustiças contra os direitos de Padroado de Portugal naquela missão, tanto ele, como o Pe. Manuel Soares, teriam jurado obediência aos vigários apostólicos de acordo com as informações registradas pelo primeiro ministro do Sião, Constantine Phaulkon, em 1684, e pelo vigário Louis Laneau em 1685. Cf. Charles E. O'Neill e Joaquín M.^a Domínguez (Dir.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Tomo III. Roma / Madrid: Institutum Historicum, S.I. / Universidad Pontificia Comillas, 2001, p.2483-2484.

¹⁰⁷ Henri Chappoulie. *Aux origines d'une église*. Rome et les missions d'Indochine..., Op. Cit., Tomo II, p.87.

não se eximiu de tentar reverter a situação que lhe era notoriamente desfavorável. Para tal, buscou provocar um exame de consciência nos religiosos ali presentes desqualificando as medidas expedidas pela Junta das Missões de Goa, e contrapondo-as à inerente legitimidade da Santa Sé na condução dos assuntos espirituais. Em 22 de agosto de 1682, Pallu publicou uma carta pastoral no Sião na qual se dirigia aos religiosos e fiéis das dioceses e territórios considerados como pertencentes à extensão espacial abarcada pelo padroado português. Em sua carta, o religioso francês começava observando que era incoerente para um verdadeiro católico pensar que a Santa Sé, na figura de seus últimos papas, tinha procedido com notória injustiça contra os alegados direitos portugueses sem ter escutado e considerado a defesa apresentada por parte dos representantes daquele reino. Acrescentava que tudo havia sido “lido, discutido, pesado e examinado”, e que as decisões e encaminhamentos tomados ultimamente pela Santa Sé não visavam outra coisa além da ratificação de sua liberdade na condução do ministério apostólico. Ademais, pontuava o religioso que todos os posicionamentos assumidos recentemente na Cúria Romana haviam sido pormenorizadamente expostos ao príncipe português numa carta a ele escrita pelo Papa Inocêncio XI.¹⁰⁸

Após defender os procedimentos recentemente tomados pela Santa Sé, François Pallu passou a desqualificar a “Comissão de Goa” – nome por ele atribuído à Junta das Missões de Goa – , não escondendo uma certa surpresa com relação à ousadia que tanto sua instituição, como as disposições dela emanadas, significavam para ele. Aos olhos do religioso, a Junta das Missões de Goa era uma instituição portuguesa criada sob o auspício de equiparar-se à *Propaganda Fide*, visando nitidamente a ela contrapor-se. No embate entre as duas, Pallu defendia que era inútil a “Comissão de Goa” tentar sobrepor suas competências perante a Congregação de *Propaganda Fide*, sob o pretexto de que esta era ao mesmo tempo juíza e parte diretamente interessada nas questões envolvendo os vigários apostólicos. Embora acreditasse que a Junta das Missões de Goa tivesse sido criada para “promover uma reforma da administração das missões”, Pallu postulava que a *Propaganda Fide* havia recebido o domínio sobre as missões da própria autoridade suprema do soberano pontífice.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ibidem, p.87-88. François Pallu procurou esvaziar o peso comumente conferido à imposição do juramento de obediência bem como dos decretos passados que versavam sobre a atuação independente dos vigários apostólicos. Buscando conferir um certo grau de trivialidade às transformações e ofensas frequentemente atribuídas pelo lado português a estes diplomas apostólicos, o religioso francês advogava que ninguém poderia ofender-se ou chocar-se com o conteúdo dos decretos expedidos pela *Propaganda Fide*, uma vez que eles simplesmente resguardavam a “autoridade suprema e absoluta” do Pontífice “no governo espiritual das almas”. Nem as autoridades civis, uma vez que a estas não cabia a condução de assuntos espirituais; e nem os missionários, posto que o juramento em causa não lhes trazia qualquer obrigação nova.

¹⁰⁹ Ibidem, p.88. Tradução livre. No original: “Quant à la commission récemment créée à Goa pour procéder à une réforme de l’administration des missions, c’est en vain qu’elle prétend dresser sa compétence en face de la

É na sequencia deste esforço de desqualificar a pretensa competência que a “Comissão de Goa” julgava possuir, a qual, segundo pregava, se esfacelava perante a atribuição genuína recebida pela *Propaganda Fide* do Sumo Pontífice, que Pallu passa a interpelar os religiosos escolhidos como seus interlocutores: restava, a cada um, refletir perante Deus se é melhor obedecer à Sé Apostólica e à *Propaganda Fide* ou ao poder civil e à “Comissão de Goa”; aos missionários, em particular, se é a mesma coisa ouvir mais os homens que a Deus. A “Comissão de Goa”, defendia ele, ordenava que os missionários não levassem em conta as orientações emanadas da Santa Sé. E concluía: “A quem afinal foram confiadas as chaves do reino dos céus? A quem foi dado o poder de atribuir e desobrigar? À Assembleia de Goa, ou à Sé Apostólica?”.¹¹⁰

De toda forma, conforme já observado, as pressões exercidas tanto pela Cúria Romana como pela Coroa portuguesa parecem não ter alcançado uma conduta uniforme entre os religiosos que se encontravam nos reinos do Sião, Tonquim e Cochinchina. Se os padres Jean-Baptiste Maldonado e Manoel Soares fizeram o juramento diante do vigário apostólico Louis Laneau, sabemos que Manoel Ferreira, Giuseppe Candone e Domenico Fuciti não o prestaram, e se retiraram de suas missões. Dentre o rol de medidas tomadas pela Santa Sé sob influência das cartas escritas por François Pallu primeiramente do Sião e, depois, da China, o Papa Inocêncio XI também concordou com o preparo de uma carta endereçada aos Padres Gerais dos dominicanos, franciscanos, agostinianos e jesuítas, intimando-os a remeter imediatamente a Roma os religiosos que, coadunando-se com as disposições do vice-rei de Goa, tivessem guardado fidelidade à Coroa portuguesa.

OPOSIÇÃO AOS VIGÁRIOS E MISSIONÁRIOS APOSTÓLICOS: “ESPALHAM-SE POR TODA ESTA ÁSIA, E DEBAIXO DA PROTEÇÃO DOS PRÍNCIPES DELA”

A CÉLERE PROVIDÊNCIA tomada pela Junta das Missões de Goa na tentativa de garantir a fidelidade dos padres provinciais e de seus religiosos à monarquia portuguesa foi acompanhada por outras diligências vindas de Lisboa. Estas contavam, em especial, com o compromisso dos oficiais régios a serviço da Coroa portuguesa. O príncipe regente buscava meios de reagir a um cenário que se mostrava, na sequência dos insucessos padecidos por D. Luís de Sousa em Roma, nitidamente desfavorável aos interesses portugueses. Em alguns casos, contudo, o

congrégation romaine de la Propagande sous prétexte que celle-ci est à la foi juge et partie dans l'affaire des vicaires apostoliques”.

¹¹⁰ Ibidem, p.88-89. Tradução livre. No original: “A qui donc ont été confiées les clés du royaume des cieux? A qui a été donné le pouvoir de lier et de délier? A l’assemblée de Goa, ou au Siège apostolique?”.

comprometimento de seus oficiais com as diretrizes passadas pelo reino pareciam não ser suficientes para que as mesmas fossem consumadas.

Desde os reveses de Portugal na Cúria Romana que marcaram os anos de 1678 a 1680, as ordens do príncipe regente para que os religiosos enviados pela *Propaganda Fide* aos territórios lusitanos, sem seu consentimento, fossem presos e enviados para Lisboa, passaram a ser expedidas com alguma frequência. Em 23 de março de 1681 – portanto no mesmo mês e ano em que as primeiras Juntas de Missões ultramarinas foram instituídas – o príncipe regente escreveu ao vice-rei D. Francisco de Távora encaminhando as cópias de algumas ordens expedidas há dois anos ao seu antecessor no governo do Estado da Índia. Todas versavam sobre os procedimentos a serem seguidos “com os Bispos missionários [...] mandados pela Congregação de Propaganda”. O reforço e a ênfase nos direcionamentos que já haviam sido encaminhados ao vice-rei D. Pedro de Almeida derivava do fato que “de novo se acresceram razões mais poderosas, para se haverem de executar aquelas ordens”.¹¹¹

As ordens em questão, cujas cópias foram encaminhadas nesta ocasião ao vice-rei D. Francisco de Távora, datam, respectivamente, de 24 e 28 de março de 1679. Na primeira delas, o príncipe regente informava que à despeito do empenho de seu embaixador em Roma, “tive notícia por aviso que me fez da eleição que a Junta de Propaganda tem feito, faz, e determina fazer de sujeitos estrangeiros para Bispos desse Estado a título de Missionários contra o direito e posse *in memorial* em que estou pelos senhores Reis meus predecessores”.¹¹² Pelo texto, D. Pedro deixava claro que a orientação para que os mesmos fossem retidos e enviados para o reino tratava-se de uma disposição, em certa medida, já corrente:

“E porque aos vice-Reis desse Estado tenho mandado escrever largamente sobre esta matéria ordenando lhes procurassem recolher os Bispos que a ele fossem, e os enviassem a este Reino,

¹¹¹ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei D. Francisco de Távora*”, Lisboa, 23 de março de 1681. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 12, banda 50 / foto 3. Vale lembrar que, em maio de 1680, o príncipe regente D. Pedro recebeu o breve em resposta a carta que ele havia escrito ao Papa Inocêncio XI em abril de 1679. Como vimos, a resposta em questão condensava as considerações tecidas no ano anterior pelo cardeal Girolamo Casanate, as quais contemplavam, com maior ou menor ênfase, os pontos presentes na carta de D. Pedro e nas questões constantemente interpostas na Cúria Romana por D. Luís de Sousa. Pouco antes, em janeiro de 1680, o breve *Cum haec Sancta Sedes* impunha o juramento de obediência aos vigários apostólicos. E pouco depois, em setembro do mesmo ano, algumas decisões tomadas pela *Propaganda Fide* ratificavam o entendimento de que as prerrogativas asseguradas pelo direito de padroado de Portugal eram válidas apenas nos territórios efetivamente dominados pela Coroa portuguesa, confirmando a independência dos vigários apostólicos nas demais regiões. Ademais, conforme mencionamos anteriormente, em 1679 François Pallu recebeu o título de administrador geral das missões da China.

¹¹² “*Carta do príncipe regente para os governadores do Estado da Índia*”, Lisboa, 24 de março de 1679. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 11, bandas 8-9 / fotos 5-1.

não permitindo que passassem a qualquer lugar das conquistas que esta Coroa tem nesse Oriente”

[...]

“vos torno com esta ocasião a ordenar o cumprimento daquelas ordens, e que aparecendo neste Estado ou tendo notícia de serem chegados a ele alguns Bispos estrangeiros ou outros Prelados nomeados pela Junta de Propaganda nos distritos ou jurisdição desta Coroa, lanceis mão deles, e os embarqueis para este Reino na forma das ordens antigas que nesse Estado há [...]”.¹¹³

Na carta de 28 de março de 1679, a recomendação para que estes bispos e missionários “estrangeiros” enviados de Roma não fossem aceitos, era enfatizada por uma condição que em breve ganharia destaque entre os expedientes utilizados por Portugal para se opor à política missionária apostólica que progressivamente se consolidava: “principalmente se os Missionários que aí chegarem se lhe não apresentarem e me fizerem aquele juramento de obediência, que no tempo dos Reis meus predecessores costumavam fazer neste Reino, quando por ele passavam para este Estado sendo estrangeiros”.¹¹⁴

Nesse mesmo malote remetido em março de 1681 ao vice-rei D. Francisco de Távora, o príncipe D. Pedro lhe encaminhou também a cópia de duas ordens que haviam sido expedidas ao arcebispo primaz do Estado da Índia, ambas igualmente de 1679. Na primeira, o regente português dava as mesmas recomendações, e solicitava a colaboração do religioso “com tudo o que vos parecer lhe pode ser necessário [ao vice-rei D. Francisco de Távora] para se conseguir o que lhe mando”.¹¹⁵ Na segunda, em particular, para além das instruções já conhecidas sobre a matéria dos vigários e missionários apostólicos, o regente português recomendava que o religioso “de nenhuma maneira consinta nem uns, nem outros, nem lhes dê ajuda alguma, nem favor”, e acrescentava que deveria ser considerado um agravante à situação destes religiosos “estrangeiros” enviados pela *Propaganda Fide* àqueles territórios o fato de eles se recusarem a fazer o juramento de obediência que antigamente se costumava prestar.¹¹⁶

A recomendação feita pelo príncipe regente ao Arcebispo Primaz Frei António Brandão para que não fizesse “favor” algum aos missionários e bispos enviados pela *Propaganda Fide*

¹¹³ Ibidem. Conforme vimos no capítulo 3, já em março de 1672 temos uma ordem do príncipe D. Pedro ao vice-rei Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque advertindo que nenhum religioso estrangeiro que não portasse sua autorização para permanecer naquele Estado deveria ser ali admitido.

¹¹⁴ “*Carta do príncipe regente para os governadores do Estado da Índia*”, Lisboa, 28 de março de 1679. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 11, banda 8 / fotos 2-3.

¹¹⁵ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei D. Francisco de Távora*”, Lisboa, 23 de março de 1681. Op. Cit., fl.414.

¹¹⁶ Ibidem, fl.415.

se deveu ao fato, certamente já conhecido em Lisboa, de que o Primaz demonstrava uma certa simpatia pelos eclesiásticos chegados de Roma. Na resposta de António Paes de Sande às orientações presentes na carta do príncipe D. Pedro de 24 de março de 1679 acima mencionada, o vice-rei expunha que “a maior dificuldade” que encontrava para que as orientações do regente fossem cumpridas era “o favor e amparo que eles acham em alguns Ministros eclesiásticos e Prelados dando por razão que se não querem embaraçar com Roma, e por outros respeitos, e conveniências particulares”.¹¹⁷ No caso do arcebispo primaz Frei António Brandão, seu receio em indispor-se com a Sé Apostólica seria tamanho, que o mesmo teria, segundo o vice-rei, alcançado o “extremo” de aceitar um breve do Papa Clemente X que lhe fora entregue pelas mãos dos bispos franceses do Sião sem qualquer questionamento. O diploma apostólico “estranhava a repugnância” que os religiosos sob a alçada do arcebispo direcionavam aos bispos franceses, e dispunha que aqueles deveriam somente exercitar “a jurisdição ordinária nas partes em que V. A. tinha Domínio temporal”. Visando seu cumprimento, o arcebispo primaz não teria hesitado em expedir provisões para os governadores dos bispados da China e Malaca, “restringindo” sua jurisdição apenas a determinados lugares.¹¹⁸

Ao juízo do vice-rei, semelhante acolhimento aos bispos e missionários apostólicos era a causa principal para que se não conseguisse atalhar a vinda de novos religiosos enviados pela *Propaganda Fide*. António Paes de Sande, então, aconselhava o regente a instituir medidas severas contra os eclesiásticos que apresentassem comportamento semelhante, outorgando o poder necessário aos governadores do Estado da Índia para que pudessem executá-las:

“[...] mas o meio mais eficaz para se conseguir a execução das ordens de V.A. e acabarem os intentos dos ministros da Congregação de Propaganda me parece é mandar V. A. considerar o que deve fazer um Vice-Rei ou Governador da Índia, com um Inquisidor, ou com outro Prelado maior, eclesiástico, que der favor e ajuda aos ditos Bispos Missionários para se conservarem com tanto prejuízo do Padroado Real de V. A., e de outras consequências do Estado”.¹¹⁹

Tendo, conforme mencionamos, recebido as cópias destas cartas de 1679 e 1680 juntamente com a carta que D. Pedro lhe endereçou em março de 1681, a resposta de D.

¹¹⁷ “*Carta do governador António Paes de Sande*”, Goa, 12 de janeiro de 1680. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 11, banda 9 / fotos 2-4.

¹¹⁸ *Ibidem*. António Paes de Sande informava que ficara sabendo desta atitude do arcebispo António Brandão apenas após seu falecimento, por intermédio das notícias vindas com as embarcações chegadas da China, e que já havia tomado providências para remedir “este dano”.

¹¹⁹ *Ibidem*, fl.50.

Francisco de Távora a tudo foi excepcionalmente sintética. Sem propostas ou novas informações ao regente na matéria em pauta, o vice-rei se limitou a comunicar que seguiria “pontualmente” o constante na carta de D. Pedro “e nas que com ela vem juntas”, “oferecendo-se para isto ocasião”.¹²⁰

Tal concisão, porém, não marcou outra de suas cartas, de dezembro de 1686, na qual o oficial régio procurava deixar explícito as limitações que o impediam de cumprir os direcionamentos vindos de Lisboa acerca desta matéria.¹²¹ D. Francisco de Távora notava que se a determinação presente na carta de D. Pedro II “fosse de alguma maneira possível”, teriam sido desnecessárias tantas, e repetidas, ordens nesse sentido, bastando uma única para que ele a executasse.¹²² O vice-rei sublinhava que os bispos e missionários apostólicos não alcançavam seus destinos por via de Goa, nem por “outra alguma Praça das dos Estados”. Antes, “espalham-se por toda esta Ásia, e debaixo da proteção dos príncipes dela, vivem nos seus domínios seguros das nossas diligências [...]”. De modo que admitindo, em última instância, a insuficiência de recursos e de homens para promover um controle rígido das vastas fronteiras do Estado da Índia, e observando que a “negociação política” com estes príncipes locais “não tem aproveitado até agora nada”, D. Francisco de Távora insistia que a via possível para estancar o problema era o monarca conseguir firmar um acordo com a Santa Sé. Com esta convicção, frisava seu posicionamento: “[...] torno a dizer a V. Mag., que só será eficaz para esse mal, o remédio que se conseguir em Roma, assim o mostra a razão, e assim o tem já mostrado, e irá mostrando a experiência”.¹²³ Os termos e o juízo do vice-rei deixavam claro, pois, que Portugal não possuía os instrumentos e os recursos necessários para conter esse movimento de missionários enviados pela *Propaganda Fide*. O poder de fazê-lo estava com outros atores, num outro polo de forças. Assim, conforme implícito em suas palavras, a pressão

¹²⁰ “Carta do vice-rei da Índia Francisco de Távora Conde de Alvor”, Goa, 25 de janeiro de 1682. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 12, banda 50 / foto 4.

¹²¹ Essa carta foi redigida em resposta a outra do monarca português, de 24 de março de 1686, a qual condensava, em linhas gerais, os mesmos direcionamentos constantes nas cartas anteriormente trabalhadas. Nela, D. Pedro II enfatizou o prejuízo que a presença dos religiosos “estrangeiros” traziam para o “serviço de Deus” e “conservação daquele Estado”, e a violência implícita nesta prática da *Propaganda Fide*, insistindo “em mandar missionários às conquistas da divisão e domínio desta Coroa”, contra o direito de padroado assegurado e reconhecido “por concessões e Bulas apostólicas”. Ao se referir às “conquististas” como uma extensão territorial que abarcava a “divisão” e o “domínio” de Portugal, o monarca reforçava sua oposição ao posicionamento assumido pela Santa Sé no tocante à vigência do padroado régio, postulando que este mantinha-se válido não apenas nos territórios efetivamente dominados por Portugal mas sim em toda a extensão geográfica atribuída ao reino nos diplomas quinhentistas e seiscentistas. Cf. “Carta de D. Pedro II”, Lisboa, 24 de março de 1686. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 7, banda 22 / foto 3.

¹²² “Carta do vice-rei da Índia, Francisco de Távora Conde de Alvor”, Goa, 10 de dezembro de 1686. Os documentos 180 e 182 da caixa 61 dos *Avulsos* da Índia guardados no Fundo do Conselho Ultramarino do Arquivo Histórico Ultramarino guardam igualmente uma cópia destas duas cartas (de D. Pedro II, de março de 1686, e a presente resposta do vice-rei).

¹²³ *Ibidem*.

exercida pelo monarca lusitano deveria tomar outra direção e concentrar-se nesse outro polo, justamente o único, a seu ver, com alguma probabilidade de render frutos aos anseios da Coroa portuguesa.

Ainda que, conforme veremos, o monarca português não descurasse de procurar uma solução para estes problemas na Cúria Romana conforme lhe sugeria o vice-rei D. Francisco de Távora, a persistência de seus insucessos junto ao Sumo Pontífice o impelia a buscar meios de minorar os danos que a presença destes religiosos simbolizava para Portugal. Se os entraves para barrar a entrada dos vigários e missionários apostólicos enviados pela *Propaganda Fide* eram, muitas vezes, quase intransponíveis, as dificuldades, por outro lado, em intimidar, ou mesmo proceder contra religiosos já plenamente estabelecidos nas possessões portuguesas que representassem alguma ameaça ao reino pareciam consideravelmente mais brandas. Assim, em março de 1683, o príncipe regente ordenava que D. Francisco de Távora suspendesse o pagamento dos 200 xerafins anuais concedidos aos Conventos dos religiosos carmelitas descalços de Aspão, na Pérsia, Serias [?], Bassorá e Serra do Malabar de Cochim.¹²⁴ A oferta deste subsídio aos carmelitas descalços fora inicialmente prescrita numa carta que o regente português tinha enviado ao vice-rei D. Pedro de Almeida em 6 de novembro de 1679. Nela, D. Pedro informava que a doação era uma recompensa pelo serviço que estes missionários haviam prestado na conversão dos gentios nos últimos cinquenta anos. Contudo, alertava que “havendo inconvenientes contra o Estado na execução desta mercê a não executasse e me desse conta dos procedimentos destes Religiosos”.¹²⁵ E assim o fizera António Paes de Sande em carta de 13 de janeiro de 1681. Nesta, o governador sugeria que o príncipe regente suspendesse a execução desta ordem pelo prejuízo que ela representava ao padroado Real “dando subsídio e ordinária aos missionários de Propaganda, como eram estes Religiosos nas Crisandades da Serra de Malabar” território para o qual Portugal sempre nomeara arcebispos mas que, por intermédio destes missionários, “a Congregação de Propaganda nomeava outros”.¹²⁶ Mesmo não se observando este inconveniente nos outros Conventos destacados para receber o referido subsídio, uma informação acerca da conduta dos religiosos carmelitas descalços dos Conventos de Goa e Diu igualmente acendera o sinal de alerta no príncipe D. Pedro: eram religiosos exemplares, “mas nas partes das missões em que se achavam mostravam tanto afeto aos portugueses como aos franceses, ingleses e holandeses e quase era o mesmo com todos os

¹²⁴ “*Carta do Príncipe regente para o vice-rei da Índia*”, Lisboa, 22 de março de 1683. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 3, banda 07 / foto 2. Uma cópia desta carta pode ser lida no códice 203 – Cartas da Índia, Fundo Conselho Ultramarino, fl.33v.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

estrangeiros”.¹²⁷ Em vista destes fatos, o regente acabaria decidindo, em março de 1683, que o pagamento dos 200 xerafins fosse suspenso.

Nesse mesmo ano, numa reunião da *Congregação Geral da Propaganda Fide*, os cardeais deixaram registrado que o príncipe regente D. Pedro havia apresentado um novo memorial à Congregação apostólica através de seu embaixador residente. Nele, D. Pedro reforçava o prejuízo que a alegada ausência de resposta a seus pleitos acarretava para a cristandade. Seguindo a mesma lógica dos memoriais anteriormente entregues ao Sumo Pontífice, o regente solicitava a pronta solução para estes problemas com a confirmação dos bispos indicados pelo reino em consonância com o direito que lhe cabia ou, caso contrário, que Inocêncio XI exigisse que os cardeais da *Propaganda Fide* prontamente tomassem uma resolução sobre esta matéria.¹²⁸ Como se vê, nos anos que se seguiram à comunicação oficial das primeiras tomadas de decisão acerca dos pleitos portugueses, o monarca não abdicou de solicitar que a Sé Apostólica reconhecesse suas prerrogativas e confirmasse os bispos por ele nomeados para as dioceses de todas as suas “conquistas” – e não apenas de seus “domínios”.

Dentre os registros da reunião de 23 de setembro de 1686 da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China*, ganha destaque a nota deixada pelos cardeais de que D. Pedro II havia pedido para que a escritura redigida há nove anos, sobre o “pretensão” direito de padroado de Portugal nas Índias Orientais, fosse reexaminada.¹²⁹ Por sua vez, na reunião seguinte, em janeiro de 1687, os cardeais frisaram sua posição contra as pretensões de D. Pedro II, afirmando ser “irracional a pretensão do rei de Portugal” de destinar missionários às Índias Orientais e de postular que ninguém o poderia fazer contra sua vontade, nem mesmo o Sumo Pontífice.¹³⁰

Essa nova demarcação de posição por parte da *Propaganda Fide*, somada aos informes constantes em algumas cartas de Francesco Nicolini, núncio apostólico em Lisboa, igualmente datadas de 1687, evidenciam que, de sua parte, Inocêncio XI permaneceu ratificando a posição assumida anos antes pela Santa Sé, a qual relativizava a plenitude das prerrogativas e da

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ O príncipe de Portugal suplica que se resolva a causa da apresentação dos bispos, 05 luglio 1683. *Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Acta Congregazione Generale, Vol.53, fl.150v.*

¹²⁹ *Congregazione Particolare, 23 settembre 1686. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti della Congregazione Particolare (Acta CP), Vol.1B - Acta Cong. Particul. Super Rebus Sinarum et Indiarum Orient ab an 1677 ad an 1698, fl.215v-216.* O pedido, que havia sido feito através de seu embaixador residente Domingos Barreiro Leitão, certamente está se referindo à já conhecida “longa escritura” que D. Luís de Sousa entregou a Inocêncio XI nos meses iniciais de 1678.

¹³⁰ *Congregazione Particolare, 03 gennaio 1687. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti della Congregazione Particolare (Acta CP), Vol.1B - Acta Cong. Particul. Super Rebus Sinarum et Indiarum Orient ab an 1677 ad an 1698, fl.226-228.* Tradução livre. No original: “Dignetur etiam addere irrationabilem esse pretensionem Regis Portugallie destinandi ad Illas Oras Missionarios [...]”

espacialidade do padroado régio português nos termos apregoados por Portugal. Em uma de suas cartas enviadas a Roma, Francesco Nicolini comunicava ao cardeal secretário de Estado da Santa Sé, Alderano Cybo, que havia sido chamado por D. Pedro II para que desse satisfações acerca “das novidades” “que se fazia pela Congregação de Propaganda Fide no tocante à nomeação de novos bispos para as Índias”.¹³¹ O monarca português se mostrava profundamente desapontado por haver percebido que as representações feitas por seu residente na Cúria Romana e enviadas pelo próprio nuncio ao Sumo Pontífice não tinham surtido qualquer resultado que lhe fosse favorável na controvérsia em torno das nomeações feitas por ele de bispos e missionários para “as Índias”. Antes, conforme teria declarado nessa ocasião sem entrar em mais detalhes, dois novos bispos haviam sido nomeados para as Índias. Diante disso, e em meio às suas “queixas”, feitas “longamente com infinito sentimento”, D. Pedro II ameaçava abandonar “as conquistas”, as quais, mesmo “dispendiosíssimas”, eram mantidas em benefício da “saúde das almas” e “daquela Cristandade”.¹³² Francesco Nicolini, ao que parece, esquिवarase, justificando que vinha tentando transmitir os reais sentimentos do rei ao Papa e que não tinha recebido aviso algum sobre tais novidades através da correspondência ordinária mantida com Roma. No relato que fez do episódio, o nuncio ainda acrescentava que tendo se encontrado, no mesmo dia, com o secretário de Estado do monarca, este teria lhe confirmado que a nomeação destes dois novos bispos haviam, de fato, reaberto a ferida de D. Pedro II, replicando “as mesmas ameaças de S. M. no que se refere ao desejo de deixar em abandono as conquistas [...]”.¹³³

Pouco depois, em outra carta, o nuncio Nicolini comunicou Alderano Cybo que já estava de posse da escritura que lhe havia sido enviada de Roma, a qual versava sobre as pretensões do rei de Portugal no que se referia a nomeação dos bispados da Índia. Acrescentava ainda que ele havia recuperado um outro escrito sobre o mesmo assunto, datado de 31 de março de 1680

¹³¹ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 43 - “1687. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo” (Lettere originale del nunzio alla Segretaria, dal 06 gennaio 1687 al 22 dicembre 1687), fl.95. Tradução livre. No original: “[...] delle innovazioni, che così le chiamò, che si facevano dalla Congregazione de Propaganda Fide intorno le nominazioni dei nuovi Vescovi per le Indie”.

¹³² *Ibidem*, fl.95-95v.

¹³³ *Ibidem*, fl.96. Tradução livre. No original: “[...] e replicò le medesime minaccie di S. M. intorno al volere lasciare in abbandono le conquiste [...]” Em primeiro de junho de 1687, o cardeal secretário Alderano Cybo respondeu a carta de Francesco Nicolini sobre essa audiência que ele havia tido com o monarca português. Sobre o incômodo de D. Pedro II com a nomeação de nove novos bispos para as Índias, o secretário informava que o residente Domingos Barreiro Leitão tinha manifestado o mesmo desconforto, e constantemente aludia a uma bula do Papa Leão X para amparar as pretensões lusitanas. Cf. “*Al medesimo*”, Roma, 01 giugno 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 160 - “Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 1687 per tutto il 1692. A Monsr. Niccolini”, fl.16v.

e endereçado a seu antecessor, Marcello Durazzo.¹³⁴ O nuncio finalizava sua mensagem observando que se valeria de ambas para apresentar ao monarca as razões da Santa Sé na matéria do provimento dos bispados da Índia. Em junho de 1687, Francesco Nicolini informava ao cardeal secretário de Estado que já havia passado a um ministro de D. Pedro II todos os entendimentos que em Roma se fazia sobre a matéria.¹³⁵ O novo comunicado desfavorável às antigas aspirações do reino não ficaria sem resposta. Tendo transcorrido alguns dias, o nuncio apostólico relatava, em nova carta, que havia sido procurado pelo secretário de Estado do monarca português. Mendo de Foios Pereira, nessa ocasião, se dedicara a refutar todos os argumentos presentes na escritura que tinha sido enviada de Roma ao nuncio Nicolini sobre a nomeação dos bispos da Índia, com especial ênfase nas “razões” que a Santa Sé apresentava a seu favor nessa matéria. O secretário ainda teria recomendado ao nuncio que visse com atenção a bula de Leão X sobre os direitos de Portugal. Diante da insistência de seu interlocutor, Francesco Nicolini informava que havia desistido de fazer qualquer defesa das “razões” dos pontífices neste particular e pedia ao cardeal secretário para ser melhor informado acerca das bulas que amparavam as pretensões portuguesas, incluindo a de Nicolau V.¹³⁶

Meses antes desta abordagem de Mendo de Foios Pereira, porém depois do pedido feito pelo monarca à *Propaganda Fide* para que a escritura de D. Luís de Sousa fosse reconsiderada¹³⁷, ficamos sabendo que as providências de D. Pedro II em relação aos carmelitas descalços do Estado da Índia haviam evoluído para decisões sensivelmente mais sérias. Em 21 de janeiro de 1687, Francesco Nicolini redigiu uma carta informando o cardeal secretário Alderano Cybo acerca de tais desventuras. Nela, o nuncio narrou que havia sido procurado pelo Provincial e Visitador Geral dos carmelitas descalços da Pérsia e Índia, Frei Ângelo da Imaculada Conceição, o qual havia chegado da Índia há alguns meses. Nesse encontro, o religioso lhe colocara a par de que tinha sido informado por Mendo de Foios Pereira de que o monarca tinha expedido uma ordem para que todos os carmelitas italianos fossem expulsos do Convento de Goa, sendo esse “preenchido” por “súditos de Sua Magestade deste reino de

¹³⁴ Carta do nuncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.119. Certamente esta segunda escritura recuperada em Lisboa pelo nuncio tratava-se do breve apostólico enviado no ano de 1680 em resposta à carta do príncipe regente D. Pedro de abril de 1679.

¹³⁵ Carta do nuncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, Lisboa, 09 giugno 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.149.

¹³⁶ Carta do nuncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.181-181v.

¹³⁷ Medida esta que, como vimos, foi seguida da manifestação de seus cardeais, em janeiro de 1687, os quais frisaram a “irracional” “pretensão” do monarca português.

Portugal”.¹³⁸ O Provincial queria o parecer de Nicolini sobre o caso, o qual recomendou-lhe que “se colocasse diante do rei”, e procurasse sentir “quais motivos [ele] havia tido para dar uma ordem desta sorte”.¹³⁹ Frei Ângelo da Imaculada Conceição antecipou ao núncio que D. Pedro II já havia se mostrado disposto a ouvi-lo, tendo inclusive recomendado que ele colocasse num papel tudo aquilo que desejava dizer-lhe sobre a matéria.

O Provincial dos carmelitas parece ter seguido de perto o conselho do núncio Nicolini, aproveitando, concomitantemente, a solicitude do monarca lusitano em ouvi-lo. Em 3 de março de 1687, a Junta das Missões do reino emitiu uma consulta sobre a petição que Fr. Ângelo da Imaculada Conceição havia feito a D. Pedro II sobre a matéria. O Provincial dos carmelitas descalços da Pérsia e da Índia pedia que o monarca suspendesse a ordem que havia dado para “que todos os religiosos da dita Congregação saíssem do Estado da Índia e que o Provincial desta Província de Portugal provesse as ditas fundações de religiosos seus súditos”.¹⁴⁰ Esta resolução parece ter sido tomada por D. Pedro II em 14 de setembro de 1685 a partir de uma consulta que a mesma Junta das Missões fez na época sobre o caso. As acusações contra os carmelitas se resumiam, naquela altura, às observações feitas em carta pelo Conde vice-rei do Estado da Índia, o qual postulava “não serem” os religiosos carmelitas “úteis em Goa, nem no espiritual, nem no temporal, não especificando a causa”.¹⁴¹ Na petição endereçada ao rei, o Provincial e Visitador Geral da Ordem embasou seu pedido em alguns papéis que demonstravam “o tempo, modo e licenças” para que seus religiosos fundassem as casas de Goa e Diu, lembrando em favor dos carmelitas descalços os “serviços” que esses religiosos prestaram “assim no espiritual, como no temporal”, nas missões da Serra do Malabar e em Cochim. Acrescentava ainda que tendo sido solicitado “alvará[s] de confirmação das ditas fundações”, os mesmos haviam sido expedidos pelo secretário de Estado.¹⁴² Diante destes fatos apresentados por Fr. Ângelo, e de uma certa imprecisão das acusações que pairavam sobre os ditos religiosos, os ministros da Junta das Missões do reino aconselharam o monarca a

¹³⁸ Carta do núncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, Lisboa, 21 gennaio 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.16. Tradução livre. No original: “[...] dal Segretario di Stato di S.M. gli aveva fatto sapere l’ordine, che si era dato, perché dal Convento di Goa della Religione predetta, fossero licenziati tutti i Padri Italiani, e fosse ripieno il Convento di Religiosi sudditi della M.tà Sua di questo Regno di Portogallo”.

¹³⁹ Ibidem, fl.16-16v. Tradução livre. No original: “[...] io gl’insinuai di portarsi a dirittura dal Re, e sentire da S. M. quali motivi avesse avuto di dare un ordine di tal sorte”.

¹⁴⁰ “Consulta da Junta das Missões sobre a petição do Provincial e visitador geral dos Carmelitas descalços da Índia e Pérsia para que se suspendesse a ordem de expulsão dos religiosos daquela Província do Convento de Goa”, Lisboa, 03 de março de 1687. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.62, doc.31.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibidem.

suspender a ordem de expulsão geral dos religiosos até que o vice-rei D. Francisco de Távora chegasse a Lisboa e tivesse condições de pessoalmente apresentar as razões que faziam destes missionários uma ameaça a Portugal.¹⁴³

Os ministros do Conselho Ultramarino concordaram com o juízo emitido pela Junta das Missões do reino. Convocados para examinar o parecer por ela emitido, os conselheiros igualmente ponderaram, apenas três dias depois, que o melhor era “suspender a resolução que foi servido tomar para serem expulsos os ditos religiosos até chegar ao Reino o Conde Vice-Rei, na conformidade que pareceu à Junta”.¹⁴⁴ No mesmo dia, à margem da consulta emitida pela Junta das Missões do Reino, o direcionamento de D. Pedro II para que, neste caso, se procedesse “como parece” à instituição, indiciava que, até segunda ordem, a expulsão dos carmelitas descalços estava suspensa.¹⁴⁵ Não tardou para que D. Francisco de Távora fosse informado sobre essa resolução. A carta ao vice-rei foi expedida em 14 de março de 1687 e deixava claro que a suspensão tinha sido decidida em função das justificativas apresentadas pelo Provincial dos Carmelitas Descalços da Pérsia e da Índia, e de uma certa imprecisão das acusações fornecidas por ele. Decerto, D. Pedro II queria cercar-se de razões minimamente mais concretas para dar andamento a uma decisão desta monta. “Com a vossa vinda”, revelava o monarca, “podereis dar mais individual informação, pela qual se verá se com alguma modificação se pode conservar aquele Convento com outros Religiosos da mesma Congregação, expulsando-se dele os que não forem convenientes, e achando-se em todos a mesma objeção e prejuízo que representastes, se dê à execução a resolução referida, e que sejam todos expulsos deste Estado, na forma dela”.¹⁴⁶

Nessa conformidade, na páscoa daquele ano de 1687, Francesco Nicolini informava ao cardeal secretário Alderano Cybo que a ordem de expulsão dos carmelitas descalços do Convento de Goa estava suspensa.¹⁴⁷ Porém, a tranquilidade com relação a esta matéria não perdurou por muito mais tempo em Roma. Em fevereiro de 1688, D. Pedro II decidiu dar

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ “*Consulta do Conselho Ultramarino sobre a consulta da Junta das Missões acerca do que pede o Provincial dos Carmelitas Descalços da Índia e Pérsia*”, Lisboa, 06 de março de 1687. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.62 doc.38.

¹⁴⁵ “*Consulta da Junta das Missões sobre a petição do Provincial e visitador geral dos Carmelitas descalços da Índia e Pérsia ...* Op. Cit.

¹⁴⁶ “*Carta de D. Pedro II*”, Lisboa, 14 de março de 1687. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 8, banda 13 / foto 1. A resposta do vice-rei, com a afirmação de que ele procederia em consonância com este novo direcionamento, data de 24 de janeiro de 1688 e está registrada na folha seguinte do códice. Uma outra cópia desta carta de D. Pedro II pode ser acessada no códice 203 – “*Cartas da Índia*”, do Arquivo Histórico Ultramarino, fl.55.

¹⁴⁷ Carta do nuncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, Lisboa, 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.77-78.

andamento à sua antiga resolução. Dirigindo-se, agora, a D. Rodrigo da Costa, atual governador do Estado da Índia, o monarca afirmava que em função dos “grandes inconvenientes que resultam ao serviço de Deus e ao meu de se conservarem nesse Estado Religiosos estrangeiros mandados pela Congregação de Propaganda, como são os Descalços de Santa Teresa que assistem no Convento que tem nesta cidade”, o governador deveria dar imediata execução à ordem de expulsão que havia sido expedida anteriormente. Os ditos religiosos deveriam ser notificados assim que o administrador colonial recebesse essa carta, o qual deveria obrigá-los a “com efeito” deixar o Convento de Goa, zelando igualmente para que os mesmos fossem substituídos por religiosos portugueses da mesma Ordem.¹⁴⁸ D. Pedro II acrescentava que já havia solicitado ao Provincial dos carmelitas descalços da Província de Portugal a pronta substituição dos religiosos estrangeiros por portugueses.¹⁴⁹

A determinação do monarca deu lugar a uma hesitação momentânea por parte do governador D. Rodrigo da Costa. Preocupado com o fato de até aquele momento nenhum religioso português ter ali chegado, encaminhado pelo Provincial, com o fim de ocupar o lugar dos carmelitas descalços estrangeiros que seriam expulsos, o governador da Índia convocou seus conselheiros de Estado. Ao que parece, o voto para que se desse execução imediata à ordem do rei foi unânime. O parecer do visitador geral da Fazenda, Tomé de Sousa Correia, afirmava que “a carta de S. Mag. que Deus guarde não deixa lugar a que se duvida [...]”.¹⁵⁰ Cristóvão de Souza Coutinho argumentava que uma vez que o “defeito nasceu do Padre Provincial da Província daquele Reino” que não havia enviado religiosos portugueses na última monção, “não ficou por isso defeituosa a ordem de S. Mag.”. De sorte que, conforme afirmava, “sou de parecer que se dê cumprimento a ordem do dito senhor”, especialmente por ser de conhecimento geral que naquele Convento haviam religiosos portugueses que poderiam ficar por ele responsáveis.¹⁵¹ O conselheiro D. Miguel de Almeida, por seu turno, defendeu que a decisão de mandar expulsar do Estado da Índia os religiosos carmelitas descalços mandados pela *Propaganda Fide* era “tão conveniente à Regalia da Coroa de Portugal como útil ao serviço de Deus”. De modo que, mesmo diante da ausência de novos religiosos enviados pelo Provincial da Província de Portugal, o governador do Estado deveria “despedir todos os estrangeiros que lá assistem deixando sós os portugueses pera efeito de assistirem nas casas que tem neste Estado”.¹⁵² Ao fim e ao cabo, em 28 de outubro de 1688, D. Rodrigo da Costa

¹⁴⁸ “Carta [do rei D. Pedro II] para o governador da Índia”, Lisboa, 09 de fevereiro de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, banda 54 / foto 1.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ibidem.

registrava em carta endereçada a D. Pedro II que havia mandado “notificar” os carmelitas descalços conforme determinação régia e orientação de seus conselheiros de Estado.¹⁵³

A correspondência trocada com os oficiais régios a serviço da Coroa portuguesa – especialmente com os governadores e vice-reis do Estado da Índia – não deixava dúvidas ao monarca de que existiam limites reais à sua pretensão de não permitir a entrada e a livre atuação dos missionários estrangeiros tutelados pela *Propaganda Fide* nos territórios que defendia fazerem parte do espaço abarcado pelo direito de padroado régio. Tendo que lidar com a incontornável facilidade que os missionários e vigários apostólicos encontravam para adentrar – ou alcançar – as circunscrições territoriais palco dos principais embates entre o reino e a Santa Sé, e com o acolhimento dado a estes por parte de alguns religiosos portugueses – o que igualmente facilitava o percurso até seus locais de destino – D. Pedro II não deixava de lançar mão dos expedientes que estavam ao seu alcance para fazer frente à política missionária que vinha sendo conduzida a partir de Roma. Tais medidas, quando observadas em conjunto, delineiam uma política coerente de combate às transformações impostas pela Santa Sé na dinâmica missionária que passara a vigorar há poucas décadas. Para além de procurar frear as cada vez mais frequentes ingerências nos espaços reivindicados como pertencentes à sua jurisdição espiritual, algumas destas medidas, se opondo a prerrogativas entendidas como intrínsecas ao poder e jurisdições pontificias, procuravam pressionar a Santa Sé a tomar decisões favoráveis aos conhecidos e persistentes pleitos portugueses.

Não era outra, aliás, a percepção do núncio Francesco Nicolini. Em carta ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, o religioso advertia que dentre todos os assuntos de interesse da Coroa portuguesa na Cúria Romana, não restavam dúvidas de que sua “pretensa” nomeação “dos bispos das Índias” era a matéria sobre a qual se tinha maior “pressa”, sendo aquela que mais dava lugar a contínuas discussões. De semelhante forma, o núncio acrescentava

¹⁵³ Ibidem. Pouco antes da ordem de expulsão expedida por D. Pedro II, mais precisamente em janeiro de 1688, duas cartas de D. Rodrigo da Costa escritas de Goa davam conta ao monarca que naquela nau seguia o religioso carmelita descalço Fr. Pedro Paulo. Tendo vivido até aquele momento “na Costa, e em São Thomé”, o vice-rei D. Francisco de Távora havia recebido, durante seu governo, diversas queixas contra ele. O pedido para seguir para Lisboa partiu do próprio religioso, o qual queria demonstrar ao rei “ou a sua inocência” ou receber o “castigo do seu mal procedimento”. Fr. Pedro Paulo seguia acompanhado por dois outros clérigos “da Serra ordenados pelo Bispo da Propaganda que ali assiste, e que vão a Roma apresentar os seus serviços”. Sobre o caso, em 11 de outubro de 1688, o Conselho Ultramarino foi de parecer que Frei Pedro Paulo, assim que desembarcasse no Porto de Lisboa, deveria ser mantido “recluso” num convento da própria ordem, destino que também deveria ser dado aos dois clérigos que o acompanhavam. Porém, cada religioso deveria ficar em um Convento distinto – não sendo aconselhável que os mesmos fossem mantidos juntos – de onde não poderiam sair “sem licença de V. Mag.” Cf. “*Sobre o envio de dois clérigos carmelitas para o Reino, os quais tinham sido ordenados por um Bispo da Propaganda Fide. Seguida da consulta do Conselho Ultramarino*”, Goa, 24 de janeiro de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.62 doc.86.

que os ministros de D. Pedro II tratavam o assunto com a mesma gravidade e urgência que o monarca, e não hesitavam em deixar explícitas suas intenções: “a dificuldade imposta pelo secretário de Estado de não deixar partir os padres capuchinhos missionários de Angola, sem prestar o juramento exigido [...]” tinha, certamente, a finalidade de obter da Santa Sé uma decisão favorável aos seus interesses.¹⁵⁴ Prosseguindo com a exposição de suas impressões, o nuncio entendia ter “[...] o mesmo propósito, a ordem expedida de se dever levar do Convento de Goa de padres carmelitas descalços os religiosos italianos, sobre o quê este Padre Provincial está aguardando as novas resoluções de S.M.”¹⁵⁵ Esta carta do nuncio Nicolini foi escrita em princípio de 1687, altura em que o Provincial dos Carmelitas Descalços da Pérsia e da Índia Fr. Ângelo da Imaculada Conceição ainda aguardava uma resolução de D. Pedro II acerca de seu requerimento para que a ordem de expulsão dos religiosos italianos do Convento de Goa fosse suspensa. Tendo provisoriamente alcançado seu intento, sabemos que em fevereiro de 1688 o monarca voltou atrás, e ratificou sua ordem de expulsão numa carta endereçada ao então governador do Estado português da Índia, D. Rodrigo da Costa. Pouco antes dessa decisão, porém, D. Pedro II parece ter começado a lançar mão, de modo mais sistemático, de um recurso que se converteu em um novo dispositivo contra as incursões de missionários vindos de Roma em suas “conquistas”. Já em princípios de 1687, tal expediente não escapara ao nuncio Nicolini. Não tardaria para que, na Cúria Romana, o mesmo também reverberasse.

O JURAMENTO AO PADROADO RÉGIO PORTUGUÊS: “MUITO INADEQUADO AO PODER SECULAR”

EM CONCOMITÂNCIA COM AS MEDIDAS que visavam repelir a entrada – e, em alguns casos, a permanência – de missionários “estrangeiros” enviados pela *Propaganda Fide* aos territórios de suas conquistas, outras ações que planejavam garantir um maior controle sobre os religiosos presentes nesses espaços foram implementadas pela Coroa portuguesa. Tais providências seriam estendidas tanto aos regulares que atuavam em suas colônias, sob sua alçada, bem como aos religiosos “estrangeiros” que a Cúria Romana pretendia enviar às possessões portuguesas.

No final de outubro de 1687, o nuncio Francesco Nicolini encaminhou ao secretário de Estado da Santa Sé duas cartas de D. Pedro II endereçadas aos Padres Provinciais das Ordens

¹⁵⁴ Carta do nuncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, Lisboa, início de 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.19. Tradução livre. No original: “[...] tenendo al medesimo fine la difficultà promossa dal segretario di Stato di non lasciar partire i PP. cappuccini missionari d’Angola, senza prestare il giuramento richiesto [...]”.

¹⁵⁵ Ibidem, fl.19v. Tradução livre. No original: “[...] e il medesimo oggetto l’ordine uscito del doversi levare dal Convento di Goa de PP Carmelitani Scalzi i Religiosi Italiani, sopra di che questo P. Provinciale sta attendendo le nuove risoluzioni di S.M.”

Religiosas presentes no reino, comunicando-lhes que a partir de então seus religiosos estavam proibidos de se dirigir a Roma sem antes obter uma aprovação régia para tal. O núncio acrescentava que a mais recente ordem do monarca nessa matéria não era propriamente uma novidade, tendo ele mesmo, quando ainda regente, expedido uma primeira proibição nesse sentido em 1676. Antes dele, medidas semelhantes já haviam sido despachadas no tempo da regência de Dona Luísa de Gusmão. Acrescentava ainda que, de posse de uma cópia das duas cartas, chamava-lhe a atenção o fato da ordem mais recente impor penas aos religiosos em caso de descumprimento, “o que não se reconhece, nem se exprime na primeira”.¹⁵⁶ De Lisboa, Nicolini procurava tranquilizar Alderano Cybo informando-lhe que já havia solicitado uma audiência com o monarca lusitano para falar sobre esse assunto.

Na primeira das duas cartas mencionadas pelo núncio, escrita em setembro de 1676 pelo ainda regente D. Pedro, o príncipe afirmava que a motivação dos religiosos para se dirigirem a Roma era “mais o interesse particular de suas pretensões, que a causa comum a seus religiosos”. Ponderava ainda que com tais viagens se consumia “quantias de dinheiro que tiram do Reino, de que desresulta grande serviço de Deus, e meu, em perturbação, relaxação, e quebrantamento de seus primeiros institutos”. Buscando, então, o melhor remédio para atalhar esses danos, o príncipe D. Pedro determinara “que os religiosos que houverem de ir a Roma, o não façam sem licença minha”.¹⁵⁷ Findava o comunicado aos Padres Provinciais recomendando que eles lessem essa resolução em Capítulo, registrando-a nos livros da Ordem “para que assim vós, como os Prelados, que vos sucederem tenham particular cuidado de dar a sua devida execução”.¹⁵⁸

Em outubro de 1687, a ordem era repetida com justificativas mais longas, acompanhadas, em certa medida, de um tom quase intimidatório. À vista do “notório prejuízo, não somente político da República, mas das suas mesmas Religiões”, D. Pedro II declarava sentir-se “obrigado” a dar “modo e forma” às indiscriminadas idas de religiosos a Roma. Tal prática, em seu juízo sempre impulsionada por uma certa precipitação destes eclesiásticos, desordenava “a Cúria Romana com imensidade de requerimentos e causas”, além de “despender os cabedais do Reino”. Neste particular, o monarca especificava que os custos de suas viagens saíam

¹⁵⁶ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisbonna, 27 ottobre 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 43 - “1687. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo” (Lettere originale del nunzio alla Segretaria, dal 06 gennaio 1687 al 22 dicembre 1687), fl.305v. Tradução livre. No original: “[...] e che sia discrepante dalla prima essendo questa penata, il che non si riconosce, ne si esprime nella prima”.

¹⁵⁷ “*Copia de uma carta de S. A. para as Religiões. Está na Secretaria de Estado lançada*”, Lisboa, 01 de setembro de 1676. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.279.

¹⁵⁸ *Ibidem*, fl.279-279v.

“[...] das rendas, e ainda dos mesmos cabedais dos meus Conventos e Províncias, [tirando] o sustento dos que nela ficam; e ainda o que é necessário para o culto Divino, e muitas vezes o que piamente deixaram os Defuntos para sufrágios de suas almas, o que é em grande dano das Religiões pela pobreza em que as põem; e não menos do reino, de que tiram os cabedais, servindo de escândalo, e descrédito em Roma pelas afrontas e infâmias, com que lá se desonram uns aos outros”.¹⁵⁹

Assim, vendo ser necessário remediar esta situação, “que como Rei sou obrigado para conservação de meus estados”, sendo ainda “maiormente” voltado “para bem igual da Religião”, “fui servido resolver, e declarar que se algum Prelado depois desta minha ordem der licença para sair do Reino algum súdito, ou sabendo que sai me não der conta, seja logo desnaturalizado dele”.¹⁶⁰

Já no mês seguinte, em nova carta ao secretário de Estado da Santa Sé Alderano Cybo, Francesco Nicolini fazia um relato de sua audiência com D. Pedro II para tratar desse assunto. Nesta ocasião, o núncio parece ter se dedicado a expor sua visão sobre a decisão tomada pelo monarca português em três pontos. De início, ponderara que não poderia emitir qualquer juízo sobre as ordens que no tempo de D. João IV foram expedidas aos Provinciais nessa mesma direção por não conhecê-las. Porém, via uma notável diferença entre a carta de 1676 e a recente ordem expedida por D. Pedro sobre a matéria. Nesta, o monarca havia instituído uma punição: a desnaturalização dos religiosos e prelados que não observassem a exigência por ele imposta, de solicitar autorização para se dirigir a Roma a fim de tratar de algum assunto diante do Sumo Pontífice.¹⁶¹ Configurava-se, assim, não apenas a interferência direta do monarca lusitano numa prerrogativa há muito tempo estabelecida entre religiosos e a Santa Sé. Ia-se, no entendimento do núncio, muito além no agravo cometido. D. Pedro II, a partir de então, se permitiria imputar uma pena aos religiosos que fizessem uso de um direito reconhecido e gozado pelo estado eclesiástico sem seu consentimento.

Feita esta primeira ressalva, Francesco Nicolini teria passado a questionar o respeito que D. Pedro II sempre defendeu guardar com relação ao Sumo Pontífice. Nesse sentido, alegava que tanto a definição da pena prevista em sua carta, como sua afirmação de que estava “quase

¹⁵⁹ Carta de D. Pedro II, Lisboa, 13 de outubro de 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.280-280v.

¹⁶⁰ Ibidem, fl.281.

¹⁶¹ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone' Col.mo*”, Lisbonna, 10 novembre 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.337v.

convencido de exigir um Tribunal para este efeito”, “no qual se decidisse a justiça, ou injustiça dos recursos a Sua Santidade”, eram demonstrações manifestamente contrárias à sua alegada deferência dispensada a Inocêncio XI.¹⁶²

Finalmente, o núncio teria ponderado que “não duvidava da boa e reta intenção dos ministros de S. M.”. Porém, rogou a D. Pedro II que fizesse uma reflexão individual sobre a matéria, sem se aconselhar com qualquer outro ministro, assim como ele próprio declarava ter procedido com relação ao posicionamento do monarca.¹⁶³ Embora tendo se comprometido a empreender a reflexão requerida por Francesco Nicolini, os desdobramentos da audiência não se mostraram alinhados com as expectativas do religioso. No final da mesma carta, o núncio informava que tomara conhecimento de que D. Pedro II havia “resolvido fazer uma conferência, que aqui chamam Junta de Religiosos creditados, a fim de conhecer seu parecer no que dizia respeito à pena”.¹⁶⁴ Muito provavelmente, essa “Junta de Religiosos creditados” seja a Junta das Missões do reino uma vez que, atentando para as palavras utilizadas pelo núncio Nicolini, esta “Giunta di Religiosi” seria um organismo já plenamente instituído, e não uma reunião extraordinária convocada pelo monarca para tratar de um assunto específico.¹⁶⁵

À primeira vista, e levando-se em conta as motivações expressadas nas cartas anteriores, os impedimentos impostos por D. Pedro II à livre passagem dos religiosos das Ordens a Roma parecem não se atrelar diretamente aos embates em torno do padroado régio e da política missionária romana. No entanto, elas certamente possuem o cariz de aumentar o controle sobre os passos dos missionários atuantes em seus territórios (tanto no reino como no ultramar) o que, por conseguinte, foi interpretado na Cúria Romana como uma intromissão na jurisdição e nas prerrogativas do Sumo Pontífice com relação às vias de circulação e comunicação que julgava necessário manter com os religiosos. Ademais, conforme nos lembra Giovanni Pizzorusso, a *Propaganda Fide* aproveitava a ida dos religiosos espanhóis a Roma, movidos por questões relativas às suas Ordens, para obter informações sobre a situação das missões na América e nas Filipinas. Segundo o autor, “No momento da fundação da Propaganda, a Coroa espanhola

¹⁶² Ibidem, fl.338-338v. Tradução livre. No original: “[...] sarebbe quasi convenuto d’esigere un Tribunale per questo effetto, [...] nel quale si decidesse la giustizia, o ingiustizia dei ricorsi a S. Stà.”

¹⁶³ Ibidem, fl.338v. Tradução livre. No original: “Passai al terzo punto, dicendo che io non dubitavo della buona e retta intenzione dei ministri di S. M., ma che si come di questo negozio io non avevo voluto parlare ad alcuno, prima di rappresentarlo alla M. S. a dirittura; cosi io non dovevo dubitare della migliore intenzione di S. M.; la pietà della quale pregavo di fare qualche riflessione [...]”.

¹⁶⁴ Ibidem, fl.339v. Tradução livre. No original: “[...] S. M. dopo l’udienza, che si compiacque di darmi, abbia risoluto di fare alcune conferenza, che qui chiamano Giunta di Religiosi accreditati, per sentire il loro parere sopra il particolare della pena.”

¹⁶⁵ Ademais, segundo Márcia Eliane A. de S. e Mello, um dos nomes pelos quais a Junta das Missões do Reino teria ficado conhecida seria justamente “Junta dos Missionários”. Cf. Márcia Eliane Alves de Souza e Mello. Op. Cit., p.60.

imediatamente esclareceu com o Papa que não desejava intromissões”. Assim, foi somente através da ida dos missionários que atuavam nas possessões espanholas a Roma que a “Propaganda conseguiu constituir uma rede de informantes a despeito do Padroado espanhol”.¹⁶⁶ A posição de D. Pedro II ao tentar impedir que os religiosos atuantes nas possessões portuguesas se deslocassem livremente a Roma certamente passavam, a nosso ver, pelas mesmas preocupações. Ao lado desta medida, outra decisão de D. Pedro II, intimamente vinculada à chegada de vigários e missionários apostólicos em seus territórios ultramarinos, potencializou o clima de preocupação vigente na Cúria Romana com relação à política adotada pela Coroa portuguesa para se opor às recentes diretrizes adotadas pela Santa Sé: a imposição de um juramento de fidelidade ao padroado régio português.

Antes de avançarmos nessa matéria, é importante acrescentarmos elementos que, somados ao cenário nitidamente desfavorável às reivindicações de Portugal junto à Santa Sé que se compusera nos últimos anos, contribuem para compreendermos as decisões que ampararam esse conjunto de medidas fixadas pela Coroa portuguesa. Em carta datada de 24 de janeiro de 1686, o vice-rei da Índia, D. Francisco de Távora, relatava ao monarca sua decisão de levar à Junta das Missões de Goa as “repetidas informações, do que nos reinos de Sião, Cochinchina, Tonquim e Camboja padeciam os missionários portugueses, com os da Propaganda”.¹⁶⁷ A partir da consideração dos ministros da Junta, o Conde de Alvor esperava definir um conjunto de proposições para frear “as calúnias contra os nossos procedimentos, senão também erros contra a nossa crença”, “além do juramento a que V. Mg. sabe já, que eles pretendem obrigar-nos”.¹⁶⁸ Antes de apresentar os direcionamentos propostos nessa reunião da Junta das Missões de Goa, D. Francisco de Távora justificava sua iniciativa argumentando “que estas desordens necessitavam de pronto remédio”, sendo “verossímil” acreditar “que chegaria tarde o que ainda se espera de Roma”.¹⁶⁹

Diante do presente cenário, e das muitas dificuldades dos missionários portugueses descritas em diversas cartas, ficou decidido no âmbito dessa reunião da Junta das Missões de

¹⁶⁶ Giovanni Pizzorusso. “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari...”, Op. Cit., p.6. Tradução livre. No original: “Al momento della fondazione di Propaganda, la Corona spagnola aveva chiarito subito con il papa che non desiderava intromissioni. [...] Attraverso alcuni religiosi, francescani e domenicani, Propaganda riuscì a raccogliere notizie sulla situazione americana e delle Filippine. Approfittando della loro venuta a Roma per questioni relative ai loro ordini di appartenenza, Propaganda riuscì a costituire una rete di informatori a dispetto del Patronato spagnolo”.

¹⁶⁷ “*Sobre as calúnias e tudo que padeciam os missionários portugueses nos Reinos do Sião, Cochinchina, Tonquim e Camboja com os missionários enviados pela Propaganda, além do juramento ao qual eles querem obrigar os religiosos portugueses, e a consideração da Junta das Missões de Goa sobre estas matérias*”, Goa, 24 de janeiro de 1686. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.61 doc.135.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ibidem.

Goa que era necessário enviar embaixadores “aqueles reinos”, a fim de alcançar “o progresso, e sossego das missões” que se encontravam “tão perturbadas” pelos bispos franceses. Estes, “armados do braço da Igreja, com capa de Religião” procuravam, na verdade, “dissimular os fins temporais, de introduzir, e conservar a sua nação”.¹⁷⁰ Enfatizando que se dedicou com afinco a defender essa medida na reunião da Junta, D. Francisco de Távora informava que nessa ocasião ficou decidido enviar Pedro Vaz de Siqueira como embaixador ao Sião e Cochinchina, e Frutuoso Gomes Leite na qualidade de enviado ao Tonquim e Camboja. Ambos eram moradores de Macau e ficou acordado que seriam despachados da China “as cartas, Regimentos, presentes, e mais ordens necessárias, para cada um deles fazer o que lhes encarregava”. Acrescentava ainda que a Câmara e o geral de Macau tinham decidido suspender a “jornada” de Frutuoso Gomes Leite em função de uma guerra que eclodira entre Tonquim e Camboja. Quanto à missão encarregada a Pedro Vaz de Siqueira, D. Francisco afirmava que sua ida ao Sião havia sido um sucesso, tendo o embaixador se dedicado com afinco ao que ele havia recomendado, despendendo, inclusive, considerável soma de sua fazenda pessoal. O vice-rei recomendava que D. Pedro II reconhecesse estes serviços com honras, para que outros vassallos animassem a servi-lo nos mesmos moldes.¹⁷¹

Com relação aos desdobramentos da embaixada de Pedro Vaz de Siqueira, D. Francisco de Távora comunicava que o rei do Sião havia decidido enviar uma embaixada sua para o reino de Portugal “com notável sentimento dos franceses”. Em função de “toda a diligência dos Bispos, que ali se achavam”, os embaixadores foram enviados numa embarcação pessoal do rei do Sião para Goa, “para daqui fazerem viagem nas nossas”. Quanto às embaixadas previstas para a Conchinchina, Tonquim e Camboja, informava que as mesmas permaneciam suspensas.¹⁷²

A visão de D. Francisco de Távora de que o remédio vindo de Roma “chegaria tarde” e sua consequente decisão, com o suporte da Junta das Missões de Goa, de enviar uma embaixada ao Sião sem antes consultar D. Pedro II sobre o assunto, refletem bem o juízo do vice-rei sobre o cenário enfrentado. O Conselho Ultramarino sugeriu que o monarca mandasse agradecer os serviços prestados por Pedro Vaz de Siqueira, não apresentando qualquer ressalva à medida tomada pelo vice-rei.¹⁷³ Afinal, tal iniciativa mostrava-se apenas como mais uma via da qual

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem.

se lançou mão para tentar reverter uma parte das seguidas desventuras que Portugal vinha enfrentando em função dos novos direcionamentos formulados na Cúria Romana.

De mesma data – 24 de janeiro de 1686 – outra carta de D. Francisco de Távora fazia um relato do estado das missões da Índia. Essa correspondência provavelmente seguiu para Lisboa na mesma monção que a carta anterior. Também aqui, as notícias transmitidas não eram muito animadoras. O conde vice-rei propunha-se, logo no início, a transmitir um panorama real do avanço da cristandade naquele Estado, declarando ter conhecimento de que tanto através daqueles que vivem em Lisboa, como de outros “que assistem na Índia”, se buscava “representar” ao monarca “os grandes trabalhos que por estas bandas padecem os missionários e grandes progressos que por elas se obram nas missões”. À vista disso,

“[...] e porque convém que V. Mag. tenho dito a verdadeira notícia para que agradeça o que há que agradecer, e para que estranhe o que há que estranhar me pareceu que por obrigação do meu ofício e por descargo da minha consciência devia fazer presente a V. Mag. tudo o que há nesta matéria”.¹⁷⁴

Com tal propósito, prossegue com sua relação: os religiosos de São Domingos assistiam nos rios de Cuama, nas Ilhas de Timor e no Sião; os de Santo Agostinho no Reino de Bengala, na Pérsia e na Ilha de Mombaça; os religiosos da observância mantinham-se no Pegú; e os capuchinhos no Achém. Porém,

“[...] em todas estas partes apenas haverá algum que se possa chamar missionário, porquanto o seu cuidado, não é o das pessoas que hão de converter, senão o dos interesses que hão de tirar; vão buscar almas para Deus e trazem para si ouro de Moçambique, marfim de Mombaça, alcatifas da Pérsia, colchas de Bengala e enfim os mais preciosos gêneros dos outros lugares em que assistem”.¹⁷⁵

Acrescentando que eles se negavam a obedecer a seus Prelados e viviam “escandalosamente como quem não tem consciência que os embarace, nem freio”, D. Francisco de Távora observava que os religiosos de São Francisco não se distanciavam destas práticas lastimáveis, “porque nem as suas em rigor se podem chamar missões, por não terem na vastidão

¹⁷⁴ “Notícias sobre as missões na Índia”, Goa, 24 de janeiro de 1686. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.60 doc.121.

¹⁷⁵ Ibidem.

do Pegú, e na largueza do Achém, mais que um só sujeito cada uma das Províncias, o que também se deve remediar”.¹⁷⁶ Também na vastidão da Ásia portuguesa o vice-rei seguia afirmando que não haviam “missões que se possam nomear com este nome”, salvo as que se mantinham sob tutela dos padres da Companhia de Jesus, particularmente no Maduré, “as da China, e as mais daquela parte porquanto estes Religiosos, nisto e em tudo acodem as obrigações do seu ofício como verdadeiros filhos de Santo Ignácio”. Diante deste quadro, D. Francisco de Távora acreditava que a única solução possível para tamanho descrédito da maior parte dos missionários e ruína das missões era “fazer recolher os mais operários, e prover as searas evangélicas daqueles de quem se tiver melhor, e mais firme e seguro conceito, que necessariamente hão de vir de Portugal, porque na Índia é certo que se há alguns são muito poucos”.¹⁷⁷

Em fevereiro de 1687, o Conselho Ultramarino recomendava a D. Pedro II que encaminhasse a relação de D. Francisco de Távora à Junta das Missões do reino, “a quem toca”, acrescentando ainda que “o dano que padecem as missões” “depende principalmente da boa ou má eleição que os superiores fazem de sujeitos”.¹⁷⁸

Decerto, um relato tão desfavorável acerca do comprometimento dos missionários e dos resultados esperados de seu trabalho potencializava as preocupações da Coroa portuguesa. Para além de uma possível sensação de malogro na condução de uma esfera intrinsecamente constituinte de sua política ultramarina, este cenário, se de fato fosse verificado nestes termos, fornecia uma abundância de elementos para que a efetividade da política portuguesa de catequização dos povos fosse ainda mais questionada.

Não nos parece haver dúvidas de que o conjunto de medidas tomadas pela Coroa nos anos de 1685, 1686, 1687 e 1688 expostas anteriormente estão intimamente vinculadas entre si. Respondem, de forma mais ou menos abertamente, aos posicionamentos assumidos pela Santa Sé nos idos de 1679-1680, e posteriormente ratificadas nos anos de 1685 e 1686. No tocante a eles, resta, ainda, tratarmos de uma outra prática já anunciada acima: a decisão de impor aos missionários que pretendessem adentrar em seus domínios ultramarinos um juramento de obediência ao padroado régio português. Conforme vimos anteriormente, já no início de 1687 o núncio Francesco Nicolini acreditava que a irresolução da Santa Sé com relação à nomeação dos bispados da Índia era a razão que teria motivado D. Pedro II a decidir expulsar os carmelitas descalços do Convento de Goa e a impor um juramento aos missionários

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem.

capuchinhos enviados de Roma, como condição para que lhes fosse dada passagem até Angola.¹⁷⁹

Levando-se em conta este informe do núncio Nicolini, é bem provável que esse juramento de obediência ao padroado português tenha começado, de forma mais sistemática, a ser imposto pela Coroa portuguesa aos missionários enviados pela *Propaganda Fide* entre os anos de 1686 e 1687. Certamente, tratava-se de responder, com a mesma moeda, ao juramento de obediência aos vigários apostólicos ratificado no breve do Papa Inocêncio XI de janeiro de 1680. Também para essa matéria, a correspondência trocada entre Roma e Lisboa nos oferece preciosos elementos para acompanharmos o desenrolar dos episódios.

Em junho de 1688, o cardeal secretário Alderano Cybo posicionou o núncio Francesco Nicolini acerca dos desdobramentos de um relato que este lhe fizera do transcorrido em uma nova audiência com D. Pedro II. Nesta ocasião, o monarca havia lhe comunicado sua decisão de não deixar dois missionários jesuítas nomeados para a China seguirem seu destino “se eles não prestarem o juramento de fidelidade nas mãos de seus régios ministros”.¹⁸⁰ Em sua resposta, o cardeal secretário comunicava ao núncio Nicolini que sua carta havia sido remetida, por recomendação do Papa Inocêncio XI, à *Propaganda Fide*, “a qual pertence a discussão de matérias semelhantes”. O futuro parecer da Congregação seria, conforme lembrava o secretário, “pontualmente esclarecido” a Francesco Nicolini.¹⁸¹

No que tange a esta nova medida, vemos que a decisão da Coroa portuguesa de impor um juramento de fidelidade a ser prestado pelos missionários “estrangeiros” sob direção da *Propaganda Fide* parece não ter se restringido apenas aos religiosos destinados aos territórios do Extremo Oriente, espaço este que, como sabemos, se constituía como o epicentro das disputas que conturbavam as relações entre Portugal e a Santa Sé nesse período. Em março de 1687, o embaixador da França em Portugal, M. Amelot, informava que o Conselho de Estado do reino havia decidido que os religiosos capuchinhos franceses deveriam deixar suas missões na América portuguesa.¹⁸² Ao que parece, estes missionários estavam dispostos a fazer o

¹⁷⁹ Cf. Carta do núncio Francesco Nicolini ao cardeal secretário de Estado Alderano Cybo, Lisboa, início de 1687. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 43, Op. Cit., fl.19.

¹⁸⁰ “*Al medesimo*”, Roma 27 giugno 1688. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 160 - “Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 1687 per tutto il 1692. A Monsr. Niccolini”, fl.80. Tradução livre. No original: “[...] e la dichiarazione insieme della medesima [la M. del Re] di non voler, che i predetti religiosi s’imbarchino par la missione accennata, se non prestano il giuramento di fedeltà nelle mani dei suoi Regi Ministri.”

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Cassiana Maria Mingotti Gabrielli Gomes. *Diplomacia e concorrência colonial*. Portugal e França, 1640-1715. Tese. Doutorado defendido no Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014, p.214.

juramento de fidelidade ao padroado português mas não foram autorizados pelo Papa Inocêncio XI a proceder de tal forma.¹⁸³ Da mesma forma, o empenho do embaixador francês na Corte de Lisboa para que os capuchinhos franceses que ali aguardavam recebessem autorização para seguir viagem em direção à América portuguesa não rendeu os resultados esperados. Em março de 1688, Amelot informava seus compatriotas que a viagem tanto dos capuchinhos franceses, como dos italianos, permanecia sob o embargo do monarca lusitano, que não abria mão do referido juramento.¹⁸⁴

A barreira imposta por D. Pedro II parece ter desagradado – e muito – os ministros que na Cúria Romana lidavam mais diretamente com as controvérsias religiosas que há anos se mantinham entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé. Classificando o juramento de fidelidade ao padroado como “muito inadequado ao poder secular”, o cardeal secretário Alderano Cybo, em outubro de 1688, solicitou que “de tal atentado, como de coisa tão contrária a disposição desta Santa Sé, e injuriosa à liberdade eclesiástica” deveria o núncio Nicolini fazer “viva queixa” ao próprio monarca em ocasião oportuna, bem como a seus ministros e a quem mais julgasse apropriado.¹⁸⁵ Devendo demonstrar a injustiça de tal medida, e o quão prejudicial ela se mostrava para o serviço de Deus e para a “saúde de tantas almas”, o núncio apostólico recebeu a incumbência de fazer com que D. Pedro II desistisse desta “estranha resolução”, e revogasse “qualquer ordem” que dentro desta matéria já tivesse sido passada.¹⁸⁶

O desenrolar dos episódios transcorridos nos meses seguintes são substancialmente expressivos do quão as medidas de reação da Coroa portuguesa à nova política de expansão da cristandade conduzida pela Santa Sé foram capazes de provocar redefinições e alguns recuos momentâneos na Cúria Romana, os quais se mostraram consideravelmente mais favoráveis a seus pleitos. Passados quase três meses, no final de dezembro desse mesmo ano, uma nova carta de Alderano Cybo ao núncio Francesco Nicolini finalmente parecia trazer bons ventos para Portugal. Reforçando, no início de seu escrito, a já conhecida “benigna disposição” do Sumo Pontífice em satisfazer os desejos do monarca português, o cardeal secretário de Estado informava que Inocêncio XI estava disposto a prover as Igrejas de Cochim e de Cranganor com

¹⁸³ *Ibidem*, p.212-213.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.214-215.

¹⁸⁵ “*Al medesimo*”, Roma 03 ottobre 1688. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.93v-94. Tradução livre. No original: “Intorno alla pretensione del Re, che tutti i missionari, che passano per cotesta Città all’Indie prestino in mano di suoi Ministri un particolare giuramento, benché molto improprio alla potestà secolare, [...] debbo dir à V. S. I. esser merite di N. S. che di tal attentato, come di cosa si contraria alla disposizione di questa S. Sede, ed ingiuriosa alla libertà ecc.ca ne faccia ella vive doglianze coi Ministri della M.S., e con chi altro stimerà proprio la sua prudenza, rappresenti ella opportunamente anche all’stesso Re [...]”.

¹⁸⁶ *Ibidem*, fl.94.

os sujeitos nomeados por D. Pedro II. Tal desígnio se consumaria desde que ficasse demonstrado que o monarca desejava corresponder a este seu propósito, dando provas de sua

[...] distinta piedade, e obsequioso filial respeito para com a Santa Sé, e S. B. mesma em tirar do caminho o juramento, e passar a revogação, do assim chamado formulário prescrito aos missionários, pois ainda que esteja em conformidade com a razão a ordem em questão, e fazer os missionários prometerem a observância das Bulas Pontificias, é porém afrontoso à autoridade da Santa Sé, e da Igreja, a quem unicamente cabe prescrever, e exigir juramentos semelhantes.”¹⁸⁷

Acrescentava ainda que dentro do rol das expectativas do Sumo Pontífice estava o desejo de que D. Pedro II não impedisse os missionários capuchinhos destacados para as missões da África de seguirem até seu destino, permitindo ainda que todos os religiosos chamados à Cúria Romana para prestar conta do trabalho por eles desempenhados em suas missões pudessem prontamente, sem a necessidade de obter qualquer autorização para tal, atender ao chamado do Sumo Pontífice.¹⁸⁸

Alderano Cybo instava o núncio a frisar a “benigna propensão” do Sumo Pontífice, evidenciando a obrigação que passava a acompanhar o monarca a partir de então de, frente a tais circunstâncias, “corresponder não menos a Sua Santidade, que a justiça”.¹⁸⁹ Ao anunciar a disposição de Inocêncio XI de atender a uma parcela de tudo aquilo que Portugal há anos requeria perante a Cúria Romana como um estado de atenção natural e perene que o Sumo Pontífice supostamente destinava aos desígnios da “Majestade do rei”, os termos empregados pelo cardeal secretário não camuflavam, porém, a real intenção do Papa de travar uma negociação a fim de que pequenas concessões se convertessem em moeda de troca: alcançar a revogação de medidas tidas como danosas à expansão da fé e afrontosas à autoridade do Papa. Mediante a confirmação dos indicados por Portugal para as dioceses de Cochim e Cranganor, o Pontífice desejava nada menos que o compromisso do monarca de revogar o juramento de fidelidade ao padroado régio imposto aos missionários enviados pela *Propaganda Fide* aos

¹⁸⁷ “*Al medesimo*”, Roma 26 dicembre 1688. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.107. Tradução livre. No original: “[...] dell’insigne sua pietà, et ossequioso filial rispetto verso la S. Sede, e S. B. medesima in toglier di mezzo il giuramento, e passar alla rivocazione, come costi chiamano del formulario prescrito ai missionari, poichè sebbene è conforme alla ragione l’ordinare, e far promettere ai missionari l’osservanza delle Bolle Pontificie, è però ingiurioso all’autorità della S. Sede, e della Chiesa, à cui unicamente spetta il prescrivere, e l’esiger giuramenti simili.”

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*, fl.107v.

territórios de suas conquistas e o fim da obrigatoriedade de os eclesiásticos requererem sua permissão para se dirigir à Cúria Romana.¹⁹⁰

Por meio de cartas datadas de 14 e 28 de fevereiro de 1689, o núncio Francesco Nicolini informou ao cardeal secretário Alderano Cybo que havia tratado da “benigna disposição” do Sumo Pontífice respectivamente com o Arcebispo de Braga e com o próprio D. Pedro II. Ao primeiro, como sabemos, um profundo conhecedor das querelas em tela, eram desnecessárias tantas explicações ou rodeios. Nicolini comunicara a predisposição de Inocêncio XI a D. Luís de Sousa solicitando que a mesma fosse por ele transmitida ao monarca que, naquela altura, se encontrava em Salvaterra. O portador da “benigna disposição” do Sumo Pontífice ao monarca ficava ainda encarregado de acrescentar “a S. M. a crença que S. Be. tinha, que a seu encontro se tirasse do caminho o juramento pretendido aos missionários, e o impedimento, que se impunha àqueles, que das missões eram chamados pela Sé Apostólica para prestar conta de seus procedimentos”.¹⁹¹

Sobre a audiência com o monarca, Francesco Nicolini registrou apenas que havia deixado claro a D. Pedro II a equação desenhada pelo Sumo Pontífice: a confirmação dos nomeados por Portugal para os bispados de Cochim e Cranganor em troca da suspensão do juramento imposto aos missionários apostólicos e do impedimento imposto aos eclesiásticos de seguirem livremente à Cúria Romana quando fossem convocados.¹⁹² Pontuando que havia feito novas instâncias sobre o caso ao arcebispo de Braga, ao cardeal de Lencastre e a outros

¹⁹⁰ Este último ponto em particular foi igualmente objeto da preocupação de Alderano Cybo em algumas de suas cartas endereçadas ao núncio Francesco Nicolini ao longo de 1688. Em 2 de maio, o cardeal secretário afirmava que era de extrema necessidade que o núncio continuasse insistindo pela revogação da “carta” ou mesmo da “ordem penal” que impedia os religiosos de livremente se deslocarem à Cúria Romana. Tal pedido foi reforçado por Alderano Cybo em cartas datadas de 5 e 19 de setembro daquele ano, com a recomendação de que o núncio prosseguisse com seu trabalho até que o intento final fosse alcançado, inclusive para que ele conquistasse “mérito junta a S.S.”. Cf. respectivamente “*Al medesimo*”, Roma, 2 maggio 1688, 5 settembre 1688 e 19 settembre 1688. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.62v., fl.89v. e fl.91.

¹⁹¹ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa, 14 febbraio 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45 – “1689. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo (Lettere originale del nunzio alla Segreteria, dal 03 gennaio 1689 al 26 dicembre 1689)”, fl.66. Tradução livre. No original: “[...] con aggiungere a S. M. la fiducia che S. Be. Aveva, che si fosse all’incontro tolto di mezzo il giuramento preteso da Missionari, e l’impedimento, che si dava a quegli, che dalle missioni erano chiamati dalla sedia apostolica per render conto delle loro operazioni.”

¹⁹² “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa, 28 febbraio 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.87. No que diz respeito particularmente a este impedimento, a carta do núncio Nicolini se refere propriamente ao embargo colocado pelo rei aos religiosos da Companhia de seguirem a Roma quando eram chamados para dar conta de seu trabalho. Essa especificação feita pelo núncio, referindo-se especificamente à Companhia de Jesus e aos motivos que amparavam a convocatória a eles feita pelo Papa, reforça os indícios para pensarmos que a condição imposta por D. Pedro II – de que os eclesiásticos apenas poderiam seguir para a Cúria Romana mediante sua autorização – estava, sim, diretamente vinculada à controvérsia em tela. Tal medida pode inclusive ser entendida como uma reação do monarca à convocatória feita pela *Propaganda Fide* para que alguns padres jesuítas atuantes no Extremo Oriente seguissem a Roma com o objetivo de justificar a oposição por eles feita aos vigários apostólicos.

ministros régios, o núncio apostólico informava que até aquele momento não havia tido qualquer resposta positiva sobre a proposta em causa, pontuando apenas saber que D. Pedro II “quer ouvir como de costume o parecer de uma Junta sobre as referidas instâncias”.¹⁹³ Acrescentava ainda não conseguir prever qual seria o real êxito que seus pleitos alcançariam na Corte de Lisboa. Se, por um lado, acreditava que os rumores de “que S. Santidade havia suspenso o juramento prescrito pela Sagrada Congregação de *Propaganda Fide* a ser feito pelos missionários” poderia ter causado “alguma boa impressão”, por outro, o núncio temia que D. Pedro II pudesse postergar a tomada de qualquer resolução mais objetiva e efetiva sobre o caso em função de “não se ver aqui com bons olhos as missões do Oriente, e do Brasil com Religiosos, que não sejam súditos, e naturais deste Reino”.¹⁹⁴ Francesco Nicolini assinalava ainda em sua carta que por não ter “notícia certa” acerca da suspensão do juramento de obediência devido aos vigários apostólicos, não havia lançado mão deste expediente para obter “a devida correspondência” por parte do monarca lusitano. Vale lembrar que tal suspensão se deu em 4 de janeiro de 1689, tendo sido realizada, portanto, há pouco mais de um mês da ocasião em que Francesco Nicolini escrevia essa carta.

Tendo se preocupado em mais uma vez reforçar a já conhecida disposição do Sumo Pontífice em nova carta escrita a Francesco Nicolini em 20 de março de 1689¹⁹⁵, o cardeal secretário muito em breve seria surpreendido com boas novas vindas de Lisboa. Com data de apenas uma semana de diferença com relação a carta de Alderano Cybo, o núncio Nicolini lhe escrevia informando que o monarca havia concedido licença para que tanto o Pe. Tolomei – jesuíta italiano nomeado para a missão do Maduré –, como os padres destinados à Ilha de São Tomé, pudessem seguir viagem sem que para tal tivessem sido obrigados a fazer o juramento de fidelidade ao padroado.¹⁹⁶

Nesse mesmo dia, uma segunda carta de Francesco Nicolini ao mesmo cardeal secretário dava conta de que o monarca lusitano não havia colocado em prática sua liberalidade sem antes pôr à prova a prometida “benigna disposição” do Pontífice: os bispos nomeados para as dioceses de São Tomé e de Cochim já haviam deixado Lisboa, tendo embarcado nas naus

¹⁹³ Ibidem, fl.87v. Tradução livre. No original: “Sin qui io non ho avuto risposta positiva, e solamente ho notizia que S. M. voglia sentire secondo il solito il parere di uno Giunta sopra le suddette istanze [...]”.

¹⁹⁴ Ibidem, fl.87v-88. Tradução livre. Os trechos no original são: “[...] che possa aver fatto qualche buona impressione l’essersi inteso (se pure ciò ha sussistenza) che S. Stà. abbia sospeso il giuramento prescrito dalla Sacra Cong. de Propaganda Fide da dargli dai missionari [...]”; e “[...] non vedendosi qui di buon occhio le missioni dell’Oriente, e del Brasile in Religiosi, che non siano sudditi [...]”.

¹⁹⁵ “*Al medesimo*”, Roma 20 marzo 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.120v.

¹⁹⁶ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa, 28 marzo 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.137.

que haviam seguido respectivamente para o Brasil e para Goa.¹⁹⁷ No mês seguinte, em abril de 1689, o núncio transmitia a notícia de que na última audiência com D. Pedro II havia sido avisado de que o juramento de fidelidade ao padroado requerido aos missionários apostólicos estava suspenso permanecendo pendente, porém, seu pedido para que o monarca concedesse livre passagem aos missionários destinados às missões.¹⁹⁸ Na reunião da Congregação Geral da *Propaganda Fide* de 26 de abril do mesmo ano, os cardeais deixaram registrado que o rei de Portugal vinha facilitando a entrada de missionários destacados para atuar no Oriente certamente em virtude de ter se sentido agraciado com a autorização dada por Inocêncio XI para prover e expedir os Bispos de Cochim e de Cranganor.¹⁹⁹

Duas outras cartas enviadas de Roma dão conta do circuito amistoso – há muito não visto quando se leva em conta as matérias em tela – costurado nos últimos meses. Em 15 de maio de 1689, Alderano Cybo registrava a satisfação de Inocêncio XI – e a sua própria – com o aviso de que o jesuíta italiano Tolomei e os padres destinados para a Ilha de São Tomé tinham seguido viagem sem que o juramento de fidelidade lhes houvesse sido exigido.²⁰⁰ Muito provavelmente pelos idos de novembro do mesmo ano, o núncio Francesco Nicolini recebeu uma cópia da carta remetida pela secretaria da *Propaganda Fide* à secretaria de Estado da Santa Sé com resoluções tomadas pelo Pontífice e pela própria Congregação apostólica. Dentre os assuntos nela contidos, dois nos parecem mais significativos: o agradecimento ao rei de Portugal “pelo desmembramento da Igreja de Macau para erigir duas outras à nomeação de Sua Mag. no Império da China”; e a declaração de que o Papa e a *Propaganda Fide* esperavam de bom grado que o monarca, “por efeito de sua piedade e justiça”, tivesse removido qualquer impedimento relacionado ao já conhecido juramento, e que os missionários necessários aos reinos do Pegú e Idalcão já tivessem sido mandados aos seus destinos.²⁰¹

¹⁹⁷ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa, 28 marzo 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.133.

¹⁹⁸ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa, aprile 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.192-193v.

¹⁹⁹ *Congregazione Generale*, 26 aprile 1689. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.59 (1689), fl.116v-118v.

²⁰⁰ “*Al medesimo*”, Roma 15 maggio 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.133v.

²⁰¹ *Dalla Segreteria di Propaganda*”, 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.516. Tradução livre. No original: “Di graziare il Re di Portogallo della dismenbrazione della Chiesa di Macao per erigerne due altri à nominazione della Mtà. Sua nell’Imperio della China”. O trecho final da carta lamenta a expulsão dos carmelitas descalços dos Conventos de Goa e Diu, registrando que o Papa “sentiu amargamente” esta decisão tomada pelo vice-rei de Goa sem que tivesse havido expressa ordem do monarca neste sentido. Parecendo ignorar a carta régia de fevereiro de 1688 mencionada anteriormente na qual D. Pedro II encaminhara a Goa a efetiva ordem de expulsão daqueles missionários, a carta encaminhada pela secretaria da *Propaganda Fide* terminava com a manifestação da crença de que muito em breve o rei corrigiria, com sua “piedade”, o deslize cometido por seu ministro.

De Lisboa, por seu turno, uma carta escrita pelo marques de Alegrete em 25 de novembro do mesmo ano de 1689 dava ao nuncio Nicolini a resposta aguardada na Cúria Romana. Manuel Teles da Silva informava que D. Pedro II havia lhe incumbido de responder ao nuncio apostólico “que permitia, que na monção futura pudessem passar ao Estado da Índia sem fazer o juramento todos os missionários, que se considerassem necessários para as terras do Idalcão, e Pegú”, desde que fossem observadas duas condições:

“Que os ditos missionários que fossem aos ditos Reinos do Idalcão e do Pegú, não hão de ser vassallos de algum dos Reis de Europa pelos grandes inconvenientes que resultam, deles passarem àqueles Reinos, como a experiência tem mostrado.

Que os missionários que forem para o Reino do Idalcão, não sejam carmelitas descalços, a respeito da vizinhança, que tem com Goa, e assim se evitarem os danos, que justamente se podem temer, e que S. M. já mandou remediar [...]”²⁰²

Assim, por ora, a confluência de interesses entre os dois lados parece ter dado lugar a um espaço de acomodações. Portugal passou a dar passagem aos religiosos enviados pela Santa Sé sem que eles tivessem que prestar o juramento de fidelidade ao padroado régio mediante as condições apresentadas anteriormente. Antes disso, a suspensão do juramento de obediência devido aos vigários apostólicos ao lado da confirmação pelo Papa dos nomeados por Portugal para duas dioceses do Oriente – Cochim e Cranganor – parecem ter preparado o ambiente para a concessão lusitana. Por sua vez, a criação de duas novas dioceses de nomeação portuguesa cumpriam o papel de enfatizar a “benigna disposição” que vinha de Roma: as dioceses de Nanquim e Pequim foram eretas em 10 de abril de 1690 e, de acordo com António da Silva Rêgo, suas respectivas bulas deixavam a cargo do monarca português sua delimitação e prescreviam o período de um ano como prazo máximo para que os bispos fossem apresentados.²⁰³

Segundo Ignácio Ting Pong Lee, o pedido de D. Pedro II pela criação das duas novas dioceses foi uma estratégia utilizada pelo rei visando garantir que todo o território da China permanecesse sob seu padroado. O monarca visava driblar, assim, as justificativas utilizadas

²⁰² “Copia di lettera scritta a Monse.r Nuncio di Portogallo dal Sr. Marchese di Alegrete suo Conferente”, De casa, 25 de novembro de 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.550-550v.

²⁰³ António da Silva Rêgo. *O Padroado português do Oriente...*, Op. Cit., p.21-23. Pouco depois, em 8 de janeiro de 1691, o Papa Alexandre VIII aceitou ainda a nomeação do bispo de Malaca. Cf. A. M. Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*, Op. Cit., p.116, nota 275.

pela *Propaganda Fide* para ainda não ter aceitado, naquela altura, que o provimento da sede de Macau fosse realizado conforme a nomeação feita por Portugal. Ao mesmo tempo em que D. Pedro II teria se mostrado disposto a aceitar que apenas algumas poucas províncias circunvizinhas ficassem alocadas sob a sede de Macau, “propunha, para não perder o Padroado sobre a China, constituir com as outras províncias chinas duas novas dioceses que ele fundaria e dotaria como as outras dioceses de seu real padroado, reservando-se, naturalmente, a nomeação dos bispos das novas sedes”.²⁰⁴

De fato, em carta datada de 26 de novembro de 1689, D. Pedro II dirigiu-se ao então Papa Alexandre VIII²⁰⁵ comunicando que o Pe. António do Rego, assistente da Companhia de Jesus na Cúria Romana, seria seu representante diante do Sumo Pontífice tratando dos “negócios desta Coroa, os quais no presente o encarreguei, sendo o principal aquele da concessão dos bispados do Oriente [...]”.²⁰⁶ Perante “as notórias razões da minha evidente justiça” e “o grande prejuízo espiritual” que a ausência dos “pastores” causava à cristandade do Oriente, Dom Pedro II registrava sua crença de que o Pontífice resolveria com brevidade esta causa

“[...] a qual eu não busco outra coisa, que conservar os Padroados, os quais os Santos Pontífices predecessores de Vossa Santidade concederam tão merecidamente aos Senhores Reis deste Reino, por prêmio e remuneração das grandes despesas, e do sangue, e suor com que seus vassallos banharam as Terras do Oriente, fertilizando-a com a água do Batismo: e a Vossa Santidade serão presentes os poucos interesses temporais com os quais hoje conservo o Estado da Índia, sem outro fim e objeto, que não se feche a porta pela qual unicamente na Ásia entra a doutrina evangélica.”²⁰⁷

²⁰⁴ Ignácio Ting Pong Lee. *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. Op. Cit., p.395-396. Tradução livre.

²⁰⁵ Nessa altura, Pietro Vito Ottoboni havia assumido como Papa Alexandre VIII há menos de dois meses (6 de outubro de 1689). Seu pontificado será breve, findando com sua morte em 1 de fevereiro de 1691.

²⁰⁶ Carta do rei de Portugal ao Papa, 26 de novembro de 1689. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 45, Op. Cit., fl.555. Tradução livre. No original: “[...] rappresenterà a V. Sta. i negozi di questa Corona, li quali al presente l’ho incaricato, essendo il principale quello della concessione dei Vescovati del’ Oriente [...]”.

²⁰⁷ Ibidem, fl. 555-555v. Tradução livre. No original: “[...] nella quale io non cerco altro, che conservare quelli Patronati, i quali li Santi Pontefici Predecessori di Vostra santità hanno concesso tanto meritevolmente ai Signori Re di questo Regno, per premio e remunerazione de le grandi spese, e del sangue, e sudori con che li suoi vassalli bagnando le Terre del’ Oriente, l’hanno fertilizzato con l’acqua del Battesimo: et a Vostra Santità saranno presenti li pochi interessi temporali con li quali oggi conservo lo Stato dell’India, senz’altro fine et oggetto, che non si serri la Porta per la quale unicamente nell’Asia entra la dottrina evangelica”.

Em 22 de janeiro de 1690, o cardeal secretário Giambattista Rubini comunicava ao nuncio Nicolini que o pedido de D. Pedro II para desmembrar a Igreja de Macau e erigir duas novas dioceses “no Império da China” havia sido acolhido pelo Pontífice. O secretário se dedica, então, a orientar Francesco Nicolini acerca do enredo que deveria acompanhar tal notícia ao monarca português: o nuncio deveria recuperar o “argumento do paterno afeto de S. Santidade na direção de sua real pessoa”, reforçando a benigna propensão do Papa de “encontrar em qualquer oportunidade as satisfações reais [...]”.²⁰⁸ Datada do mesmo dia, uma segunda carta dava conta não mais de conferir significados às decisões do Sumo Pontífice mas sim de transmitir os sentimentos deste com relação às contrapartidas aguardadas de Lisboa: Giambattista Rubini discorreu sobre a felicidade de Alexandre VIII ao saber que o rei havia permitido que os missionários destinados ao Reino de Pegú e do Idalcão passassem livremente àquelas partes sem exigir-lhes o juramento de fidelidade lembrando, porém, da inadequada violência cometida pelo vice-rei do Estado da Índia contra os carmelitas descalços.²⁰⁹

De acordo com Ignácio Ting Pong Lee, os cardeais da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* se reuniram em 2 de janeiro de 1690 a fim de cuidadosamente considerar a carta de D. Pedro II entregue ao Papa pelas mãos do assistente da Companhia de Jesus em Roma. Segundo ele, a *Propaganda Fide* manifestou-se contrariamente à concessão das duas novas dioceses pleiteadas por Portugal. Como sabemos, o Sumo Pontífice, porém, não partilhou dos mesmos entendimentos apresentados pelos cardeais da *Propaganda*.²¹⁰

Analisando a conduta do Sumo Pontífice, o mesmo autor afirma não ser fácil “adivinhar os motivos” que levaram Alexandre VIII “a ceder frente às instâncias do Rei de Portugal” e a adotar uma “atitude conciliadora” em assuntos que “seu predecessor havia resistido tão tenazmente”.²¹¹ Cremos, porém, ser possível e pertinente ponderar alguns aspectos deste enredo. Primeiramente, essa “atitude conciliadora” não foi iniciada propriamente com o Papa Alexandre VIII. Seu antecessor, o Papa Inocêncio XI, inquestionavelmente um antagonista dos interesses portugueses com notória predisposição em acolher as diretrizes propostas pela *Propaganda Fide* em prol da condução da política de expansão da cristandade, dera início a esta linha “conciliadora” nos meses finais de seu Pontificado. De fato, após a publicação do

²⁰⁸ “*Al medesimo*”, Roma 22 gennaio 1690. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.164. Tradução livre. No original: “[...] rimostarle quanto sia benigna la propensione di S. B. ad incontrare in qualunque opportunità le regie soddisfazioni [...]”

²⁰⁹ “*Al medesimo*”, Roma 22 gennaio 1690. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 160, Op. Cit., fl.164v-165.

²¹⁰ Ignácio Ting Pong Lee. *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. Op. Cit., p.397.

²¹¹ Ibidem. Conclui seu raciocínio afirmando não querer “avançar hipóteses ou explicações sem poder documentá-las”, não tendo encontrado “nenhum indício” que justificasse a conduta assumida pelo Pontífice nem no Arquivo da *Propaganda Fide*.

Breve *Cum haec sancta sedes* no final de janeiro de 1680, Portugal passou a orquestrar uma série de medidas que visavam impedir ou minimizar a presença dos vigários apostólicos e a interferência da Santa Sé nos territórios de suas conquistas: a criação da Junta das Missões de Goa e a série de providências tomadas com o intuito de manter os missionários do Oriente – especialmente os jesuítas – fiéis ao padroado português frente à imposição do juramento de obediência aos vigários apostólicos imposto pela Santa Sé; os frequentes direcionamentos aos vice-reis do Estado da Índia para que não permitissem a entrada de missionários enviados pela *Propaganda Fide*; a decisão de expulsar os carmelitas descalços do Convento de Goa; a imposição de regras visando controlar o livre deslocamento dos eclesiásticos à Cúria Romana; e, por fim, a vinculação da concessão da licença de passagem aos missionários enviados pela Santa Sé ao juramento de fidelidade ao padroado português. Tais expedientes criavam – com diferentes pesos e em momentos e espaços distintos – uma série de dificuldades ao pleno desenrolar e fortalecimento da Igreja missionária Romana. Ademais, interferiam nas liberdades eclesiásticas e representavam uma agressão frontal às prerrogativas pontifícias.

Parece-nos que a Santa Sé não se manteve imune ao peso destas medidas. A decisão de suspender o juramento de obediência devido aos vigários apostólicos se deu em janeiro de 1689, ainda no Pontificado de Inocêncio XI. Antes disso, a intenção do Sumo Pontífice em confirmar eclesiásticos nomeados por Portugal para duas dioceses do Oriente insistentemente defendidas como pertencentes ao padroado desde, pelo menos, o restabelecimento das relações diplomáticas entre a Santa Sé e a monarquia lusitana em 1669, foi anunciada em uma série de cartas endereçadas a Lisboa já no final de 1688. Precedem este anúncio manifestações de injúria e grande descontentamento com a imposição do juramento de fidelidade ao padroado português e com a ameaça de penalizações aos eclesiásticos que se dirigissem à Cúria Romana sem expressa autorização do monarca. Talvez tão simbólico quanto recuperarmos esta sequência de fatos e datas seja rememorarmos o tom presente na correspondência enviada ao nuncio Francesco Nicolini sobre esta matéria neste período. Aos reiterados anúncios da “benigna disposição” de Inocêncio XI para com as demandas portuguesas, seguiam-se, de forma cristalina, anunciadas expectativas de contrapartidas que, “por efeito de sua piedade e justiça”, deveriam ser prometidas por D. Pedro II. Dessa forma, essa disposição em costurar acomodações e fazer concessões teve início ainda no Pontificado de Inocêncio XI e prosseguiu no breve pontificado de Alexandre VIII.

Certamente, não pretendemos aqui postular que as decisões tomadas pela Santa Sé, tanto de suspender o juramento de obediência devido aos vigários apostólicos como as concessões feitas a Portugal com relação às dioceses de Cochim, Cranganor, e às novas dioceses de Pequim

e Nanquim, estão filiadas estritamente às negociações travadas com a Coroa lusitana e a um circuito de ação e reação no tocante às políticas implementadas e progressivamente redefinidas pelos dois lados.²¹² Cremos não haver dúvidas, porém, que esta trama deslindada entre Portugal e a Santa Sé está longe de ser insignificante. Pelo contrário, foi decisiva para alguns dos rumos tomados nesse momento e para as concessões que a Santa Sé mostrou-se disposta a fazer.

“SE SUJEITOS DE OUTRAS NAÇÕES FOREM PARA AS ÍNDIAS, AQUI NÃO TERÃO PASSAGEM”

ESSE AMBIENTE DE ACOMODAÇÕES que dava lugar a um circuito de correspondências em certa medida amistosas sobre as matérias relacionadas ao padroado e aos pleitos de Portugal teve duração breve. O juramento de fidelidade ao padroado régio português voltou a ser objeto de discussão dos cardeais da *Propaganda Fide* em uma reunião da *Congregação Geral* de 23 de junho de 1692. Nessa ocasião, os cardeais lembraram que o núncio Sebastiano Antonio Tanara, sucessor de Francesco Nicolini, tinha sido encarregado de utilizar seu “ofício apostólico” a fim de convencer D. Pedro II e seus ministros a não exigirem qualquer juramento dos regulares “que passam por Lisboa em seu deslocamento às missões”.²¹³ Em seguida, passaram a considerar as providências que haviam sido tomadas pelo núncio Tanara pouco antes dele deixar a Corte lusitana.²¹⁴ Em uma carta escrita de Cádiz, em 4 de fevereiro do mesmo ano de 1692, o núncio informava que havia tratado desta matéria diversas vezes, inclusive no dia em que deixara aquela Corte. Suas instâncias, porém, não haviam alcançado o fim desejado, tendo como desdobramento positivo apenas a disposição da Coroa portuguesa de “moderar em algumas partes o teor do agravo”.²¹⁵ Diante disso, Sebastiano Tanara decidiu remeter juntamente com sua carta endereçada a Roma uma cópia do referido juramento de fidelidade

²¹² Vimos, anteriormente, que Henri Chappoulié destacou o papel das embaixadas francesas enviadas ao Sião e, em especial, o papel desempenhado pelo jesuíta Guy Tachard – integrante de ambas que posteriormente seguiu a Roma – na decisão tomada por Inocêncio XI de abolir o juramento de obediência aos vigários apostólicos. Por sua vez, A. M. Martins do Vale, observando igualmente que esta viragem na política pontificia não deve ser entendida como uma mudança “repentina” vinda com Alexandre VIII mas sim como um posicionamento maturado ainda com Inocêncio XI, defende que a decisão do Pontífice de criar as novas dioceses de Pequim e Nanquim esteve profundamente atrelada à percepção dos problemas que “poderiam advir do expansionismo francês no Oriente”: o Papa estaria tentando impedir “o estabelecimento de um Padroado francês no Oriente” impedindo que “questões inerentes ao galicanismo se transferissem para a Ásia”. Cf. A. M. Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*, Op. Cit., p.73-74.

²¹³ Congregazione Generale, 23 giugno 1692. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti – Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.62 (1692), fl.138. Tradução livre. No original: “[...] d’impiegare i suoi uffizi apostolico co il Re e Ministri acciò che si contentassero di non esigere giuramento veruno dall’Regolari, che passino per Lisbona nel trasferirsi alle missioni”.

²¹⁴ Sebastiano Antonio Tanara foi nomeado núncio apostólico de Portugal em 26 de maio de 1690, permanecendo no posto até 15 de março de 1692, quando partiu para exercer o mesmo ofício no Sacro Império Romano-Germânico.

²¹⁵ Ibidem, fl.138v. Tradução livre. No original: “[...] solo a far moderare in qualche parte il tenore del gravamento”.

para que a *Propaganda Fide* pudesse avaliar seu teor. Achara por bem encaminhar igualmente uma cópia “da fórmula do juramento, que se exige na Corte de Espanha dos Arcebispos, Bispos, de modo que comparado o teor de uma, e da outra, fiquem servidos a considerar se pode se tolerar aquela que se pretende em Portugal”.²¹⁶ Considerando os danos provocados pela barreira que se interpunha e pelo tempo que decorreria até que alguma orientação por parte da Congregação apostólica sobre a matéria chegasse, o núncio tomara a iniciativa de solicitar a D. Pedro II que os missionários que aguardavam sua permissão para partir de Lisboa, os quais seriam, conforme notava, em bom número para o mês de março, fossem dispensados de prestar o referido juramento durante o presente ano. Tal pedido, acrescentava ainda, foi realizado por carta no dia de sua partida ao secretário de Estado, cujo conteúdo poderia ser conhecido pelos cardeais por meio da cópia que ele enviava juntamente com o texto dos juramentos.²¹⁷ Com tais informes e de posse das cópias mencionadas, os cardeais presentes na reunião da *Congregação Geral* decidiram que o material deveria ser encaminhado ao juízo da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China*.²¹⁸

A referida fórmula do juramento de fidelidade ao padroado português foi apresentada ao núncio Sebastiano Tanara pelo secretário de Estado do reino em carta de 19 de janeiro de 1692. Conforme o mesmo afirmara na ocasião da entrega, o novo teor, mais moderado, havia sido pensado em reconhecimento ao desejo e empenho que o núncio vinha dispensando a essa matéria, apesar da grande dificuldade encontrada para “mudar sua forma habitual”.²¹⁹ Embora notoriamente enxuta, a fórmula do juramento a ser prestado pelos missionários estrangeiros que pretendessem passar às conquistas portuguesas não deixa dúvidas no tocante às suas intenções:

“Forma do Juramento

Eu Padre N.N. que vou como missionário para tal parte prometo guardar fidelidade à S. Majestade, e de não andar contra seu Padroado, Jurisdição, ou direitos Régios, o que asseguro *tacto pectore*;

Em fé do que, assinei este documento.”²²⁰

²¹⁶ Ibidem, fl.139. Tradução livre. No original: “[...] la formula del giuramento, che si exige nella Corte di Spagna dalli Arcivescovi, e Vescovi, acciò che comparato il tenore dell’una, e dell’altra, restino servite considerare se possa tollerarsi quelle che si pretende in Portogallo”.

²¹⁷ Ibidem, fl.138v-139.

²¹⁸ Ibidem, fl.139. No original: “Rescriptum: Ad Congregationem particularem”.

²¹⁹ “*Traslato di lettera scritta in Lisbona dal Sig.re Seg.rio di Stato all Arcivescovo di Damasco alli 19 gennaio 1692*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritti Originali riferiti nelle Congregazioni Generali (SOCCG), Vol.512, fl.297.

²²⁰ “*Forma del Giuramento*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritti Originali riferiti nelle Congregazioni Generali (SOCCG), Vol.512, fl.297. Tradução livre. No original: “Forma del Giuramento. Io Padre

O texto do juramento previa um duplo compromisso a ser firmado pelos missionários estrangeiros que seguissem para as conquistas portuguesas. Deveriam ser fiéis a D. Pedro II e às diretrizes emanadas de seu governo independentemente de quaisquer instruções que pudessem vir a receber de outros soberanos. Para além dessa dimensão majoritariamente vinculada no campo político, vinda em resguardo do governo temporal de suas conquistas, o juramento requeria dos missionários estrangeiros o compromisso de “não andar contra” os direitos e jurisdições defendidas por Portugal como pertencentes ao seu padroado régio. Em outras palavras, estes missionários deveriam acomodar-se à dinâmica missionária já instaurada nos territórios para os quais tinham sido destinados, não se opondo aos religiosos que alia atuavam e nem aos superiores das missões quando estivessem presentes, observando ainda, por fim, as diretrizes passadas pelos vigários e bispos portugueses nomeados para as dioceses. Dessa forma, requeria-se dos missionários estrangeiros sua observância à estrutura e hierarquia eclesiástica instaurada por Portugal nas regiões para as quais eles partiriam em detrimento dos direcionamentos passados pela *Propaganda Fide* quando estes entrassem em choque com os direitos e jurisdições do padroado português.

Quanto ao juramento de fidelidade praticado na Corte de Castela, a lei que dispunha sobre o mesmo nos fornece elementos importantes para pensarmos acerca das questões que preocupavam a Coroa espanhola com relação às prerrogativas asseguradas pelo seu padroado e à dinâmica dentro da qual ele ganhava significado. O trecho destacado e enviado pelo núncio Sebastiano Antonio Tanara aos cardeais da *Propaganda Fide* recomendava aos ministros do Conselho das Índias que, antes da carta de apresentação ser entregue aos eclesiásticos que ocupariam o posto de arcebispo ou bispo das Índias, deveria ser-lhes exigido, perante um notário e testemunhas, o juramento

“de não contradizer ou impugnar em qualquer tempo, nem de maneira alguma o nosso Padroado Real e que o observará, e concordará em tudo e por tudo, segundo nele se contém sem qualquer obstáculo, tergiversação. E que em conformidade da lei 13 tit.3, lib.1 da nova recompilação destes Reinos de Castela, não impedirá o uso da nossa real jurisdição, e a arrecadação dos nossos direitos, e rendas reais, que de algum modo nos pertençam, nem aquela das novenas, as quais nos são reservadas nas décimas das Igrejas das Índias. Antes prestarão ajuda aos ministros a fim

N.N. che vado missionario per tal parte prometto di guardare fedeltà à S. Mtà, e di non andare contro il suo Padronato, Giurisdizione, o diritti Regi, il che accerto *tacto pectore*; In fede di ciò ho sottoscritto questo foglio”. A sigla “N.N.” é uma abreviatura da expressão *nomem nominandum*, ou seja, um nome ainda não conhecido mas que será ali anunciado; “nome a ser anunciado”.

de que lhes arrecadem sem dificuldade, ou qualquer contradição. Da mesma forma farão as nomeações, instituições e colações, que são obrigados segundo o nosso dito Padroado”.²²¹

Feita uma rápida comparação entre o conteúdo dos dois juramentos, e levando-se em conta o fato de estarmos considerando uma versão mais moderada e não a “forma habitual” do juramento português, nos parece que este carrega um conteúdo marcadamente político – ao lado das preocupações relativas à plena observância das jurisdições e direitos assegurados pelo padroado – ausente no juramento prescrito pela Coroa de Castela. O compromisso imposto aos missionários estrangeiros de “guardar fidelidade à S. Majestade” ganha pleno sentido quando levamos em conta a preocupação de D. Pedro II em resguardar o controle português nos territórios que defendia pertencer às conquistas lusitanas frente à crescente presença de religiosos independentes nestes espaços, e do receio que estes se comportassem como emissários dos interesses de outras potências coloniais. Ademais, o juramento português mostra-se, claramente, como uma reação à conjuntura externa contra a qual, conforme temos visto, Portugal procurou, por meio de uma série de ações, opor-se. É um juramento imposto aos missionários de fora, nomeados e designados por outro, que pretendem se dirigir aos territórios de seu Império. Por sua vez, o juramento espanhol é endereçado aos eclesiásticos nomeados pelo próprio monarca castelhano, e parece ter como cerne de suas preocupações resguardar as prerrogativas que o padroado régio garantia à Coroa espanhola, com especial destaque para a arrecadação dos impostos que lhe cabiam.

Com relação ao juramento de fidelidade ao padroado imposto pela Coroa portuguesa, nos parece que antes mesmo de 1692, momento em que o núncio Sebastiano Tanara refere-se a sua forma mais moderada, D. Pedro II tenha decidido restitui-lo à posição estratégica que a ele fora auferida há poucos anos. Numa reunião da *Congregação Geral* ocorrida em 14 de janeiro de 1692, os cardeais discutiram alguns informes que haviam recebido sobre a matéria. Os relatos davam conta de que os padres Gio Evangelista Lugmandet e Gio Battista de Castelnuovo, destinados à China como missionários, haviam recorrido ao núncio de Portugal contando que estando eles já há muitos meses em Lisboa aguardando o momento de embarcar

²²¹ “*Titolo 7° de gl’Arcivescovi, Vescovi, e visitatori ecclesiastici*”. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Scritti Originali riferiti nelle Congregazioni Generali (SOCG), Vol.512, fl.298. Tradução livre. No original: “[...] di non contraddir o impugnare in alcun tempo, ne in alcuna maniera il N’ro Patronato Reale e che l’osserverà, e complirà in tutto e per tutto, secondo in lui si contiene senza alcun ostacolo, tergiversazione. E che in conformità della legge 13 tit.3, lib.1 della nuova ricompilazione di questi Regni di Castiglia, non impedirà l’uso della nostra reale giurisdizione, e la Riscossione dei nostri diritti, e rendite reali, che in alcun modo c’ appartengano, né quella delle novene; i quali ci sono riservati nelle decime delle Chiese dell’Indie. Anzi presteranno aiuto agli Ministri, affinché gli riscuotano senza difficoltà, o contradizione alcuna. E parimente che farà le nomine, Istituzione, e collazioni, che v’è obbligato secondo il dito nostro Patronato”.

para a Índia, haviam sido surpreendidos pelo secretário de Estado, apenas dois dias antes de sua partida, que os intimou a prestar o juramento de fidelidade. Os dois religiosos parecem ter se mostrado dispostos a fazê-lo, desde que lhes fosse facultado “um ministro competente eclesiástico” para tal, pedido que não foi atendido mesmo diante do fato de que, naquela altura, o arcebispo de Goa encontrava-se em Lisboa. Sem acordo, o Pe. Evangelista tomou a decisão de retornar para a Itália e o Pe. Caltelnuovo mantinha-se, aguardando, em Lisboa.²²² Não deixando de informar a Cúria Romana sobre este evento, o núncio Sebastiano Tanara parece ter enviado ao cardeal secretário Fabrizio Spada a versão tradicional do referido juramento em carta de 9 de abril de 1691 acrescentando, no mês seguinte, que três missionários jesuítas que seguiram à Índia haviam acabado de prestar o referido juramento.²²³ Não obstante uma certa naturalidade com a qual o núncio parecia interpretar a postura assumida pela Coroa portuguesa, os cardeais mantiveram-se irredutíveis em seu juízo: Sebastiano Tanara deveria ser prontamente orientado a fim de não permitir que os missionários de quaisquer Ordens, incluindo a Companhia de Jesus, prestassem o juramento em causa.²²⁴

Para além deste assento de janeiro de 1692 da *Congregação Geral*, outros registros nos demonstram que esta matéria tinha sido alvo de novos debates e consultas em Lisboa ao longo do ano anterior. Tais discussões culminaram com a ratificação da já conhecida disposição da Coroa portuguesa em não permitir a entrada de missionários estrangeiros em seus domínios sem que os mesmos tivessem prestado o juramento de fidelidade ao padroado e contassem, portanto, com o beneplácito do monarca para permanecer nos territórios de suas conquistas. Em carta de 23 de março de 1691, D. Pedro II pedia ao governador da Índia D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre que expedisse ordens para Macau, acompanhadas das penas que julgasse necessárias, para que “se não deixasse passar missionários, que não tivessem ido por este Reino sendo estrangeiros, e que se tivesse especial cuidado com a entrada na China de estrangeiros que não fossem com beneplácito de V. Mag.”²²⁵ O monarca requeria ainda que os

²²² Congregazione Generale, 14 gennaio 1692. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti – Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.62 (1692), fl.25-26.

²²³ Pelo registro da reunião da *Congregação Geral* de 9 de janeiro de 1692, o núncio Tanara parecia não ver no texto do controverso juramento motivos para tão grandes desarranjos. Supunha que o mesmo já tinha sido prestado “por muitos outros missionários” e que quando se interpretasse “sanamente” “as coisas” que nele são prometidas, parecia-lhe, em seu “débil julgamento”, que não havia ali nada de “exorbitante”. Ibidem, fl.26-27.

²²⁴ Ibidem, fl.28.

²²⁵ “Do Conselho Ultramarino. Satisfaz-se ao que S. Mag. ordena pela resolução da Consulta inclusa sobre interpor seu parecer acerca do remédio que se pode dar para não entrarem na China por via de Macau religiosos que não forem por este Reino. O governador da Índia responde a ordem que lhe foi passada”, Lisboa, 14 de outubro de 1692. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.66 doc.43.

Superiores das Ordens religiosas que se encontravam em Goa fizessem “toda a diligência” para que os religiosos deixassem a cidade e se dirigissem para as missões.²²⁶

Praticamente um ano antes desses direcionamentos ao governador da Índia, D. Pedro II já estudava formas de controlar a entrada dos missionários estrangeiros na China. Considerando algumas cartas chegadas da Índia, o monarca pedia a D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre que fosse dada “toda a atenção” às missões da China, “pelo vasto delas pelo fruto que em todas colhem os missionários pela reputação da Coroa empenhada desde seu princípio na extensão da fé de Cristo”.²²⁷ Mirando esse propósito, e frisando que o Geral da Companhia compartilhava com suas preocupações, D. Pedro II informava que alguns jesuítas portugueses seguiriam para as missões da China “este ano”, e que “de Itália se esperam por doze”. Porém, malgrado sua declarada preocupação com os frutos do trabalho missionário, não prescindiu de tentar manter os estrangeiros distantes da China: “[...] chegando estes missionários a este estado procureis ocupar os mais dos italianos nas missões dele repartindo os estrangeiros pelas missões dos portugueses em que em lugar deles se mandem portugueses para a China todos quantos for possível não deixando porém de irem alguns italianos [...]”.²²⁸

²²⁶ Devemos ter em mente que o descontentamento de D. Pedro II com a não esporádica chegada em Macau de religiosos estrangeiros que pretendiam alcançar a China era amplificado por outros dissabores mal digeridos, dentre tantos que já haviam decorrido do impasse central que se colocara anos atrás com a Santa Sé. Em setembro de 1690, o núncio comunicou ao cardeal secretário de Estado que o rei havia mandado agradecer a decisão do Sumo Pontífice de dispensar os padres jesuítas Manoel Ferreira e Giuseppe Candone da obrigatoriedade de se dirigirem a Roma a fim de prestar conta de seu trabalho e condutas. Porém, mediante o esclarecimento por parte do núncio Sebastiano Tanara de que tal dispensa não significava a permissão para que estes religiosos regressassem às suas antigas missões, D. Pedro II teria demonstrado grande contrariedade, insinuando que prosseguia aguardando uma decisão favorável também neste ponto. Com relação ao Sião, outra região que, como vimos, foi palco de uma série de discordâncias entre Lisboa e Roma, uma carta do governador D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre e do secretário de Estado Luís Gonçalves Cotta informava a D. Pedro II sobre “a perturbação que causa no dito Reino do Sião, o dito bispo de Metelopoli aos missionários portugueses”. Segundo o relato constante na carta de 23 de janeiro de 1691, Louis Laneau, “francês que se intitula Vigário apostólico e administrador geral das missões da China, Tonquim, Cochinchina, e Camboja”, havia obrigado os padres jesuítas João Batista Maldonado, e Manoel Soares a prestar o juramento de obediência aos vigários apostólicos, circunstância esta que, por ocasião de alguns episódios relativos a celebração da Quaresma, os teria indisposto com o Pe. Fr. Domingos de Sant’Anna, comissário do Santo Ofício. Por sua vez, o vigário apostólico Louis Laneau, aproveitando-se de tais incidentes, teria declarado que os “Inquisidores Apostólicos de Goa, por si, nem por seus comissários, não tinham poder algum nas terras, e cristão de sua administração, e pelo conseguinte que o dito Pe. comissário não tinha jurisdição alguma para exercitar os atos de seu ofício no Reino de Sião [...] por não ser do domínio da Coroa de Portugal”. Neste cenário, os autores da carta sugeriam ao monarca que requeresse em Roma uma declaração que atestasse “o domínio espiritual” que ele possuía sobre aqueles territórios. Caso contrário, “se não vier esta declaração da Sé Apostólica, continuará o dito Bispo em exercitar a sua jurisdição em prejuízo da do Padroado Real de V. Mag.”. Cf. respectivamente Congregazione Generale, 18 settembre 1690. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.60 (1690), fl.237v; e “*Carta dos Governadores da Índia D. Fernando Martins de Mascarenhas de Lencastre e Luís Gonçalves Cotta*”, Goa, 23 de janeiro de 1691. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 12, bandas 56-58 / fotos 1-1.

²²⁷ “*Dos governadores, sobre as missões da China*”, [carta do rei D. Pedro II, Lisboa, 19 de março de 1690. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.64 doc.64.

²²⁸ Ibidem.

A resposta que chegou a Lisboa datada de 23 de janeiro de 1691 comunicava que já no ano passado o Provincial de Goa, Manoel Roiz, havia mandado “onze religiosos de letras e virtude” para a China. Porém, quanto à orientação relativa aos missionários italianos, o governador D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre informava que o Padre Provincial “não pode devirtir os missionários italianos das missões para que vem dirigidos pelo seu Padre Geral”. Assim, caso D. Pedro II desejasse que apenas os missionários portugueses alcançassem a China, seria necessário “que V. Mag. mande advertir ao Padre Geral que os missionários que mandar italianos venham a ordem do Pe. Provincial desta Província de Goa para ele os repartir pelas missões que lhe parecer [...]”.²²⁹

Não era incomum, como temos visto, que os vice-reis e governadores do Estado da Índia, diante dos impedimentos que não raro sentiam para executar as diretrizes vindas de Lisboa, sugerissem ao monarca que as soluções perenes e seguras para os problemas enfrentados deveriam ser buscadas em Roma. E tal propósito vinha, de fato, sendo perseguido já há algumas décadas. Contudo, mediante a irredutibilidade da Santa Sé no tocante a alguns dos pleitos levados por Portugal, políticas e estratégias eram cotidianamente definidas, redefinidas, e novamente orientadas aos vassallos da Coroa. Estes, ao que parece – não obstante as dificuldades para que elas fossem plenamente seguidas ou implementadas somado a um certo entendimento de que se configuravam como armas passageiras e não soluções para a raiz dos problemas – buscavam observá-las, dentro dos limites encontrados, sempre que a ocasião permitisse.

Assim, em 22 de janeiro de 1691, o governador D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre encaminhava a D. Pedro II o que dava a entender ser um despacho da Junta das Missões de Goa: André Coelho Vieira, governador e capitão-geral de Macau, havia remetido “ao governador D. Rodrigo da Costa Presidente desta Junta das Missões um francês pintor que tinha vindo da França, com quantidade de cartas para os missionários franceses que tem entrado na China. O francês fica aqui e as cartas remetemos a V. Mag. em uma balsa dentro na primeira via, e por elas entender[á] V. Mag. os desígnios dos franceses”.²³⁰

Na resposta do mesmo governador do Estado da Índia à carta de D. Pedro II, de março de 1691, mencionada anteriormente, na qual o monarca solicitara que fossem expedidas ordens a Macau a fim de que não fosse permitida a passagem de missionários estrangeiros para a China

²²⁹ “*Dos governadores, sobre as missões da China*”, Goa, 23 de janeiro de 1691. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.64 doc.64.

²³⁰ “*Carta dos Governadores da Índia D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre e Luís Gonçalves Cotta*”, Goa, 22 de janeiro de 1691. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 12, banda 55/ fotos 5.

que não tivessem partido do reino e portassem uma autorização régia para tal, D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre fazia um relato das notícias que recentemente tinham chegado de Macau acerca “das inquietações, que causaram dois religiosos espanhóis, que pelo porto daquela cidade quiseram entrar naquele Império”. Segundo os informes que recebera, ao tentar fazer com que as ordens régias fossem cumpridas, o governador e capitão-geral de Macau teria encontrado forte resistência do “governador do eclesiástico”, que recorrendo “a pretextos frívolos e interpretações sinistras” buscava argumentar que as já conhecidas disposições régias não se aplicavam aos religiosos castelhanos. De sua parte, em dezembro de 1691, o governador da Índia informava ter orientado o capitão-geral de Macau a remeter o “governador do eclesiástico” a Goa, caso novas prisões se mostrassem necessárias para que “as ordens reais que lá estavam, para que se não admitissem os estrangeiros nas missões”, fossem cumpridas.²³¹

Sobre essa carta do governador do Estado da Índia em resposta às diretivas de D. Pedro II para que não fosse permitida a entrada de missionários estrangeiros na China, o Conselho Ultramarino expedirá uma primeira consulta em 6 de setembro de 1692. Para António Paes de Sande, o episódio trazia dois pontos principais. Primeiramente, o conselheiro defendeu que todas as vezes em que fossem apresentadas dúvidas e questionamentos sobre os impedimentos interpostos em Macau para a entrada de missionários estrangeiros na China “não indo por Portugal e em navios nossos”, os vice-reis e governadores deveriam se restringir a argumentar que as ordens régias decorriam do risco “de se perder Macau”, sem recorrer a outras razões ou

²³¹ “Do Conselho Ultramarino. Satisfaz-se ao que S. Mag. ordena pela resolução da Consulta inclusa sobre interpor seu parecer acerca do remédio que se pode dar para não entrarem na China por via de Macau religiosos que não forem por este Reino, Op. Cit. Assim como as notícias concernentes à renovação do vigor em torno do juramento de fidelidade ao padroado português, as prisões que se seguiram à chegada dos missionários espanhóis em Macau também não escaparam ao conhecimento dos cardeais da *Propaganda Fide*. Se em junho de 1692 eles ponderavam, no âmbito de uma reunião da *Congregação Geral*, o teor do juramento de fidelidade aos Padroados português e espanhol, no mês seguinte, as discussões que guiaram uma nova reunião da mesma *Congregação Geral* foram amparadas especialmente por uma carta enviada pelo agostiniano Fr. Álvaro de Benavente. Nela, o religioso descreveu os episódios que se seguiram a partir de sua chegada a Macau – vindo de Roma e passando pelas Filipinas – com dois outros religiosos, um agostiniano e outro franciscano, com o objetivo de seguirem para as missões da China. Chegando em Macau, tiveram logo conhecimento de que o governador e capitão-geral André Coelho Vieira ordenou ao Guardião dos Franciscanos e ao Prior dos Agostinianos que eles imediatamente entregassem os missionários espanhóis a fim “de colocá-los em público cárcere” até que os mesmo fossem remetidos, no mês seguinte, ao vice-rei em Goa. Diante da negativa, o Prior de Santo Agostinho teria sido conduzido “ignominiosamente à prisão”, sofrendo o Guardião de São Francisco a mesma pena, embora este foi posteriormente “deixado em segurança”. Após 18 dias de cárcere, o Guardião teria sido solto com a incumbência de obrigar seus religiosos a se dirigirem a Goa, o que, conforme o relato, o Provincial parece não ter cumprido. No registro desta reunião da *Congregação Geral*, foram ainda feitas duas outras observações pelos cadeais: o pior tratamento dispensado ao Prior de Santo Agostinho deveu-se ao fato de que Fr. Álvaro de Benavente tinha acabado de retornar de Roma, supondo-se, portanto, que ele trazia consigo ordens da *Propaganda Fide* para as missões da China; o “ministro apostólico em Lisboa” havia sido informado de que o agostiniano Álvaro Benavente, “que tinha tentado se introduzir às missões da China através das Filipinas, descoberto pelos portugueses em Macau, foi conduzido a Goa onde presentemente está retido”. Cf. Congregazione Generale, 28 luglio 1692. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generale), Vol.62 (1692), fl.158v-160.

apresentar muitos detalhes a fim de se “evitarem questões em Roma, e desabrimento com os Príncipes de Europa”.²³² No tocante à afinidade demonstrada pelo governador do Bispado com relação às pretensões dos missionários estrangeiros, António Paes de Sande sustentou que D. Pedro II “deve ser servido mandar considerar, e resolver o como se hão de haver os vice-reis e governadores da Índia com os Arcebispos, Inquisidores, Prelados maiores e menores das Religiões, que favorecem debaixo de vários pretextos, e dão favor, e ajuda aos missionários estrangeiros contra as ordens de V. Mag. e direito do Padroado Real [...]”.²³³

Buscando justamente os meios para atalhar semelhantes favorecimentos, o despacho de D. Pedro II à margem da consulta pedia, em 10 de setembro de 1692, que o Conselho Ultramarino interpusesse “seu parecer sobre o remédio que se pode dar a este dano”. À semelhança da anterior, a nova consulta, datada de 14 de outubro de 1692, compilou as orientações que cada conselheiro julgava cabíveis ao cenário trazido pelo monarca. Em seu parecer, o procurador da Coroa lembrava que “era proposição já assentada” que o rei não somente podia, mas tinha obrigação de “defender, que não passassem às terras dos limites de sua conquista Religiosos alguns, nem outros eclesiásticos [...] sem que fossem pelos domínios de V. Mag.de e com despachos de seus Ministros e ainda fazendo primeiro o juramento de fidelidade que estava promulgado”. Observava que se “todas” ou “qualquer “nação” manifestasse alguma dúvida acerca da legitimidade de tais medidas, certamente os “castelhanos” não possuíam amparo ou motivos para tal, “pois eram tão constantes defensores de suas conquistas, que ninguém deixavam entrar nelas, e até aos mesmos Bispos apresentados pelo seu Rei tomavam semelhante juramento”. No que tocava aos procedimentos cabíveis aos eclesiásticos que apresentassem condutas contrárias às ordens que seguiam de Lisboa sobre não ser permitida a entrada de estrangeiros na China, o procurador não propôs medida única, “uma vez que os casos e as pessoas podiam ter muito diversas circunstâncias”. Posto isso, o vice-rei, ou governador, considerando todas elas, deveria proceder como lhe parecesse mais adequado e possível.²³⁴ O parecer de António Paes de Sande não trazia muita novidade em comparação

²³² “Do Conselho Ultramarino. Satisfaz-se ao que S. Mag. ordena pela resolução da Consulta inclusa sobre interpor seu parecer acerca do remédio que se pode dar para não entrarem na China por via de Macau religiosos que não forem por este Reino, Op. Cit.

²³³ Ibidem. O conselheiro fez questão de lembrar que ele já havia alertado D. Pedro II sobre os embaraços e dificuldades que a simpatia de alguns ministros eclesiásticos portugueses pelos missionários estrangeiros trazia para o cumprimento das ordens régias no tempo em que havia sido governador da Índia.

²³⁴ Ibidem. O procurador da Coroa advogava ainda que os religiosos que já se encontravam nos territórios pertencentes ao padroado do rei, ou que dali em diante fossem conhecidos tentando fazê-lo, deveriam ser enviados a Goa pelos governadores, capitães ou qualquer outra magistrado português, para que dali fossem remetidos a Lisboa. Cópias dos pareceres do Procurador da Coroa e do conselheiro António Paes de Sande podem ser acessadas em “Sobre a entrada de missionários e eclesiásticos nos limites de S. Mag., seu controle e a exigência de juramento de obediência”. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.66 doc.50A.

com o que já se encontrava na consulta anterior sobre as razões que deveriam justificar, perante os prováveis questionamentos, o embargo aos missionários estrangeiros. Quanto à conduta a se ter com os eclesiásticos que favorecessem os missionários estrangeiros em detrimento das ordens expedidas pela Coroa portuguesa, o conselheiro propunha, sem muitos rodeios, um plano de ação que trazia objetividade para pelo menos uma parcela dos possíveis casos: “[...] aos Prelados maiores, e menores das Religiões se lhes ponha logo ponto nas ordinárias, que lhe paga da Fazenda Real”. Quanto aos Inquisidores, Bispos e Arcebispos que incorriam nas mesmas transgressões, “[...] que sejam obrigados o Vice-Rei, ou Governador da Índia dar certa e individual conta a V. Mag.de para que mande resolver o que parecer mais conveniente ao serviço de V. Mag.de, e bem daquelas Crisandades”.²³⁵

À margem desta segunda consulta, com rubrica datando de março de 1693, D. Pedro II concordava com a conduta defendida pelos conselheiros António Paes de Sande e João de Sepúlveda e Matos, acrescentando que “se recomendará que os Padres da Companhia mandem para a China os missionários que convém”. Porém, quando não fosse possível mandar todos quantos necessários, poderiam ser destinadas missões a outros religiosos, separando-lhes os distritos de atuação.²³⁶

Conforme podemos compreender a partir dos juízos e instruções presentes nas cartas e pareceres trabalhados anteriormente, já no início de década de 1690 a atenção que da Cúria Romana vinha sendo dispensada às províncias da China provocou o rápido recrudescimento dos já conhecidos dispositivos utilizados por Portugal para se opor a essa nova política de expansão da cristandade. Por sua vez, perante as notícias que chegavam a Roma dessa firme

²³⁵ Ibidem. A consulta ainda traz as considerações dos doutores Joseph de Freitas Serrão, Valentim Gregório de Resende e João de Sepúlveda e Matos, tendo este concordado integralmente com o parecer de António Paes de Sande.

²³⁶ Ibidem. Em janeiro desse mesmo ano de 1693, o núncio Giorgio Cornaro informava a Cúria Romana de que havia comunicado Mendo de Foios Pereira acerca da autorização de regresso às suas missões dos quatro missionários jesuítas (dentre eles o Pe. Manoel Ferreira, Pe. Giuseppe Candone e Pe. Domenico Fuciti) cuja presença em Roma, a fim de prestar esclarecimentos, tinha sido requerida pela *Propaganda Fide* anos atrás. Essa notícia positiva para Portugal foi alcançada após uma audiência ocorrida entre o núncio e o secretário de Estado do reino, na qual este reivindicou a permissão de regresso aos ditos jesuítas, manifestando também uma certa consternação com a recente ordem expedida de Roma aos Superiores da Companhia da Província do Japão para que “não mandassem missionários para Tonquim, e Cochinchina, sem expressa aprovação e consentimento de Roma, não se reparando, que são necessários quatro anos, para os Superiores da dita Província residentes em Macau terem resposta, com os tais consentimentos, e aprovações, e suprirem com novos missionários à falta dos antigos [...]”. Cf. respectivamente “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*” e “*Copia di lettera scritta da Monsignore nunzio al Sr. Mendo de Foios Pereira Segretario di Stato di S. Maestà, sotto li 14 gennaio 1693*”. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 49 - “1693. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo” (Lettere originale del nunzio alla Segreteria, dal 12 gennaio 1693 al 29 dicembre 1693), fl.10-12; e “*Copia di lettera scritta dal Sr. Mendo Foyos Pereira segretario di Stato di S. Maestà à Monsr. Nunzio in data de 25 settembre 1692*”. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 48 - “1692. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo” (Lettere originale del nunzio alla Segreteria, dal 01 gennaio 1692 al 30 dicembre 1692), fl.309-309v.

oposição da Coroa portuguesa em procurar embargar a entrada de religiosos estrangeiros na China, a *Propaganda Fide* elaborou um novo memorial a fim de mais uma vez reforçar a posição da Santa Sé na controvérsia que perdurava com Portugal. À semelhança dos episódios transcorridos entre 1679 e 1680, trata-se de um novo momento de reafirmação de suas prerrogativas na expansão da fé católica e na condução da cristandade pelo mundo. Como da outra vez, a *Instrução* foi redigida pelo cardeal Girolamo Casanate. Tendo sido aprovada pelo colegiado em reunião da *Propaganda Fide*, foi encaminhada, em 14 de maio de 1694, ao cardeal secretário Fabrizio Spada com a indicação de que ela deveria ser enviada ao núncio em Lisboa a fim de que ele pudesse “representar oportunamente à majestade daquele rei, os sentimentos da Santidade de Nosso Senhor em matérias tão importantes”.²³⁷

A referida *Instrução* traz um preâmbulo reforçando o papel dos Sumos Pontífices na expansão da cristandade enquanto representantes universais de Deus na Terra e rememorando as concessões feitas a alguns reis portugueses no passado, bem como o notável trabalho por eles desempenhado na expansão da fé em diversas partes do mundo. Recuperando o argumento já apresentado pelo Papa Inocêncio X ao Pe. Nuno da Cunha décadas atrás, de que tais concessões “jamais poderia conter a suposição, que os Sumos Pontífices se privaram daquela autoridade” de recorrer à distintas vias a fim de que “a pregação do Evangelho pudesse se expandir ainda mais”²³⁸, o documento faz um breve histórico das ações e desventuras que, no que tange a essa matéria, tinham marcado, aos olhos dos cardeais, a relação com Portugal até aquele momento: as Índias Orientais haviam sido invadidas por nações infestadas de heresia, com porções significativas caindo nas mãos de inimigos da religião católica ou retornando ao controle de príncipes idólatras; a Santa Sé buscou remediar esses danos enviando muitos religiosos de diversas ordens e vencendo “as gravíssimas dificuldades” que se impuseram de início com a oposição feita pela Coroa portuguesa; posteriormente, à “oblação voluntária” dos sacerdotes franceses, afloraram novamente “as antigas rivalidades dos portugueses”, levando “os ministros daquela Coroa a se oporem sob vários pretextos políticos”, postura que “também perturbou a boa razão dos missionários regulares, aos quais se tornava difícil ter que ser

²³⁷ Instrução da Propaganda Fide. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 161 - “Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 1693 a tutto settembre 1700. A Monsr. Cornaro, nunzio abbate Pasqui, uditore, e a Monsr. Cont., nunzio.”, fl.62. Tradução livre. No original: “[...] rappresentare opportunamente alla maestà di quel Re, i senti della Sant.à. di Nr. Sigr. in materia così importante.”

²³⁸ Ibidem, fl.65. Tradução livre. No original: “Questa concessione però non poteva mai contenere il supposto, che i Sommi Pontefici si privassero di quella autorità, che hanno ad edificazione, e che non restassero liberi di prender sempre e queste, et altre vie, a ciò che la predicazione dell’Evangelo potesse maggiormente dilatarsi”.

dependentes dos vigários apostólicos naquela parte, que dizia respeito ao cuidado das almas, e a administração dos sacramentos [...]”.²³⁹

Nessa conjuntura, a narrativa presente na *Instrução* defende que o Papa Alexandre VIII considerou que “poderia ganhar não pouco na alma dos reis de Portugal” se em prol da religião permitisse que fossem erigidas duas novas dioceses na China de nomeação da Coroa lusitana. O Sumo Pontífice condescendeu, assim, que da diocese de Macau fossem desmembradas e erigidas duas novas dioceses, as quais deveriam ser determinadas ou pelo próprio rei de Portugal ou pelos bispos eleitos.²⁴⁰ Porém, incorrendo em novos equívocos, a Coroa portuguesa prosseguiu entendendo que com estas novas concessões não apenas toda a China mas também os reinos da Cochinchina, Tonquim e Sião permaneciam sob sua “total dependência”, postulando que o Papa não podia enviar vigários e missionários apostólicos para as regiões sujeitas a príncipes pagãos nem àquelas que jamais foram temporalmente conquistadas pelo reino.²⁴¹

Contrapondo-se a tais perspectivas, a *Instrução* observa que são desconhecidos os fundamentos que supostamente amparavam a pretensão de que o Papa encontrava-se privado de enviar seus ministros apostólicos às “Terras dos Bárbaros” e àquelas onde “jamais fixou o pé a Coroa de Portugal”. Ademais, não era possível afirmar que a Santa Sé havia concedido à dita Coroa qualquer “privilégio particular” que “amarrou as mãos” do Pontífice, não lhe permitindo mais cuidar, por outras vias, da “saúde daquelas almas”.²⁴²

Por fim, o texto procura expor que as preocupações dos Sumos Pontífices se restringiam ao cuidado espiritual dos povos, e que suas medidas vinham tão somente preencher as carências e os vazios deixados por Portugal: a Santa Sé jamais pretendeu instituir bispos em quaisquer cidades da China ou nos reinos da Cochinchina, Tonquim e Sião, mas apenas enviou para algumas regiões vigários apostólicos com títulos de bispos de cidades “diversíssimas, e distantíssimas daquelas partes” no intuito de que a Coroa portuguesa se sentisse segura de que havendo “novas aquisições, ou que se visse, que por meio de seus nacionais se pudesse propagar a Fé Católica, se retirariam os ditos vigários e se erigiriam novas Igrejas, onde se acordasse”.²⁴³ O recado, ao final da *Instrução*, vinha de maneira suficientemente claro: a Coroa de Portugal

²³⁹ Ibidem, fl.66. Tradução livre. No original: “Risvegliò questa buona missione le antiche gare dei portoghesi, e non solo trasse i ministri di quella Corona ad opporsi sotto vari pretesti politici, ma anche turbò la buona mente dei missionari regolari, ai quali si rendeva difficile il dover esser dipendenti dai Vicari Ap.lici in quella parte, che riguardava la cura dell’anime, e l’amministrazione dei sacramenti [...]”.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Ibidem, fl.66v.

²⁴² Ibidem, fl.66v-67.

²⁴³ Ibidem, fl.67v.

poderia se limitar a esses dois bispos com as novas dioceses que lhes foram dadas na China, por se tratar do espaço cujas dimensões o reino possuía condições de prover com missionários suficientes para a administração dos sacramentos e conversão dos nativos. Porém,

“nas outras Províncias da China, Tonquim, Cochinchina, e Sião, onde de fato no presente se encontram os Vigários Apostólicos, e missionários não procure impedi-los de realizar aquilo que lhes cabe; pelo contrário, que com uma correspondente caridade se ajudem um ao outro, porque desse modo a Coroa de Portugal, não perderia nenhuma de suas razões, a Sé Apostólica levaria com sua autoridade a fé, onde no presente não se conhece, e se poderia esperar com a graça de Deus aquele fruto, que presentemente retardam o ciúme dos portugueses, a discórdia dos missionários, e o interesse particular, que é causa principal destes males”.²⁴⁴

Em outras palavras, e numa fórmula bastante enxuta, esperava-se que a oposição de Portugal aos vigários e missionários apostólicos presentes naqueles territórios tivesse um ponto final. Essa *Instrução da Propaganda Fide* foi enviada a Lisboa, aos cuidados do núncio Giorgio Cornaro, em 23 de maio de 1694.

Ignácio Ting Pong Lee observa que a ereção das duas novas dioceses na China entregues a Portugal acabou criando uma situação delicada e insustentável aos vigários apostólicos e missionários franceses que atuavam naquelas províncias. Em 1692, o Pe. Louis Quémener, procurador dos vigários apostólicos, dirigiu-se a Roma visando justamente apresentar tais queixas e propor medidas a fim de que tais constrangimentos fossem sanados. Porém, tais preocupações, até meados de 1694, se faziam presentes e ganhavam eco apenas entre os cardeais da *Propaganda Fide*. Segundo o autor, foi apenas com a chegada a Roma de “muitas relações” vindas de “terras distantes do Oriente” que “o interesse e a consciência do Papa pelas missões” despertou, de modo que Inocêncio XII pediu a realização de uma reunião da Congregação em sua presença, o que se deu no dia 14 de junho de 1694.²⁴⁵ Nesta, para além da decisão de escrever ao núncio Cornaro a fim de que ele pressionasse D. Pedro II a se posicionar sobre as propostas encaminhadas pela *Propaganda Fide* na expectativa de que se alcançasse um acordo pacífico para a contenda, o Papa solicitou aos cardeais que examinassem a

²⁴⁴ Ibidem, fl.67v-68. Tradução livre. No original: “[...] che nell’altre Provincie della China, Tonchino, Cocincina, e Siam, dove di fatto al presente si trovano i Vicari Apli.ci, e missionari non si metta à questi impedimento di fare le parti loro; Anzi premendo, che con una caritativa corrispondenza si aiutino l’un l’altro, perché in questi modo la Corona di Portogallo, non perderebbe niente delle sue ragioni, la Sede Apostolica porterebbe con la sua autorità la fede, dove al presente non si conosce, e si potrebbe sperare con la grazia di Dio quel frutto, che hora ritardano la gelosia dei Portoghesi, la discordia de missionari, e l’interesse particolare, che è causa principale di questi mali”.

²⁴⁵ Ignácio Ting Pong Lee. *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. Op. Cit., p.398-399.

viabilidade de serem nomeados vigários e missionários apostólicos para as províncias da China caso fosse tomada a decisão de reduzir as circunscrições episcopais das novas dioceses de Nanquim e Pequim.²⁴⁶

Giorgio Cornaro, por sua vez, parece ter relatado, em cartas endereçadas a Roma, as dificuldades que estava tendo para tratar do assunto com o monarca português e seus ministros. Em 27 de fevereiro de 1695, uma carta do cardeal secretário Fabrizio Spada ao núncio Cornaro mencionava que a *Propaganda Fide* havia considerado as dificuldades por ele relatadas, pedindo que ele renovasse perante o rei e seus ministros o compromisso da Santa Sé com o cuidado espiritual dos povos das Índias Orientais servindo-se, também, de novas razões acrescentadas pela Congregação que seguiam expostas na folha conjunta.²⁴⁷ Meses depois, em outubro de 1695, os cardeais da *Propaganda Fide* pediram que Giorgio Cornaro desse uma espécie de ultimato ao monarca, a fim de que ele se manifestasse sobre as mais recentes explicações e recomendações enviadas de Roma. A carta em questão, com texto objetivo e conciso, expunha que a *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* decidiu ser oportuno escrever ao núncio de Portugal através da secretaria de Estado a fim de que

“procure absolutamente obter a última resposta sobre a matéria das missões contida nas instruções que lhes foram transmitidas, e por ele exposta com seu memorial à Majestade do Rei, e não lhe respondendo com imediata conclusão favorável, encontrará um boa maneira de dissolver o tratado, eximindo-se de qualquer compromisso de aguardar outras respostas,

²⁴⁶ *Ibidem*, p.399. Ciente do potencial litigioso que acompanhava a matéria, Inocêncio XII requereu que os cardeais da *Propaganda Fide* tratassem o assunto em “segredo absoluto”.

²⁴⁷ “*Al medesimo*”, Roma, 27 febbraio 1695. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 161 - “Lettere scritte a Monsr. nunzio in Portogallo, dal 1693 a tutto settembre 1700. A Monsr. Cornaro, nunzio abbate Pasqui, uditore, e a Monsr. Cont., nunzio.”, fl.117-118v. As novas orientações elencadas pela *Propaganda Fide* para reforçar a argumentação do núncio Giorgio Cornaro perante o monarca recomendavam que ele alegasse que não existiam fundamentos reais e sólidos para que a Coroa portuguesa alimentasse a esperança de recuperar a posse sobre os territórios perdidos “nas Índias” ou que ela conseguiria estender suas possessões sobre “os potentíssimos, e riquíssimos príncipes daquelas regiões”; não havia motivo, tampouco, para defender que apenas com bispos e missionários portugueses e italianos “a predicação do evangelho” seria suficientemente provida em todos aqueles territórios. Uma última orientação fora ainda acrescentada na margem destas novas instruções: levando-se em conta a notícia recebida de que D. Pedro II havia solicitado ao bispo de Ugulim que averiguasse o estado das províncias que ele pretendia dividir entre as duas recém criadas dioceses de Pequim e Nanquim, o Sumo Pontífice teria ficado “em dúvida” se de fato o monarca português pretendia submeter todo o território da China sob a jurisdição dos dois novos bispos. A recomendação, nesse caso, vinha de maneira explícita: sendo tal pretensão impraticável, tanto pela extensão da China, como pela escassez de missionários, o núncio Cornaro deveria remover esta ideia da cabeça de D. Pedro II e de seus ministros. Vale observar que no mês seguinte, mais precisamente em 21 de março de 1695, D. Pedro II expediu cartas aos bispos de nanquim e de Macau apresentando a demarcação territorial dos dois novos bispados com a divisão das províncias entre eles: a diocese de Pequim seria formada pelas províncias de Hobei, Henan, Shandong, Shaanxi, Shanxi, Sichuan e a Tartária e ainda pelas ilhas anexas às províncias de Pequim (Hobei) e de Shandong. Quanto à Nanquim, sua diocese seria constituída pelas províncias de Anhui, Jiangsu, Jiangxi, Zhejiang, Fujian, Hubei, Hunan, Yunnan, Guizhou e pelas ilhas adjacentes às províncias de Fujian e Zhejiang. Cf. A. M. Martins do Vale. *Entre a Cruz e o Dragão*. Op. Cit., p.76.

estimando S. Santidade não poder mais adiar o compromisso da obrigação pastoral a ela imposta por Deus de socorrer a necessidade espiritual de tantas almas.”²⁴⁸

Parece-nos, assim, que ao núncio Giorgio Cornaro cabia travestir os termos anunciados nas últimas instruções vindas de Roma – de que a atuação da Santa Sé vinha preencher os espaços não ocupados por Portugal no cuidado com as almas em determinadas regiões e que o sucesso desta missão não seria alcançado tão somente com religiosos lusitanos e italianos – de uma oficialidade digna dos acordos espontâneos entre partes. O que, em absoluto, não o era. Esta advertência final enviada ao núncio Giorgio Cornaro provavelmente foi redigida pelos cardeais durante uma reunião da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* uma vez que, de acordo com Ignácio Ting Pong Lee, nesse mesmo dia 2 de outubro, os cardeais decidiram que os bispos de Macau, Pequim e Nanquim não possuíam meios de suprir as necessidades missionárias das onze províncias de China devendo as mesmas, portanto, ser retiradas do padroado lusitano.²⁴⁹

Muito provavelmente, no momento em que expediram tais recomendações, os cardeais da *Propaganda Fide* ainda não tinham recebido as considerações de D. Pedro II sobre a matéria, levadas ao núncio Giorgio Cornaro por meio de uma carta assinada pelo secretário de Estado Mendo de Foios Pereira em 22 de agosto de 1695. Defendendo as honras de Portugal no processo que culminou com o avanço da cristandade para os territórios do Oriente, a negativa do monarca em aceitar as pretensões vindas de Roma simulava um certo entusiasmo com a preocupação do Pontífice, fazia alusão às circunstâncias que ditavam a presença dos missionários portugueses na China e ancorava-se nos conhecidos direitos conferidos à Coroa lusitana.

Em sua carta, Mendo de Foios Pereira informava que D. Pedro II havia analisado a representação entregue pelo núncio Giorgio Cornaro sobre “a necessidade de se mandarem missionários, e vigários apostólicos para as partes da Índia Oriental que são sujeitas ao domínio dessa Coroa”, resolvendo “ordenarme respondesse a V. Illma. o seguinte”. Registrando o suposto contentamento do monarca com a atenção que Inocêncio XII vinha dedicando à

²⁴⁸ “*Dalla Propaganda 2 ottobre 1695*”. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 51 - “1695. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo.” (Lettere originale del nunzio alla Segreteria, dal 04 gennaio 1695 al 27 dicembre 1695), fl.244. Tradução livre. No original: “che procuri omninamente d’aver l’ultima risposta sopra la materia delle missioni contenuta nelle Istruzione trasmessegli, e da lui esposta con suo memoriale alla Maestà del Re, e si non riportandone subito conclusione favorevole, vedrà con buona maniera di sciogliere il trattato, e liberarsi da ogni impegno d’aspettar più altre risposte, stimando S. santità di non potere più lungamente differire l’adempimento dell’obbligo Pastorale impostole da Dio di sovvenire al bisogno spirituale di tante anime”.

²⁴⁹ Ignácio Ting Pong Lee. *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. Op. Cit., p.401.

matéria, o secretário português reforçou os direitos espirituais da Coroa logo na abertura de sua carta: “o ardente zelo que S. Santidade tem de dilatar e aumentar as novas Cristandades do Oriente dá novos estímulos ao Real ânimo e Católica piedade de V. Mag. para que com maior favor (se pode ser maior do que até agora teve) promover a pregação do evangelho naquelas Províncias na forma que por concessão dos Sumos Pontífices o fizeram seus reais predecessores [...]”.²⁵⁰

Rememorando, em seguida, a devoção do rei em prol do aumento da cristandade, as dificuldades advindas das guerras que se sucederam com outras nações, a chegada de religiosos estrangeiros e dos vigários apostólicos em seus domínios, e os danos por eles trazidos uma vez que tiravam quase toda a jurisdição dos bispos ordinários, Mendo de Foios Pereira pontuava que os prejuízos provocados pelo envio indiscriminado dos missionários apostólicos não eram menores. Quanto a estes, dos quais depende “a conversão da gentildade representa El-rei meu senhor a S. Santidade que ainda que o Imperador da China concede a liberdade para que os naturais recebessem a fé”, tal ofício deveria ser desempenhado com “moderação” a fim de que não se proibisse a entrada de estrangeiros “naquele Império”: “nestes princípios bem se deixa ver quanto convém que se introduzam naquele Império somente os ministros que com paz, união, e concórdia, promovam nele a glória de Deus e o bem das almas, e não aqueles que com perturbações, contendas e discórdias sejam as ruínas daquele edifício, de que ainda estão tão mal abertos os fundamentos [...]”²⁵¹ Prossegue defendendo que enquanto não chegassem da China notícias seguras “dos progressos que vai tendo a pregação do evangelho naquele vasto Império”, pedia a prudência e a razão “que se proceda no provimento dos missionários com mais vagar, e consideração, e que seja mais ponderada a escolha dos sujeitos”.²⁵²

Amparando-se em tais fragilidades sem abrir mão dos alegados direitos da Coroa portuguesa há tempos defendidos, D. Pedro II não se mostrava disposto a firmar um acordo nos termos vindos de Roma. Ao mesmo tempo em que pedia ponderação na escolha dos missionários e prudência no envio dos mesmos, opunha-se, ao fim e ao cabo, à continuidade do envio de missionários apostólicos para aqueles territórios na medida em que se comprometia a

²⁵⁰ “Cópia da carta do rei de Portugal, assinada por Mendo de Foyos Pereira, para o Núncio D. Jorge Cornaro”, Paço, 22 de agosto de 1695. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 5, banda 5 / fotos 1-5.

²⁵¹ *Ibidem*, fl. 12v-13.

²⁵² Tal pedido vinha ancorado na histórica dedicação, experiência e frutos lançados pelos missionários portugueses em todos os territórios da Índia e Oriente em face de uma chegada despreparada e quase aventureira dos missionários enviados pela *Propaganda Fide*: segundo o monarca, não havia naqueles territórios missão “que não fosse fundada e aumentada pelos missionários barbados de Portugal, e que pelo contrário se não achará missão em toda a Índia que fosse principiada pelos missionários da Sagrada Congregação da Propaganda Fide; porquanto não trataram mais que introduzir-se nas missões desta Coroa para as perturbar, e confundir [...]”. *Ibidem*, fl. 13.

procurar o auxílio da Santa Sé apenas se os missionários portugueses aptos a seguir para aquelas missões fossem insuficientes:

“E ultimamente declara S. Mag. que crescendo como favor divino as Crismandades da China e dos mais Reinos do Oriente em tanto aumento que não baste Portugal para as prover de operários que S. Mag. terá cuidado de representar a S. Santidade para que por todas as vias sejam supridos de ministros evangélicos [...]”²⁵³

Da mesma forma, o monarca não se mostrava disposto a delimitar a extensão territorial que ficaria sob o governo espiritual do reino à pequenas porções da China sujeitas às novas dioceses de Pequim e Nanquim, esperando de Inocêncio XII o reconhecimento da amplitude do padroado lusitano nos termos defendidos por Portugal, ou seja, a todos os domínios bem como aos territórios das chamadas conquistas portuguesas:

“[...] espera confiadamente do paternal amor, da benevolência, e da justiça de S. Santidade se mostre[?] tão propenso ao aumento e conservação de seus domínios, conquistas e padroados que faça guardar ilesos os privilégios e prerrogativas referidas que os senhores Reis de Portugal conseguiram e mereceram por filhos obedientíssimos da Santa Madre Igreja Romana e por haverem dilatado a verdadeira Religião em todas as quatro partes do mundo [...]”²⁵⁴

Além desta carta do secretário Mendo de Foios Pereira, certamente transcorreram outras conversas e tentativas de acordo em torno da matéria. O assento da reunião da *Congregação Particular* de 5 de julho de 1696 com o registro do conteúdo de algumas cartas do nuncio Giorgio Cornaro dão conta do posicionamento da Coroa portuguesa no tocante à controvérsia em tela. Com relação ao conteúdo da primeira carta do nuncio Cornaro, datada de 30 de agosto de 1695, os cardeais pontuaram que os informes estavam de acordo com um memorial recente apresentado ao Sumo Pontífice pelo residente de Portugal: os vigários apostólicos haviam sido mandados pelo Papa Alexandre VII para suprir a falta de bispos provocada pela guerra com a Espanha. Agora, porém, a presença destes vigários era inútil, uma vez que haviam os bispos, além de nociva, pois eles perturbaram a jurisdição dos mesmos e o “domínio temporal” do monarca. Defendendo que não se deve diferenciar as terras de domínio de Portugal das outras, “estendendo-se a todas igualmente o Padroado, e o direito régio que lhe foi concedido pelos

²⁵³ Ibidem, fl.13v.

²⁵⁴ Ibidem, fl.13v-14.

Sumos Pontífices”, D. Pedro II havia solicitado que Inocêncio XII, ao invés de enviar novos vigários, retirasse os que lá se encontravam, declarando por “espirada” as suas jurisdições.²⁵⁵

Com data de 17 de outubro de 1695, uma segunda carta do secretário de Estado Mendo de Foios Pereira entregue ao núncio Giorgio Cornaro trazia, ao que parece, algumas considerações e condições mais objetivas. Seus termos alcançaram Roma por meio de outra carta do núncio Cornaro, datada de 25 de novembro de 1695:

“[...] Sua Majestade para satisfazer a Nosso Senhor não terá dificuldade, que si mandem às Índias os missionários súditos da Igreja, com condição porém que devem, como fazem os súditos da Coroa, apresentar-se ao vice-rei das Índias e quando não passem por Goa, aos Bispos, nas Dioceses nas quais deverão residir, de modo que lhes sejam atribuídas as missões, onde devam ocupar-se, e que terão que viver sujeitos aos bispos nomeados por Sua Majestade, a qual espera que Sua Santidade esteja a providenciar, que os Vigários Apostólicos, que todavia se encontrem nas Índias, não continuem a sua violenta jurisdição, impugnando aquela dos bispos com grande escândalo, e prejuízo da Santa Sé.”²⁵⁶

Ainda nesta mesma reunião da *Congregação Particular*, uma terceira carta do núncio Cornaro, de 24 de janeiro de 1696, informava aos cardeais sobre novas manifestações do secretário de Estado português. Segundo ele, tendo sido informado das vivas intenções do Sumo Pontífice de “fazer passar nas Índias Orientais” vigários e missionários apostólicos, D. Pedro II sentia-se ofendido

“que si deseja hoje alterar o estabelecido desde o tempo que Monsenhor Arcebispo de Braga Sousa passou a Roma para este negócio, que lhe venham violados os seus privilégios, e que seja assim tão mal correspondida a verdadeira intenção que há de ser com tantas despesas instrumento para ganhar almas a Deus”.

²⁵⁵ Congregação Particular, Die 05 July 1696. Archivio Storico ‘De Propaganda Fide’, Fondo Atti della Congregazione Particolare (Acta CP), Vol.1B - Acta Cong. Particul. Super Rebus Sinarum et Indiarum Orient ab an 1677 ad an 1698, fl.345v-346. Tradução livre. No original: “Non doversi far differenza tra le terre del dominio di Portogallo, e l’altre; stendendosi a tutte egualmente il Padronato, e dritto regio concedutogli dai Sommi Pontefice colle clausule in locus = detectis, et detegendis”.

²⁵⁶ Ibidem, fl.347. Tradução livre. No original: “[...] la Maestà Sua per compiacere a N’ro Sig.e non avrà difficoltà, che si mandino nell’Indie i missionari sudditi della Chiesa, con condizione però che devono, come fanno i sudditi della Corona, presentarsi al Vice re dell’Indie, e quando non passino per Goa, agli Vescovi, nelle Diocesi de quali dovranno risiedere, acciò che siano loro assegnate le missioni, ove devono occuparsi; e che abbiano a viver soggetti à Vescovi nominati dalla Maestà Sua, alla quale spera che Sua S.tà sia per provvedere, che li Vicari Ap.lici, che si trovano tuttavia nell’Indie, non continuino la loro violenta giurisdizione, impugnando quella de Vescovi con grande scandalo, e pregiudizio della S. Sede.”

Declarando sentir-se obrigado “a dar ordens oportunas ao seu Vice-rei para sustentar as suas razões”, D. Pedro II teria comunicado ao núncio, por intermédio de seu secretário de Estado, que caso “as coisas” ficassem ainda mais turvas, “resolverá abandonar inteiramente aqueles reinos”, mantendo Moçambique e deixando o restante da Índia ao arbítrio da *Propaganda Fide*.²⁵⁷

De fato, em março deste ano, o monarca encaminhou ao vice-rei do Estado da Índia uma cópia “da última resposta que mandei dar ao núncio para que fiqueis entendendo as cláusulas e condições com que dei permissão para que os missionários estrangeiros o possam passar a este Estado” pois, em suas palavras, a “Congregação de Propaganda continua no seu antigo intento de introduzir os missionários, e Vigários Apostólicos nesse Estado, tomando por novo motivo o da conversão da China adonde já supõem serem necessários muitos operários”. Possivelmente prevendo que sua posição não conteria a política que vinha sendo adotada na Cúria Romana com relação ao papel dos Pontífices na expansão da fé cristã, o monarca se restringiu a dar-lhe uma única e terminante recomendação: “nunca permitireis que os missionários portugueses se sujeitem aos missionários apostólicos”.²⁵⁸

Embora muito provavelmente ciente de que a Santa Sé não renunciaria a seus propósitos missionários em função da oposição e dos reclames portugueses, é possível que D. Pedro II tenha sido pego de surpresa com o desfecho dado por Inocêncio XII com a justificativa de fazer avançar o trabalho missionário nos territórios palco destas controvérsias. Na reunião da *Congregação Particular* de 27 de julho de 1696, os cardeais decidiram desmembrar das dioceses de Pequim e Nanquim várias províncias da China, repassando-as para a jurisdição de vigários apostólicos que seriam nomeados diretamente pelo Sumo Pontífice. O aval de Inocêncio XII para tal se deu em outra reunião da mesma Congregação, transcorrida com sua presença no dia 31 daquele mesmo mês e ano. A designação pelos cardeais dos vigários apostólicos para as nove províncias que foram retiradas do padroado se deu em 9 de agosto.²⁵⁹

D. Pedro II, como era esperado, procurou reagir, lançando mão dos expedientes já conhecidos. Estes, embora não se mostrassem como vias plenamente efetivas para impedir o curso dos acontecimentos, eram os recursos e os meios disponíveis para movimentar-se no cenário noticiado. Pelo relato que o núncio Giorgio Cornaro fez ao cardeal Fabrizio Spada em

²⁵⁷ *Ibidem*, fl.348.

²⁵⁸ “*Carta do rei de Portugal para o vice-rei da Índia*”, Lisboa, 26 de Março de 1696. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 5, banda 4 / fotos 3.

²⁵⁹ Ignácio Ting Pong Lee. Ignácio Ting Pong Lee. *La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*. Op. Cit., p.403-404 e p.407.

6 de novembro de 1696, D. Pedro II mostrava-se irredutível quanto à decisão de não aceitar missionários de outras nações, para além dos italianos, nos territórios de seu padroado. Na extensa relação que enviou a Roma, o núncio Cornaro contava que logo após suas primeiras palavras no tocante à preocupação do Pontífice com a cristandade na China e que esta não guardava qualquer intenção do Papa em “prejudicar” os “pretensos direitos” da Coroa portuguesa, fora interrompido pelo monarca, “e colocando-se em extrema seriedade respondeu, que eu não prosseguisse, repetindo, que contra razões hoje se faltava em Roma a aquilo, que foi antes justamente concedido, e que não queria admitir qualquer nação de missionários nas Índias quando S. M. tinha em seus Reinos tantos religiosos portugueses [...]”.²⁶⁰

Quanto aos “tantos” religiosos portugueses espalhados pelas “Índias”, Giorgio Cornaro rebateu que a obra missionária na China precisava de muitos religiosos, com tão particular qualidade, “que não era fácil encontrá-los em uma única parte o número necessário”. Acrescentava que “no seu já longo curso de encontrar-se em Lisboa”, havia notado que os missionários da Companhia que tinham seguido na monção de março chegaram de outras províncias, “e que em um ano partiram dezesseis todos estrangeiros”, não havendo um único português nas embarcações que de último seguiram para Goa. Procurando demarcar com precisão a firme convicção que vinha de Roma, o núncio teria declarado, sem muito entremeios, “que a experiência tinha mostrado não serem os missionários portugueses úteis à conversão do Oriente, como o merecido valor dos soldados da Nação no descobrimento daquele novo mundo”, sendo o Papa, pois, “obrigado” a valer-se de sua independência para enviar os missionários mais capazes para aquelas missões, independentemente de sua nação.²⁶¹ Não desistindo de tentar firmar um acordo com D. Pedro II, o Núncio Cornaro teria buscado tranquilizá-lo, dizendo ali firmar o compromisso, em nome de Inocêncio XII, para quem os missionários futuramente enviados seriam advertidos a não envolver-se em questões políticas, a tecer um bom relacionamento com os ministros régios e a direcionar seus interesses, comércio e negociações ao fim “puramente de acrescentar o número de almas ao paraíso”.²⁶²

²⁶⁰ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Pron' Col.mo*”, Lisboa 6 novembre 1696. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segretaria di Stato di Portogallo, Segnatura 52 - “1696. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, monsr. Cornaro.” (Lettere originale del nunzio alla Segretaria, dal 10 gennaio 1696 al 25 dicembre 1696), fl.241v-242. Tradução livre. No original: “Qui interrompendomi il Re, e postosi in Somma serietà rispose, che io non passassi più avanti, repetendo, che contro ragioni in oggi si mancava in Roma à ciò, che si è stato prima giustamente conceduto, e che non voleva ammettere ogni nazione di Missionari nell’Indie quando S. M. aveva ne suoi Regni tanti Religiosi Portughesi [...]”.

²⁶¹ Ibidem, fl.242-242v. Tradução livre. No original: “[...] che l’esperienza aveva mostrato non essere i missionari portoghesi utili alla conversione dell’; Oriente, come il valore de Soldati della Nazione è stato benemerito nel discoprimiento di quel nuovo mondo.”

²⁶² Ibidem, fl.242v. Tradução livre. No original: “[...] che in nome preciso di S. Stà. m’impegnavo colla M. S. averebbero in espressa commissione di non ingerirsi punto in affari politici, di passare una conveniente

Muito provavelmente ofendido com a desconsideração que as palavras proferidas por Giorgio Cornaro representavam para a obra missionária portuguesa sempre tão orgulhosamente defendida, D. Pedro II teria manifestado o absurdo que em seu juízo era a Santa Sé não pensar nos capuchinhos italianos para a missão da China. Demonstrava, com isso, que estes religiosos poderiam ser bem aceitos pela Coroa Portuguesa e que esta, talvez, fosse a única concessão que ele estava disposto a fazer. Segundo o núncio Cornaro, proferiu, sempre demonstrando muito “sentimento”, que:

“são os padres capuchinhos italianos homens tão santos, tão pios, e que sabem viver com tanto exemplo, e que porém não se pense neles, para eleger outras pessoas, me parece demais! Aqui replicou, que os capuchinhos eram predispostos às missões de Angola, onde se empenhavam com tanto fruto, mas que a jornada às Índias não era para eles [...]”.²⁶³

A partir deste momento, D. Pedro II teria se esquivado de travar qualquer contra-argumentação aos pontos levantados pelo núncio. Mantendo-se, ao que parece, um tanto inalterado, o monarca teria se restringido a recomendar:

“Escreva o núncio ao Papa, que não posso me persuadir desta sua inclinação, e que se sujeitos de outras nações forem para as Índias, aqui não terão passagem”.²⁶⁴

E, mais adiante:

“Tornou a dizer-me: Escreva o núncio, que não sou correspondido pelo Papa em amor, e que se forem sujeitos de outras nações os farei embarcar, e transportar mesmo forçosamente”.²⁶⁵

E, nessa conformidade, o monarca procurou agir. Em 4 de junho de 1697, o núncio Giorgio Cornaro informou ao cardeal secretário que D. Pedro II havia, com a partida das

corrispondenza con i Ministri Regi, e che il loro interesse, i treffichi, e le negoziazioni siano puramente d'acrescere il numero dell'anime per il paradiso.”

²⁶³ Ibidem, fl.243. Tradução livre. No original: “[...] e proseguendo disse; vi sono i PP Capuccini Italiani uomini così Santi, così pii, e che sanno vivere con tanta esemplarità, e che però non si pensi à questi, per far'elezione d'altre persone, mi par troppo! Qui replicai, che i cappuccini erano atti alle missioni d'Angola, dove s'impiegavano con tanto frutto, ma che il soggiorno alle Indie non era per loro [...]”.

²⁶⁴ Ibidem, fl.243. Tradução livre. No original: “Scriva il Nunzio al Papa, che non posso persuadermi di questa sua inclinazione, e che se anderanno soggetti d'altre nazioni all'Indie, qua non averanno passo”. Giorgio Cornaro não teria se esquivado de rebatê-lo: “que as vias para as Índias eram muitas, e que o exuberante zelo de Nosso Senhor não admitia restrição nesta tão necessária transmissão dos vigários apostólicos”.

²⁶⁵ Ibidem, fl.234v. Tradução livre. No original: “Tornò a dirmi: Scriva il Nunzio, che non sono corrisposto in amore dal Papa, e che se anderanno soggetti d'altre nazioni li farò imbarcare, e trasportare anche forzatamente.”

embarcações que seguiram ao Estado da Índia, expedido ordens a seus ministros em Goa e em Macau para que os vigários apostólicos ou missionários enviados pela *Propaganda Fide* que alcançassem aqueles domínios sem haver “feito escala” em Lisboa e obtido sua permissão, “fossem presos, impedidos de passar mais adiante, e com a primeira ocasião os enviem incondicionalmente a esta Corte”.²⁶⁶

Em 14 de outubro de 1698 o núncio extraordinário Domenico Pasqui escrevia a Roma informando que suas suspeitas já mencionadas nas cartas escritas em agosto e setembro passado sobre uma “sinistra notícia” relativa aos missionários apostólicos expedidos pela *Propaganda Fide* à China se confirmaram. Por intermédio do missionário teatino Gregorio Rauco Leccese que acabara de chegar do Oriente e tinha como destino Roma, o núncio teve a notícia de que o vice-rei D. Pedro António de Noronha de Albuquerque havia tomado conhecimento de que os missionários apostólicos nomeados para a China haviam chegado na Pérsia. Ciente dessa aproximação, o vice-rei parece ter reafirmado, em conversa com o Prefeito da missão dos teatinos, que se os mesmos fossem vistos em Goa ou em qualquer outra parte das conquistas portuguesas, seriam “contidos, presos e mandados de volta”.²⁶⁷

²⁶⁶ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa 04 giugno 1697. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 53 - “1697. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo”, fl.122v. A carta a qual o núncio Cornaro se refere certamente é a que foi escrita por D. Pedro II ao vice-rei D. Pedro António de Noronha de Albuquerque em 22 de março de 1697. Nela, o monarca informava sobre as novas nomeações de bispos e vigários apostólicos feitas pela *Propaganda Fide* para a China “passando o Sumo Pontífice um *motu proprio* muito em ofensa dos meus padroados pois desmembrou das Dioceses de Pequim e Nanquim território para dois bispos que novamente criou sem que eu fosse ouvido [...]”. Era, pois, peremptório em suas recomendações: “vos ordeno que passando a terras da vossa jurisdição esses Bispos, ou Vigários Apostólicos sejam detidos, e com efeito se não deixem passar, e os mandarei vir todos a essa cidade adonde os detereis até receberes resposta minha, e me dareis conta dos Bispos, ou Vigários Apostólicos em que se executar esta ordem e para donde iam, e para esta minha resolução se executar passareis todas as ordens necessárias às terras e Fortalezas de vossa jurisdição, e aos Bispos mando recomendar não ajudem, nem favoreçam em coisa alguma aos ditos Bispos e Vigários Apostólicos”. Em outra carta da mesma data D. Pedro II comunicava ao vice-rei sua decisão acerca da passagem de missionários castelhanos das Filipinas para a China através de Macau. Ao que parece, uma carta do vice-rei sobre esta matéria teria sido enviada ao monarca através da Junta das Missões do Reino e a consulta elaborada por esta foi, posteriormente, analisada pelo Conselho Ultramarino. Mesmo reconhecendo “que são mui poucos os nossos missionários para uma missão tão grande como aquela, e que a este respeito seria conveniente, que em uma seara tão vasta houvesse maior número de operários para se acudir a conversão daqueles naturais”, D. Pedro II foi contrário a possibilidade de ser dada permissão para a passagem de missionários castelhanos aos territórios da China. Alegou que o Imperador havia confiado estritamente aos missionários portugueses “a porta principal por onde se entra no seu Império”, além da quase certa queixa que viria dos missionários franceses “que com razão poderiam ser de os excluirmos a eles ao mesmo tempo que admitíamos aos castelhanos”. Cf respectivamente: “*Carta régia de D. Pedro II para o vice-rei da Índia*”, Lisboa, 22 de março de 1697. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 6, banda 64 / foto 1 e Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 6, banda 18 / foto 4.

²⁶⁷ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Prone’ Col.mo*”, Lisboa 14 ottobre 1698. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 55 - “1698. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo”, fl.402-403v. Nesse mesmo ano, D. Pedro II enviou novas recomendações ao vice-rei António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho especificamente sobre a situação dos missionários portugueses na China. Tendo sido informado de que a *Propaganda Fide* havia expedido algumas ordens impedindo-os de exercer o “ofício de missionários, e suspendendo-os da jurisdição que para este efeito lhes era concedida”, o monarca não se dizia interessado em ir

Em 1702, por ocasião da nomeação de Carlo Tommaso de Tournon como legado papal e visitador apostólico do Oriente, D. Pedro II mantinha seu intento de defender a amplitude espacial de seu padroado bem como o exercício das prerrogativas de natureza espiritual garantidas por ele. Numa carta dirigida ao Papa Clemente XI, em tom bem menos aguerrido do que o visto em escritos anteriores, o monarca manifestava seu desapontamento por não ter sido consultado com relação ao nome do prelado escolhido pelo Pontífice para visitar “as terras dos meus domínios, e conquistas”, prática costumeira, lembra D. Pedro II, na ocasião da escolha dos núncios apostólicos. Declarando-se disposto a aceitar o nome escolhido por Clemente XI, D. Pedro II objetivamente diz esperar da “benevolência” do Papa que o visitar

“não vá, sem que V. Santidade primeiramente se digne a mandar-me informar a faculdade, que possuí para a visita, a fim de que eu possa saber, se naquelas tenha alguma coisa contra os direitos da minha Coroa, e paz dos meus domínios, e vassalos, por que no caso de existir, eu possa representar a V. Santidade a ofensa do meu Padroado, e da minha Realeza, e os prejuízos que disso possam resultar [...]”²⁶⁸

Não abrindo mão de defender perante a Santa Sé as prerrogativas espirituais asseguradas pelo direito de padroado em toda a extensão territorial que advogava pertencer às conquistas portuguesas, D. Pedro II definiu estratégias e recorreu a alguns dispositivos os quais, vistos em conjunto, formaram a base de uma política portuguesa de reação ao fortalecimento da Igreja missionária romana e das implicações que esta trazia para os interesses da Coroa portuguesa. Provavelmente ciente das dificuldades que o reino teria para efetivamente atalhar sua pretensão de cuidar do envio de vigários e missionários apostólicos para os territórios da China, o acordo

de encontro à “execução das resoluções de Sua Santidade no que respeita ao espiritual das missões”. Porém, se nesse momento aparentemente não se mostrava disposto a recorrer aos argumentos exaustivamente utilizados sobre as prerrogativas espirituais da Coroa de Portugal – talvez em função deles não terem surtido efeitos muito positivos nos últimos anos – e a defender o direito dos missionários portugueses de exercerem seu ofício, seu interlocutor, um de seus principais oficiais régios, possibilitava-lhe desvencilhar-se de quaisquer rodeios ao também reconhecer a função estratégica que estes missionários tinham para os interesses lusitanos: “[...] ordeneis aos missionários que estiverem na China portugueses que não saiam dela, e se deixem estar naquelas terras, ainda que não exercitem as missões, porquanto nesta matéria como a vassalos meus lhes posso mandar que estejam adonde me parecer conveniente [...]”. Na ausência de vassalos seculares, estes eram aqueles com quem o rei contava para resguardar sua presença naqueles territórios. Cf. “*Carta do rei de Portugal para o vice-rei da Índia*”, Lisboa, 22 de março de 1698. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 7, banda 42 / foto 3.

²⁶⁸ “*Copia di lettera scritta alla Santità di N’ro S’re Papa Clemente XI dal Re di Portogallo tradotta dal portoghese in data di Lisbona li 20 marzo 1702*”. Archivio Storico ‘*De Propaganda Fide*’, Fondo Scritture riferite nei Congressi, Indie Orientali e Cina, Miscellanea 58, fl.225-225v. Tradução livre. No original: “[...] devo sperare dalla benevolenza, e giustizia dalla S. V., che egli non vada, senza che V. S’tà prima si degni di mandarmi partecipare la facoltà, che porta per la visita, acciò che io possa sapere, se in quelle ci sia alcuna cosa contro i dritti della mia Corona, e quiete de miei domini, e vassalli, perché in caso , che ci sia, possa rappresentare a V. S’tà l’offesa del mio Padronato, e della mia Regalità, e li pregiudizi, che da questo possono risultare [...]”

que a Santa Sé intentava firmar através do núncio Cornaro mostrava-se, na verdade, como uma tentativa de travestir de negociadas resoluções já tomadas. Ao fim e ao cabo, cremos que a defesa continuada de seu direito de padroado régio, embora tivesse como palco das tensões o Estado português da Índia, acabou definindo coordenadas que nortearam a política missionária portuguesa nesse período. Veremos, a seguir, alguns destes aspectos.

CAPÍTULO 6

AS JUNTAS DE MISSÕES ULTRAMARINAS: PELA GESTÃO DO *ESPIRITUAL*

MISSIONAÇÃO. UMA POLÍTICA E SUAS NUANCES REGIONAIS

EM FEVEREIRO DE 1681, em carta endereçada ao Conselho Ultramarino, o príncipe regente D. Pedro comunicava sua decisão de instituir uma Junta das Missões em Goa. Mas não apenas. Após discriminar aqueles que teriam assento em sua mesa deliberativa¹ e de mostrar-se aguardando as providências cabíveis por parte do vedor da Fazenda e do Conselho Ultramarino, acrescentava:

“[...] e a esta imitação as passará para as mais conquistas de Pernambuco, Angola, Rio de Janeiro, Maranhão, Cabo Verde, sendo os da Junta os governadores, Bispos e ouvidores gerais, e provedores da Fazenda, substituindo-se na forma referida”.²

A decisão de instituir Juntas de Missões em seus territórios ultramarinos vinha, certamente, no rescaldo das adversidades passadas na Cúria Romana nos últimos anos e da consequente fragilização das prerrogativas que garantiam a Portugal o controle exclusivo das matérias de natureza espiritual sobre todos os territórios que defendia pertencer às suas conquistas. Para além de ter elaborado uma série de dispositivos com os quais procurou refrear ou mesmo impedir a crescente presença dos vigários e missionários apostólicos nestes espaços, o monarca procurou aprimorar a condução da atividade missionária em seus territórios ultramarinos buscando supri-los com um maior número de religiosos, medida, aliás, lembrada por diferentes ministros e agentes a serviço da causa portuguesa nas últimas décadas. Vale notar que os locais escolhidos em 1681 para que fossem instituídas Juntas de Missões

¹ Participariam da Junta das Missões de Goa “o vice-rei e a convoke aonde lhe parecer ou quem seu cargo tiver; o Arcebispo, e em sua falta o bispo coadjutor e em falta de ambos o Vigário geral do Arcebispado, o Presidente da Inquisição de Goa, o Chanceler, e em sua falta o Desembargador que servir, o secretário de Estado com voto na junta e o Vedor da Fazenda”. Cf. “*Sobre o bem espiritual das missões da Índia*”, Lisboa, 26 de fevereiro de 1681. Arquivo Nacional Torre do Tombo, Fundo Manuscritos do Brasil, livro 33 – Decretos, 1663-1700. Cota atual: Conselho Ultramarino, Registro de decretos, livro 1 de decretos (1663-1702), fl.68v.

² “Ibidem.

cobriam, do ponto de vista das circunscrições eclesiásticas instituídas, uma substancial extensão territorial do Império português. No caso da América portuguesa, privilegiou-se as cabeças de dioceses: Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão. Com a decisão de criar Juntas de Missões em Angola e em Cabo Verde, buscava-se aprimorar a gestão do trabalho missionário nos territórios centros da presença portuguesa na costa ocidental africana. Em Goa, cabeça do arcebispado, ficaria sediada, ao lado dos demais organismos político-administrativos do Estado português da Índia, uma Junta das Missões incumbida de “promover as missões” naquele estado.

Em janeiro de 1698, numa carta repleta de informes relativos ao funcionamento da Junta das Missões de Pernambuco, D. Pedro II não deixava dúvidas no tocante ao que esperava destas instituições:

“[...] é necessário que nessa cidade se estabeleça e continue em dois dias de cada semana a Junta que em todos os governos e partes de meus domínios mandei formar para se conferirem e encaminharem os negócios das missões [...]”.³

Afora sua preocupação em criar organismos visando incrementar a presença de religiosos no cuidado com a conversão dos nativos e de melhor gerir a dinâmica da atividade missionária “em todos os governos e partes” dos domínios lusitanos, vale observar que a instituição das Juntas de Missões não nos parece ter sido o único dispositivo do monarca que alcançou diferentes regiões do Império ultramarino no intuito de enfrentar essa nova conjuntura. Uma breve consideração em torno de um conjunto de episódios nos mostram que algumas das medidas centrais que se constituíram como o repertório de Portugal contra o fortalecimento da Igreja missionária romana alcançou outros territórios – em distintos momentos e com suas próprias nuances – para além do Estado português da Índia, este, como vimos, palco principal da controvérsia aqui tratada entre o reino e a Sé Apostólica em torno do direito de padroado.

Vale observar que, já entre as décadas de 1640 e 1650, a permanência dos capuchinhos franceses que coincidentemente aportaram no Recife antes de 1642 converteu-se em um foco de preocupação para D. João IV. Embora inicialmente destinados à Guiné, estes capuchinhos receberam autorização da *Propaganda Fide* em janeiro de 1643 para permanecerem no Recife

³ Carta de D. Pedro II ao governador da capitania de Pernambuco, Lisboa, 31 de janeiro de 1698. Arquivo da Universidade de Coimbra, Coleção Conde dos Arcos, livro 33 - “Ordens reais para o Governo de Pernambuco (1654-1713)”, tomo I, fl.203v.

e, pouco depois, mais especificamente em 1646, uma recomendação do monarca lusitano ao governador de Pernambuco demandava que este os auxiliasse em todo o necessário como reconhecimento por sua atuação em momento tão desfavorável para Portugal com a presença dos holandeses na região.⁴ Porém, pouco depois, e temendo o papel que estes religiosos pudessem desempenhar como informantes do rei da França em uma possível situação adversa a Portugal, D. João IV teria decidido expulsar os capuchinhos franceses de Pernambuco, tendo inclusive comunicado, em março de 1648, tal decisão ao marquês de Nisa, seu embaixador na França.⁵

Este cenário levou a que os capuchinhos franceses requeressem formalmente a D. João IV permissão para permanecerem em Pernambuco. Em 1650, o monarca lusitano suspendeu, até segunda determinação, a decisão de expulsá-los, “com declaração que não passe nenhum mais aquelas partes”.⁶ Em 1652, a presença destes religiosos no Estado do Brasil mantinha-se como assunto controverso. Ainda que em meados desse ano o Conselho Ultramarino tenha deixado registrado os inconvenientes de serem feitas concessões e benefícios aos religiosos estrangeiros⁷, pouco depois, em setembro do mesmo ano, mostrou-se favorável a que D. João IV conferisse esmolas aos capuchinhos franceses “a quem V. Mag. foi servido conceder licença para passarem a Pernambuco”.⁸

No final da década de 1670 e início da seguinte, as desconfianças com relação à viabilidade da permanência destes religiosos no Estado do Brasil ganhou novos capítulos. Após ter concedido licença, em 1679, para que os capuchinhos franceses erigissem um Hospício na Bahia, a matéria foi alvo de uma consulta do Conselho Ultramarino em função das razões apresentadas pelos oficiais da Câmara de Salvador contra a permissão que fora dada por D. João IV, as quais teriam sido “propostas por muitas pessoas das mais inteligentes da nobreza”, bem como pelo “povo daquela cidade”.⁹

⁴ Caio C. Boschi. *Padroado português e missionação no tempo dos flamengos*. Op. Cit., p.118 e p.124.

⁵ *Ibidem*, p.124.

⁶ “*Requerimento dos padres capuchinhos franceses ao rei [D. João IV], pedindo para que aqueles que assistem nas missões localizadas na capitania de Pernambuco não sejam expulsos delas*”, [ant. 29 de abril de 1650]. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Pernambuco, cx.5, doc.398.

⁷ Caio C. Boschi. *Padroado português e missionação no tempo dos flamengos*. Op. Cit., p.124-125.

⁸ “*Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o requerimento dos capuchinhos franceses que vão para capitania de Pernambuco, pedindo uma esmola para se sustentarem*”. Lisboa, 19 de setembro de 1652. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Pernambuco, cx.5, doc.437.

⁹ “*Consulta do Conselho Ultramarino sobre o que escrevem os oficiais da Câmara da Bahia, acerca dos inconvenientes que se podem seguir, de se fundar naquela cidade o hospício dos capuchinhos franceses, como se lhes concedeu, e sobre o que pedem os mesmo religiosos*. Lisboa, 3 de setembro de 1680. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Bahia, Coleção Luísa da Fonseca, cx.24, doc.2956.

Dentre as “evidentes e eficazes razões em contrário” compiladas pelos oficiais da Câmara, estavam a notória “atenuidade de cabedais em que se acham aqueles moradores, os quais iam sempre em diminuição”, fato que os impediria de se comprometerem ainda mais com o sustento de novas “Casas de Regulares pobres”. A isto, somava-se o excessivo comprometimento das esmolas com quatro obras que se achavam em andamento na cidade, a saber, o Convento das Carmelitas Descalças, o Convento das freiras de Santa Clara, o templo da catedral e o Mosteiro de São Bento. Ao lado dos impedimentos de natureza financeira, pairavam outros temores. Alegava-se que os capuchinhos franceses, na verdade, almejavam fundar vários Hospícios a fim de constituírem, futuramente, uma Província da Ordem no Estado do Brasil. Sua presença trazia insegurança para a monarquia portuguesa e julgava-se como excessivamente preocupante a aproximação e intimidade dos capuchinhos franceses com os indígenas. Essa ressalva, conforme explicitavam os oficiais da Câmara, havia sido feita “por homens mais noticiosos, e práticos, assim no gênio das diversas nações do gentio, como em toda a Costa, e interior do sertão de todo aquele Estado”. Segundo eles, mostrava-se

“muito necessária, e útil, e em nada ociosa toda a cautela que se aplicasse a que os Índios não tivessem comunicação com estrangeiros, principalmente com setentrionais; da qual (segundo já diversas demonstrações) se podia recear que resultasse, além de maior afeto para com uns, adversão e ousadias para com outros: e que em diversas ocorrências de tempos (que tudo era possível) viessem inundações de gentio a favor de perturbadores ambiciosos, e em total ruína de colonos obedientes;”¹⁰

Temia-se, ademais, que com a aquisição de conhecimento acerca das terras e geografias por onde andassem, os capuchinhos atuassem como informantes do monarca francês, suprindo-o com informações que despertavam seu interesse. Tomando conhecimento das alegações enviadas a Lisboa pelos oficiais da Câmara de Salvador, os capuchinhos franceses não hesitaram em defender-se por meio de uma petição enviada “a V. A. neste Conselho”. Dentre as alegações dos missionários, os quais se dedicaram a refutar diretamente uma parte das razões apresentadas pelos oficiais da Câmara, estava o argumento de que retirar a licença concedida para a construção do Hospício naquela cidade era “contra as ordens da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, que distribuindo as missões deu o Estado do Brasil

¹⁰ Ibidem.

aos missionários da Província de Bretanha, com que só eles podem exercitar a missão no Brasil [...]”¹¹

A resolução final do príncipe regente, datada de 24 de setembro de 1680, não alterou a licença anteriormente concedida aos capuchinhos franceses para que erigissem o almejado Hospício em Salvador. Porém, algumas condições e ressalvas foram impostas: que este Hospício servisse apenas para “nele se poderem agasalhar” os missionários que estivessem se preparando para seguir às missões, sem a pretensão de transformá-lo em Convento para futuramente fundar uma Província da Ordem no Estado do Brasil. Ademais, ele também serviria de “recolhimento” aos capuchinhos italianos que, seguindo viagem a Angola, fizessem o trajeto passando por Salvador. Um último esclarecimento se fazia, ainda, necessário:

“E também se deve declarar a estes Religiosos que a concessão que V. A. lhes faz de mandá-los às missões das suas conquistas é graça meramente de V. A. sem dependência da Junta de Propaganda; porquanto os Sumos Pontífices por seus Breves Apostólicos tem concedido aos Reis e Príncipes da Coroa de Portugal a nomeação *in sollidum* de mandar missionários às suas conquistas a pregar a fé aos infieis, sem outra dependência mais que a de quem forem servidos escolher para as tais missões, e que assim o entendam estes Religiosos e todos os mais que pretenderem a tal missão.”¹²

Contudo, conforme mencionamos anteriormente, em 1687 D. Pedro II decidira que os capuchinhos franceses deveriam deixar suas missões no Estado do Brasil. Já no ano seguinte, em março de 1688, tanto os capuchinhos franceses como os italianos destacados para aquelas missões permaneciam em Lisboa e não haviam recebido licença para a viagem.¹³

A década de 1680 nos parece particularmente significativa no que se refere a conformação de um conjunto de medidas por parte da Coroa portuguesa para resguardar as prerrogativas espirituais que até então lhes eram asseguradas pelo direito de padroado. Como vimos, os anos de 1679 e 1680 formalizam a nova postura da Sé Apostólica com relação às condições que determinariam a validade das concessões por ele abarcadas. O entendimento de que o direito de padroado só se mantinha vigente nos territórios efetivamente dominados por Portugal (perspectiva esta oficialmente adotada perante a Coroa lusitana no Breve entregue ao

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem. Sobre as discussões que acompanharam a concessão da licença para a fundação deste Hospício dos capuchinhos franceses na Bahia conferir Cassiana Maria M. Gabrielli Gomes. Diplomacia e concorrência colonial. Op. Cit., p.202-212.

¹³ Ibidem, p.214-215.

príncipe regente em maio de 1680), a publicação do Breve *Cum haec Sancta Sedes*, em janeiro de 1680, que tornava obrigatório o juramento de obediência aos vigários apostólicos nos territórios colocados sob sua jurisdição, e o conhecimento de que François Pallu havia sido nomeado administrador geral das missões da China, provocaram a mobilização do príncipe regente em torno dessa nova conjuntura. As providências visando controlar a entrada de missionários estrangeiros nos territórios de suas conquistas, bem como regular as condições em que os mesmos seriam aceitos – ou tolerados – assumem a dianteira na política missionária do reino a partir de então. Porém, as mesmas não ocupam esse espaço de maneira exclusiva. A partir destes anos, a preocupação do príncipe regente em resguardar a autonomia dos missionários portugueses (e também estrangeiros) que atuavam em seus territórios ultramarinos sob a tutela do padroado português, bem como de incrementar sua presença nestes espaços – cuidando para que eles realmente se dedicassem ao ofício missionário e melhor supervisionando sua atividade – configuraram-se como uma outra dimensão da política portuguesa de lidar com as transformações em questão.

As cartas régias que determinaram a criação das Juntas de Missões ultramarinas datam de 7 de março de 1681. A Junta das Missões de Goa, como vimos, foi anunciada como um organismo dedicado a cuidar do aumento das missões no Estado português da Índia mas também como um instrumento para responder à crescente presença de missionários enviados pela *Propaganda Fide* àqueles territórios. Nota-se, nestes anos, o desejo de fortalecimento do empreendimento missionário português em simultâneo à busca por conhecer mais profundamente a real situação das missões e o envolvimento das Ordens religiosas na catequização dos nativos.

Em março de 1688, D. Pedro II pedia ao governador de Pernambuco que lhe informasse sobre os religiosos que efetivamente se ocupavam das missões e da administração dos sacramentos aos gentios convertidos, enviando-lhe “uma Relação clara e distinta das Missões e Religiões que nelas se ocupam das Aldeias e do número dos gentios seus moradores; para que por ela me possa constar o serviço que a Deus se faz, na Propagação e conversão da Lei evangélica nessa capitania”.¹⁴

Antes disso, porém já nos anos de acirramento da controvérsia com a Sé Apostólica durante a embaixatura de D. Luís de Sousa e da forte pressão que este exercia para obter o reconhecimento do padroado português nos termos entendidos pela Coroa lusitana, D. Pedro

¹⁴ “*Carta do rei D. Pedro II ao governador da capitania de Pernambuco*”, Lisboa, 16 de março de 1688. Arquivo da Universidade de Coimbra, Coleção Conde dos Arcos, livro 33 - “Ordens reais para o Governo de Pernambuco (1654-1713)”, tomo I, fl.147v.

II preocupava-se com as condições constantes nas provisões que tinham autorizado a fundação dos Conventos e Colégios daquela capitania e com o número de religiosos que em cada um deles residiam. Em março de 1678, o príncipe regente ponderava que “para se conseguir o zelo que El Rei meu senhor e pai que Deus tem na criação da Junta das Missões, e o que eu tive na Renovação dela”, era “necessário” ter notícias das missões e do estado da cristandade “em todas as terras das conquistas desta Coroa”.¹⁵ D. Pedro pedia que “em todas as ocasiões que se oferecerem”, o governador, e seus sucessores a partir de então, lhe informassem sobre essa matéria através da Junta das Missões.¹⁶ Requeria-se ainda o envio de informações sobre o comprometimento dos religiosos com o ministério da catequização, uma vez que essa era a finalidade pela qual eles recebiam “ordinárias da Fazenda Real procedida dos dízimos”, bem como um rigoroso exame das provisões que haviam autorizado a fundação dos conventos. Objetivava-se, com isso, certificar-se de que em todos os títulos das fundações estava presente o encargo de que seus religiosos deveriam se dedicar à catequização dos povos.¹⁷ No ano seguinte, o príncipe regente solicitava “uma inteira notícia com toda a distinção dos Conventos dessa capitania e de suas lotações em número de Religiosos que tem de presente”.¹⁸

Em carta de março de 1687 ao governador de Angola, D. Pedro II procurava igualmente asseverar que se as Ordens religiosas que possuíam Conventos naquela conquista não se dedicassem ao trabalho espiritual com os nativos cuidando, assim, da razão primeira pela qual sua instalação havia sido ali permitida, as mesmas seriam destituídas daquele reino, e substituídas por missionários que se mostrassem engajados nesse propósito. Nessa conformidade, o monarca comunicava que por ter sido informado “que as Religiões que tem Conventos nas conquistas” não se ocupavam de seu ofício primordial,

“Vos ordeno que mandeis notificar aos Prelados daquelas Religiões que se diz que com menos fervor e zelo se empregavam na conversão das Almas que não se ocupando os religiosos seus súditos com zelo e cuidado que devem em aumentar a Religião Católica e dilatar a Doutrina Evangélica nessas conquistas de sorte que com conhecido fruto se vejam adiantados os

¹⁵ “*Carta do príncipe regente D. Pedro ao governador da capitania de Pernambuco*”, Lisboa, 29 de março de 1678. Arquivo da Universidade de Coimbra, Coleção Conde dos Arcos, livro 33 - “Ordens reais para o Governo de Pernambuco (1654-1713)”, tomo I, fl.97v-98.

¹⁶ O regente português comunicava, inclusive, que havia mandado acrescentar “capítulo novo no Regimento, para que sejais obrigado vós, e os que vos sucederem a dar conta dela na forma referida, e a mostrares na residência certidão do secretário da Junta das Missões, porque conste que destes a dita conta nas ocasiões que houve no tempo de vosso governo”. Ibidem, fl.98.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ “*Carta do príncipe regente D. Pedro ao governador da capitania de Pernambuco*”, Lisboa, 24 de março de 1679. Arquivo da Universidade de Coimbra, Coleção Conde dos Arcos, livro 33 - “Ordens reais para o Governo de Pernambuco (1654-1713)”, tomo I, fl.103v.

progressos das conversões não somente lho mandeis estranhar com rigor e severidade mas que procureis se extingam as suas Províncias dando-se os Conventos deles a outros religiosos que mais dignamente os ocupem empregando-se no serviço de Deus, e bem dos próximos e conversão dos gentios [...].”¹⁹

D. Pedro II solicitava que todos os Prelados fossem devidamente comunicados desta sua ordem e que a mesma fosse copiada nos livros da secretaria do reino de Angola, ficando o secretário do governo encarregado de mostrá-la aos novos governadores futuramente providos. A identificação de religiosos faltosos para com seu ofício deveria, por sua vez, ser imediatamente comunicada ao monarca para que ele pudesse dar execução aos termos desta sua resolução.²⁰

Contemporânea a estes escritos, uma outra carta de D. Pedro II deixou registrado suas providências nesta matéria também para o Estado português da Índia. Reportando-se ao governador D. Rodrigo da Costa, o monarca pedia que ele recomendasse aos prelados das Ordens presentes naquele Estado que seus missionários se dedicassem com afinco à “propagação da Lei Evangélica”. Com o mesmo intuito de obter um quadro mais preciso acerca da situação missionária e das medidas necessárias para seu progresso já presentes nas cartas anteriormente mencionadas, D. Rodrigo da Costa deveria comunicar-lhes ainda que, a partir de então, todos os anos eles estavam obrigados a enviar uma

“Relação dos progressos, e estado de suas missões, a qual haveis dever, de informar-me com o que se vos oferecer que seja mais do serviço de Deus, e meu, ouvindo para que eu melhor possa ser informado, a Junta das Missões desse Estado, a qual fareis se continue com aquele zelo que de vós espero, e das mais pessoas que nela assistem, e se possa conseguir o aumento que desejo em todas as missões desse Estado”.²¹

¹⁹ “Carta régia (cópia) do rei D. Pedro II ao governador e capitão-general de Angola, Luís Lobo da Silva, ordenando que as religiões [ordens religiosas] que tivessem conventos em Angola e cujos religiosos não se encontravam suficientemente aplicados na evangelização dos gentios fossem advertidas que, no caso de persistirem com o comportamento, as suas províncias seriam extintas e o trabalho entregue a outras ordens”, Lisboa, 15 de março de 1687. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.14, doc.1620.

²⁰ Ibidem.

²¹ “Carta do rei D. Pedro II para D. Rodrigo da Costa, governador da Índia”. Lisboa, 24 de Março de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, bandas 35-36 / foto 4.

Não é demais lembrarmos que as cartas anteriormente elencadas são coetâneas a outras medidas tomadas pela Coroa lusitana, como a imposição de um juramento de obediência a todos os religiosos estrangeiros que pretendiam passar aos territórios sustentados por Portugal como pertencentes às suas conquistas no qual expressassem sua subordinação ao padroado régio português, a decisão de expulsar os carmelitas descalços – à exceção dos portugueses – do Convento de Goa, e o endurecimento das medidas visando controlar a livre passagem de religiosos à Cúria Romana. Por sua vez, todas estas providências vieram na esteira de novas desventuras padecidas nas instâncias que Portugal fazia junto à Sé Apostólica. Como vimos, em setembro de 1686 os cardeais da *Congregação Particular para os negócios das Índias e China* registraram que o monarca português havia solicitado que a escritura redigida há nove anos por seu embaixador fosse reexaminada; e em janeiro do ano seguinte ficou registrado nas atas da mesma congregação que “a pretensão” de D. Pedro II de que detinha, de maneira exclusiva, o direito de enviar missionários para as Índias Orientais era “irracional”.

Essa mesma íntima relação entre alguns episódios que se deram no âmbito da controvérsia em tela e as medidas delas decorrentes podem ser encontradas também no contexto de uma outra providência de D. Pedro II. Em março de 1694, dirigindo-se a Caetano de Melo e Castro, governador de Pernambuco, o monarca português dava instruções claras sobre a postura a ser assumida a partir de então com os bispos e missionários estrangeiros:

“[...] me pareceu ordenar-vos, como por essa o faço, não admitais nas [terras] da jurisdição desse governo, bispos estrangeiros, antes os façais apartar delas, e da mesma maneira todos os religiosos e clérigos estrangeiros, que entrarem nas ditas capitanias sem permissão minha, que é o mesmo que tenho resoluto, e se pratica no Estado da Índia”.²²

Na mesma carta, D. Pedro II deixava claro, ainda, que este era um direcionamento “geral para todas as capitanias do Brasil”. Vale aqui lembrar que entre os anos de 1691 e 1692 assistimos à crescente preocupação, em Lisboa, com a ida de vigários e missionários apostólicos para a China. A matéria foi, inclusive, alvo de duas consultas do Conselho Ultramarino no ano de 1692, nas quais se ratificou a posição assumida já há anos de que não se deveria conceder passagem a estes religiosos, salvo quando fossem observadas as já conhecidas condições impostas por Portugal.

²² “*Carta régia ao governador da capitania de Pernambuco*”, Lisboa, 21 de março de 1694. Arquivo da Universidade de Coimbra, Fundo Conde dos Arcos, livro 33 - “Ordens reais para o Governo de Pernambuco (1654-1713)”, tomo I, fl.235.

Uma carta do governador do Rio de Janeiro ao secretário de Estado Roque Monteiro Paim parece ter contribuído para que a decisão régia contra a livre presença de estrangeiros nas possessões ultramarinas lusitanas alcançasse os territórios da América portuguesa. Dentre os assuntos presentes nesta carta de cunho “particular”, António Paes de Sande mencionava um episódio envolvendo a presença de um “Prelado, que se intitulava Arcebispo”, o qual havia chegado da Bahia “sem mostrar ordem do governador, nem licença de S. Mgde.”²³ Acrescentando que havia sido muito difícil “lançá-lo daqui”, e que suas “extravagâncias” certamente poderiam ser relatadas com maior propriedade pelo “governador Luís Cesar de Meneses”, António Paes de Sande ponderava que “convém se achem os governadores com as ordens que hão de seguir, quando sucede caso semelhante, ou chegarem Religiosos [...] estrangeiros sem licença de S. Mgde”.²⁴

Alguns excertos dessa carta, em função das preocupações que despertavam, foram encaminhados ao Conselho Ultramarino em dezembro de 1693 pelo próprio destinatário da carta “particular”. Aos conselheiros pareceu “[...] que S. Mag.de deve ser servido por evitar a pertigação que pode suceder em a entrada destes Bispos nas capitânicas do Estado do Brasil”, que os estrangeiros não fossem admitidos naquelas conquistas “sem permissão de V. Magde.”²⁵ Emitida em 27 de janeiro de 1694, a orientação dos conselheiros ultramarinos seguia de perto as recomendações que o Procurador da Coroa havia emitido sobre a matéria:

“[...] utilíssima seria a lei que V. Mag.de promulgasse para que nas terras das suas conquistas não fossem admitidos como moradores os estrangeiros e quaisquer que a elas forem por causa de algum caso não estivessem mais tempo que se lhe haver embarcação para passarem ao Reino ou tornarem para suas pátrias na qual lei se compreenderiam também os eclesiásticos”.²⁶

Quanto aos sacerdotes estrangeiros, o Procurador reforça, mais adiante, que sua presença nos territórios lusitanos deveria estar condicionada a uma “expressa licença de S.

²³ “Cópia dos períodos da carta que o governador António Paes de Sande escrevera ao secretário Roque Monteiro Paim e que se referem aos assuntos, tratados na anterior consulta”. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Rio de Janeiro, Coleção Eduardo de Castro e Almeida, cx.10, doc.1900. A cópia de alguns dos excertos da carta do governador foi feita em dezembro de 1693 e traz a assinatura do secretário Roque Monteiro Paim.

²⁴ Ibidem.

²⁵ “Consulta do Conselho Ultramarino, sobre as considerações apresentadas pelo governador Antonio Paes de Sande, acerca da permissão da entrada dos Bispos e Religiosos estrangeiros nas conquistas e da extraordinária jurisdição concedida aos donatários nas suas capitânicas”. Lisboa, 27 de janeiro de 1694. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Rio de Janeiro, Coleção Eduardo de Castro e Almeida, cx.10, doc.1899.

²⁶ Ibidem.

Mag.de”.²⁷ Certamente, tais ponderações estiveram na base da carta régia endereçada ao governador de Pernambuco em março de 1694 mencionada anteriormente. Nela, como vimos, o monarca comunicava sobre a necessidade de “apartar” os bispos estrangeiros que eventualmente se encontravam na jurisdição daquele governo reforçando a diretiva para que não fossem aceitos novos religiosos estrangeiros que não portassem expressa autorização régia para ali permanecer. Tal direcionamento, lembrava D. Pedro II, era o que se “pratica no Estado da Índia” e passava, a partir de então, a ser “geral para todas as capitanias do Brasil”.

No mês seguinte a esta consulta do Conselho Ultramarino, o embaixador francês em Portugal, o abade D’Estrées, ponderava ao governo de Paris a situação dos capuchinhos franceses do Estado do Brasil e mencionava que o secretário Roque Monteiro Paim havia comunicado ao núncio Giorgio Cornaro que D. Pedro II não queria mais a presença de religiosos estrangeiros no reino e também em suas conquistas.²⁸ Em carta datada de dezembro de 1699 endereçada a Paris, o embaixador francês Roullié conta que tendo novamente questionado D. Pedro II sobre a proibição dos capuchinhos franceses passarem ao Brasil, o monarca teria asseverado que não tinha nada particularmente contra os missionários franceses. Conforme argumentara, tal decisão era tão somente o desdobramento de uma lei geral que havia promulgado, segundo a qual não seriam mais permitidos religiosos estrangeiros naquelas missões, “pois haveria maior conveniência nos missionários portugueses, por conta do clima, do modo de vida e da língua”.²⁹

De toda forma, como sabemos, D. Pedro II não voltou atrás em sua decisão e os últimos capuchinhos franceses deixaram o Estado do Brasil em 1702. Em dezembro de 1701, o núncio Michelangelo Conti endereçou uma carta a Roma com o intuito de informar a *Propaganda Fide* de que alguns capuchinhos franceses haviam sido chamados do Brasil, tendo deixado suas Igrejas a outros regulares e a sacerdotes seculares portugueses. O núncio Conti mencionava que os religiosos haviam solicitado “ajuda de outros nacionais” mas que D. Pedro II não lhes havia concedido “depois das notáveis controvérsias com a Corte de Roma sobre a matéria das próprias missões”. De modo que, naquele mesmo ano, alguns já haviam retornado com o auxílio do rei cristianíssimo e “os outros que permanecem lá tornarão facilmente no ano que vem com as primeiras embarcações”.³⁰

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cassiana Maria M. Gabrielli Gomes. Diplomacia e concorrência colonial. Op. Cit., p.215.

²⁹ Ibidem, p.217.

³⁰ “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Pron’ Col.mo*”, Lisboa, 27 dicembre 1701. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 58 - “1701. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Conti.”, fl.738. Tradução livre. No original: “[...] poiché chiedendo quelli l’aiuto di altri nazionali non se gli è voluto

Com tais considerações, cremos não haver dúvidas de que a controvérsia em torno do direito de padroado da Coroa lusitana repercutiu igualmente em outras partes do Império português para além do Estado da Índia. A oposição à presença dos missionários estrangeiros e os conflitos que nasciam desse posicionamento tiveram, porém, dinâmicas e intensidades distintas, e o grau de tolerância a essa nova conjuntura, bem como as possíveis acomodações que delas se originaram, mostraram-se diversas em diferentes regiões das conquistas portuguesas. Com relação às regiões da África Ocidental durante a primeira metade do século XVII, Caio C. Boschi nota que

“a postura portuguesa relativamente à missionação procurava amoldar-se às contingências locais. Nesse sentido, Lisboa não poupava elogio ao trabalho evangelizador ali desenvolvido pelos capuchinhos, franceses e italianos, sobretudo pelo fato de os mesmos se contraporem à difusão do calvinismo holandês resultante das invasões levadas a efeito naquelas zonas.”³¹

Tal acomodação nos parece ter, salvo alguns momentos de desarranjos passageiros, perdurado ao longo da segunda metade do século XVII. Em novembro de 1677, o núncio Marcello Durazzo informava ao secretário de estado da Sé Apostólica, o cardeal Alderano Cybo, sobre os desdobramentos de uma recomendação a ele feita pela *Propaganda Fide* para que viabilizasse a passagem de oito padres capuchinhos às missões do Congo. Estes religiosos haviam chegado a Lisboa em julho daquele mesmo ano e tinham o Pe. Paolo Francesco da Porto Maurizio como prefeito da missão. Diante dos possíveis entraves que tal incumbência poderia encontrar – primeiro, se o monarca estaria disposto a conceder a passagem e, segundo, se haveria uma nau disposta a fazer tal viagem em troca dos privilégios que se costumavam oferecer àqueles que faziam o transporte dos governadores nomeados para Angola – Marcello Durazzo conta que decidiu escrever um Memorial ao príncipe regente a fim de melhor amparar seu pedido. No momento da entrega, D. Pedro teria lhe afirmado que “o consideraria, mas que esta matéria de missionários tinha as suas dificuldades”.³² Pouco depois, o núncio Durazzo tomou conhecimento de que seu memorial tinha sido encaminhado “a uma Junta, que chamam

concedere più da questa Corona dopo le note controversie con la Corte di Roma su la materia delle missioni medesime;”. E, mais adiante: “[...] con la Maestà del Re X^{mo} se ne sono fatti ritornare alcuni, ed altri rimasti colà torneranno facilmente l’anno che viene con le prime imbarcazioni”.

³¹ Caio C. Boschi. “Estruturas eclesiásticas e inquisição”. Op. Cit., p.432.

³² “*Em.mo e Rev.mo Sig.r Pron. Col.mo*”, Lisboa, 1 novembro 1677. Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato di Portogallo, Segnatura 32 - “1677. Lettere di Monsr. nunzio in Portogallo, Monsr. Durazzo”, fl.282v. Tradução livre. No original: “[...] lo consideraria, ma che questa materia di missionari aveva le sue difficoltà”.

das missões”. As orientações propostas no âmbito de sua reunião lhe foram apresentadas pelo secretário de Estado dias depois, o qual lhe informara que “S. A. tinha feito considerar na dita Junta o Memorial acima mencionado”, e que o zelo do Sumo Pontífice “em mandar missionários nas conquistas desta Coroa” agradava aos ministros da Junta.³³ Porém, recomendavam, a partir de então,

“que para evitar qualquer inconveniente, que pudesse nascer de andarem pessoas estrangeiras nas ditas conquistas, e para melhor acudir ao serviço de Deus era necessário se dirigir a S. A. dali em diante com um Breve de S. Stà., como supôs o secretário se fizesse antigamente.”³⁴

Informando ao cardeal secretário Alderano Cybo que, para aquele caso em particular, o príncipe regente havia se prontificado a autorizar e a subsidiar a passagem dos ditos oito capuchinhos para o Congo, Marcello Durazzo acrescentava:

“[...] creio porém, que usar-se com S. A. esta cortesia de escrever-lhe um Breve, quando si manda missionários para as suas conquistas, não apenas não possa prejudicar, mas deve ajudar muito para fazê-los obter passagem, e subsídios, além do que não podem ser enviados escondidos, e quando aqui desejam impedi-los, o podem fazer com muita facilidade, fazendo entender secretamente aos capitães de naus, que não os embarquem, de forma que suponho, que com tal cortesia virá a Sagrada Congregação a facilitar seu intento de mandar missionários às partes dos infieis.”³⁵

De fato, com esta sua recomendação, a Junta das Missões do reino procurava instituir uma prática que, ao fim e ao cabo, se configuraria como um ato de reconhecimento por parte do Sumo Pontífice da autoridade que o príncipe D. Pedro exercia sobre aqueles territórios. A

³³ Ibidem. Tradução livre. No original: “Restò però in mano di S. A. il Memoriale, che avendolo rimesso a una Giunta, che chiamano delle missioni, risultò da essa che sabato 30 del passato venne da me il segretario di stato à dirmi, che S.A. aveva fatto considerare nella ditta Giunta il Memoriale suddetto, e che quello aveva sentito da ministri di essa molto gustava, che S. Stà. esercitasse il suo zelo in mandare missionari nelle conquiste di questa Corona [...]”.

³⁴ Ibidem, fl.282v-283. Tradução livre. No original: “[...] ma che per ovvitare agl’inconveniente, che potessero nascere dall’andare persone straniere in dette conquiste, e per meglio accudire al servizio di Dio era necessario dirigerli a S.A. per l’avvenire con un Breve di S. Stà., come suppose il segretario si facesse anticamente [...]”.

³⁵ Ibidem, fl.283. Tradução livre. No original: “credo però, che l’usarsi con S.A. questa cortesia di scrivergli un Breve, quando si mandino missionari per le sue conquiste, non solo non possa pregiudicare, ma debba molto aiutare per farle avere passaggi, e sussidi, oltre che nascostamente non si possono mandare, e quando qui vogliono impedirlo, lo possono farle con molta facilità, facendo intendere segretamente à capitani de vascelli, che non l’imbarchino, si che suppongo, che con tale cortesia verrà la S. Cong.ne à facilitare il suo intento.”

passagem dos missionários estrangeiros se daria, assim, dentro de uma dinâmica conhecida e previamente autorizada pelo regente português.³⁶

Alguns documentos datados da segunda metade do século XVII nos dão conta de como tal acomodação era reconhecida como vantajosa e frutífera por distintos agentes vinculados à Coroa portuguesa. No ano anterior a essa consulta da Junta das Missões do reino, uma carta do governador Aires de Saldanha de Meneses e Sousa, recém chegado a Angola, recomendava ao regente D. Pedro que providenciasse o envio de mais religiosos para aqueles territórios. Alegando que a vastidão daquelas terras impediam os missionários de se manterem por um longo tempo nas mesmas paragens, e que disto resultava a constatação de que os gentios batizados se tornavam cristãos apenas no nome, o governador recomendava que os novos enviados fossem “capuchos que sendo os mais agradáveis a estes gentios são os que por isso trabalham nesta obra espiritual”. O governador ainda solicitava que lhes fossem conferida ajuda de custo para a construção de um novo Convento, pois o que lá existia apresentava evidente risco de desmoronar. Não tendo os ditos religiosos nenhuma ordinária e vivendo apenas de esmolas, não tinham, pois, como destinar verbas aos cuidados de seu abrigo.³⁷ Em fevereiro de 1678, o encaminhamento registrado à margem da carta do referido governador pedia que o príncipe regente fosse informado sobre a conveniência dos novos missionários serem “capuchos italianos”, “para que S. A. seja servido, mandar escrever a Roma, para que venham estes missionários, para poderem obrar, na redução do gentio”.³⁸

Pouco depois, mais precisamente em setembro de 1681, o Conselho Ultramarino analisou o requerimento do núncio Marcello Durazzo no qual este informava que em breve chegariam da Itália “dez padres capuchinhos debaixo da obediência do Pe. Fr. Joseph da Busseto que Sua Santidade manda às missões do Reino de Angola e Congo”. O núncio pedia então ao príncipe D. Pedro que os mesmos recebessem o “aviamento necessário” para a viagem e que fosse dado ao navio que os levaria a seu destino o mesmo privilégio que se

³⁶ Vale observar que, já no início da década de 1650, o missionário capuchinho Serafim de Cortona, em carta ao Pe. Provincial da Toscana, sugeria que a passagem dos novos religiosos para o Congo e Angola fosse feita via Portugal a fim de dirimir quaisquer suspeitas por parte dos portugueses de que seus interesses não se restringiam ao ministério da fé. Tal recomendação, feita em 1651, se deu em um momento repleto de dificuldades e desconfianças com relação ao verdadeiro ânimo que estava por trás da atuação dos capuchinhos naqueles territórios. Com a expulsão dos holandeses, D. Garcia II, rei do Congo, se viu forçado a procurar recompor sua relação com os portugueses, para os quais pairavam sérias dúvidas com relação à isenção dos missionários capuchinhos. Cf. Rosana Andréa Gonçalves. *África indômita...*, Op. Cit., p.72.

³⁷ “*Carta do governador e capitão-general de Angola, Aires de Saldanha de Meneses e Sousa, ao [príncipe regente D. Pedro] sobre o estado da cristandade e da conveniência de irem para aquele reino mais capuchinhos italianos, a fim de sedimentar a evangelização, devendo levar verbas para construir um novo convento, porque o que lá existia era limitado e corria o risco de ruir*”. São Paulo da Assunção de Luanda, 28 de outubro de 1676. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.12, doc.1400.

³⁸ *Ibidem*.

concede àqueles que transportam os governadores ao reino de Angola, o qual já havia sido anteriormente concedido à nau que fez o transporte dos capuchinhos italianos que, sob a direção do Pe. Fr. Paolo Francesco da Porto Maurizio, haviam seguido para Angola anos atrás.³⁹ Mostrando-se favorável a tais concessões, os conselheiros não descuidaram de fazer uma importante ressalva na decisão por eles assumida:

“Ao Conselho parece que estes religiosos são merecedores de toda a graça de V. A. pela boa forma e zelo que tem nas missões do Reino de Angola e assim deve S. A. haver por bem conceder ao navio que levar os ditos religiosos àquele Porto, provisão de preferência; e que pelos Armazéns se lhe dê a matalotagem conveniente: porém que primeiro se deve examinar, se estes Padres são das terras sujeitas a Coroa de Castela, porquanto a estes tais tem V. A. proibido o passarem àquela conquista.”⁴⁰

Numa outra consulta datada de junho de 1690, os conselheiros mostraram-se favoráveis ao acolhimento do pedido do capuchinho italiano Pe. Fr. Paulo, procurador geral de oito missionários que haviam acabado de chegar a Lisboa. Destinados para as missões de Angola e São Tomé e pretendendo seguir para tais destinos numa embarcação que partiria no final daquele mês em direção a Pernambuco para depois, de lá, seguirem rumo a sua paragem final, o religioso requeria ao monarca “uma ajuda de custo” “para as demais coisas de que necessitam”.⁴¹ Considerando “o proveito de sua assistência” e o “particular zelo com que se empregam na conversão dos negros”, os conselheiros ponderaram que caso “estes religiosos, tem licença de V. Mag.de para irem para as nossas conquistas”, D. Pedro II deveria “ser servido, mandar pela Junta das Missões aonde toca, particularmente, este requerimento, se lhe dê a ajuda de custo que pedem”.⁴² Apenas em janeiro do ano seguinte o monarca decidiu conceder-lhes o viático como se fazia “nos mais missionários”.⁴³

³⁹ “Consulta do Conselho Ultramarino ao [príncipe regente D. Pedro] satisfazendo a resolução tomada na consulta de 20 de Setembro de 1681, sobre requerimento do núncio apostólico de Roma em Lisboa, [Marcello Durazze] solicitando provisão de preferência ao navio que levasse para Angola os missionários capuchinhos italianos liderados pelo frei José Maria de Busseto [Giuseppe Maria da Busseto]”. Lisboa, 15 de outubro de 1681. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.13, doc.1489.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre requerimento do procurador-geral dos missionários capuchinhos italianos, padre frei Paulo [Paolo da Varazze], solicitando ajuda de custo para o pagamento do frete do navio que iria levar oito missionários, que se encontravam na Corte, para seguir viagem para Pernambuco e de lá para Angola”. Lisboa, 08 de junho do 1690. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.15, doc.1693.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

Por sua vez, em dezembro de 1695, o Conselho Ultramarino, comungando da opinião registrada em uma carta do governador de Angola, Henrique Jacques de Magalhães, mostrou-se favorável a que D. Pedro II providenciasse a ida de um “maior número de religiosos capuchos para aquele Reino”.⁴⁴ A justificativa para tal, além do compromisso destes missionários e dos bons resultados que alcançavam entre os nativos, estava o fato de que “somente os missionários capuchinhos eram os que frequentavam as missões por todo aquele sertão não reparando nos riscos e climas, que todos os mais religiosos recebiam, de cuja causa procediam os muitos achaques, que padeciam, e a pouca vida que logravam”, além do pequeno número de missionários que ali se encontravam tendo em vista “um sertão tão dilatado”.⁴⁵

O tema da pouca sobrevivência dos missionários que aportavam nos territórios africanos é constantemente lembrado pela historiografia. Charles R. Boxer menciona que, periodicamente, a discussão em torno da formação de um clero nativo veio à tona entre as autoridades portuguesas em Lisboa motivada especialmente pelas “taxas de mortalidade de europeus nas regiões da África ocidental”. Muitos padres relutavam em exercer seu apostolado ali, e durante anos a África teria guardado “a fama” de ser “o túmulo do homem branco” em decorrência do total desconhecimento de um tratamento adequado contra “as doenças tropicais”.⁴⁶ Refletindo sobre a situação dos missionários e as particularidades dos capuchinhos na região, Rosana Andréa Gonçalves retoma o problema geral das “várias dificuldades encontradas por qualquer europeu, principalmente em termos físicos, devido a doenças, à dificuldade de adaptação ao clima e à alimentação”. A autora reforça, porém, que os capuchinhos se distinguiam dos missionários jesuítas pois, enquanto estes ficaram restritos a Luanda, aqueles se infiltraram “pelo interior da África Central no século XVII”, potencialmente expandindo, assim, as fronteiras do catolicismo naquele continente.⁴⁷ Além do mais, por serem mendicantes, tais religiosos e suas missões não custavam muito para a

⁴⁴ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre carta do governador e capitão-general de Angola, Henrique Jacques de Magalhães, de 2 de Março de 1695, pedindo que fossem enviados mais religiosos capuchinhos italianos para as missões de Angola”. Lisboa, 7 de dezembro de 1695. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.16, doc.1813.

⁴⁵ *Ibidem*. Apenas em dezembro de 1699 temos um registro, na margem esquerda da consulta, indicando que o assunto deveria ser encaminhado em conformidade com o que fora ali exposto.

⁴⁶ Charles R. Boxer. *A Igreja militante e a expansão ibérica...*, O. Cit., p.18-21. Comparando a alta mortalidade nas “carreiras ultramarinas” que seguiam tanto para o Brasil como o Oriente com os riscos envolvidos numa estadia na África Ocidental, também Luiz Felipe de Alencastro afirma que nesta “os padres caíam de uma pancada só” em função do perigoso “quadro epidemiológico” da região. Cf. Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos Videntes*. Formação do Brasil no Atlântico sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.55.

⁴⁷ Rosana Andréa Gonçalves. *África indômita...*, Op. Cit., p.39 e p.64.

Fazenda Real eximindo-a, por exemplo, de ter que se comprometer com as ordinárias comumente conferidas aos religiosos.

Assim, ao procurarmos compreender as razões que teriam levado Portugal a ver como vantajosa a presença dos missionários capuchinhos na África central, temos que pesar, conjuntamente, os benefícios auferidos com sua atuação e a ausência dos ônus comumente vinculados ao sustento dos missionários. Todos esses elementos dentro de uma equação que se acomodava perfeitamente às reivindicações mantidas pela Coroa portuguesa: os capuchinhos alcançavam os territórios africanos partindo necessariamente de Lisboa. A prática então firmada, destes religiosos formalmente se apresentarem ao monarca como missionários destacados pela Sé Apostólica para se dedicarem às missões da África conforme sugerido pela consulta da Junta das Missões de 1677 anteriormente mencionada, conferia uma certa oficialidade a essa dinâmica que trazia, de maneira implícita, o reconhecimento da autoridade de D. Pedro II como soberano daqueles territórios. Ademais, é importante ressaltar que a licença para a passagem era concedida somente aos italianos, tidos como filhos diretos da autoridade espiritual do Sumo Pontífice, sendo vetada a entrada de missionários que reconheciam outros príncipes por seus soberanos e que, por conseguinte, não estariam imunes às ambições que, supunha-se, os moviam. Rememorando episódios anteriormente abordados, nos parece que nos momentos em que tais viagens foram embargadas em Lisboa – como nas justificativas apresentadas por Pedro Fernandes Monteiro em suas cartas endereçadas ao cardeal Virgínio Orsini nos anos de 1661 e 1662, e vetos pontuais ocorridos no contexto da imposição do juramento de obediência ao padroado régio na década de 1680 – tais medidas foram tomadas visando pressionar a Santa Sé a acatar as reivindicações de Portugal sustentadas na Cúria Romana ou, ao menos, a redimensionar suas ações de modo que elas não entrassem tão frontalmente em choque com os interesses portugueses.

Assim, a partir do ponto de vista aqui exposto, de que o conjunto de medidas e estratégias que se conformaram como as diretrizes centrais da reação portuguesa às implicações trazidas pelo fortalecimento da Igreja missionária romana nesse período não se restringiram ao Estado português da Índia mas, pelo contrário, alcançaram também outros territórios ultramarinos amoldando-se, contudo, às dinâmicas que marcavam a presença e os interesses portugueses em cada uma destas regiões, voltemos, agora, ao foco central deste capítulo. As Juntas de missões ultramarinas devem ser acrescidas como elementos centrais da política missionária de Portugal no reinado de D. Pedro II, não propriamente no mesmo grupo do repertório concebido no afã de repelir as alegadas ingerências da Santa Sé nos territórios de suas conquistas ou de minimizar a fragilidade das prerrogativas do padroado em

determinados espaços mas, complementarmente a estas, visando fortalecer e melhor administrar o esforço missionário lusitano em diferentes regiões de seu Império ultramarino.

JUNTAS PARA “PROMOVER AS MISSÕES” DE PORTUGAL

SE A IDÉIA DE INSTITUIR Juntas de Missões em determinadas regiões do ultramar português foi, como vimos, um alargamento da proposta inicial de criar uma Junta das Missões em Goa, a decisão de operacionalizar esta, por sua vez, se deve muito provavelmente à pertinência das reflexões e sugestões presentes num arrazoado que se propunha a refletir sobre como contornar as dificuldades enfrentadas pelo empreendimento missionário português no Estado da Índia. Tendo provavelmente sido redigida no despontar da década de 1680, a reflexão em questão vem copiada na sequência da carta régia que determinava a criação da Junta das Missões de Goa. O texto desta carta, por sua vez, se dirige ao vice-rei do Estado português da Índia, D. Francisco de Távora, e se inicia justamente fazendo alusão ao “papel” sobre as missões da Índia. Diz seu texto:

“Mandando ver e considerar com toda a atenção o papel que com esta se vos remete que se me ofereceu sobre o bem espiritual das missões da Índia, e para que elas vão em aumento com grande fruto da propagação da fé católica, fui servido resolver que nesse estado se erija uma Junta das Missões com subordinação à que há neste reino, a qual terá cuidado de promover as missões na forma que o papel aponta [...]”⁴⁸

A nos fiarmos na assinatura constante no final deste arrazoado “sobre o bem espiritual das missões da Índia”, seu autor é André Lopes de Lavre, então secretário do Conselho Ultramarino.⁴⁹ Logo no início de suas considerações, o autor deixa transparecer que o “papel” em questão era, na realidade, sua resposta a um pedido do príncipe regente D. Pedro para que a matéria em causa fosse considerada:

⁴⁸ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei da Índia. Sobre se fundar na Índia uma junta das missões subordinada à do Reino, e sobre as pessoas que a ela deverão assistir. Segue uma explicação de André Lopes de Sousa sobre o assunto*”. Lisboa, 07 de março de 1681. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 1, banda 4 / fotos 2-4. Outra cópia desta carta régia pode ser acessada em Arquivo Nacional Torre do Tombo, Fundo Conselho Ultramarino, código 203 – Cartas da Índia, fl.16v.

⁴⁹ Ao que nos parece, a assinatura constante no final do arrazoado em questão é de André Lopes de Lavre, não se referindo assim ao nome André Lopes de Sousa, conforme discriminado no título que foi atribuído ao documento em questão no inventário presente no *Boletim Filmoteca Ultramarina* ns.35-36-37. Agradeço ao Dr. Tiago Costa P. dos Reis Miranda o prestimoso auxílio nas reflexões tecidas em torno da autoria do documento e ao Dr. José Sintra o cuidado na conferência da referida assinatura.

“Considerando-se que os instrumentos imediatos para a propagação da Fé são os pregadores e missionários, na eleição e condução destes consiste o ponto mais substancial desta matéria que S.A. que Deus guarda manda tratar.”⁵⁰

Partindo do princípio de que a escolha acertada dos missionários constituía-se como um ponto nodal para o bom desenvolvimento da atividade catequética e para se alcançar os frutos advindos da propagação da fé entre os povos, o autor do “papel” individualiza então os dois potenciais obstáculos que, em sua visão, poderiam se constituir como razões para o insucesso do trabalho missionário:

“Duas dificuldades se representam na condução destes missionários:

a 1^a. é haver missionários que se consagrem a tão santo ministério;

a 2^a. é chegados os missionários a Goa haver naquele Estado pessoa que com eles socorra e proveja aquelas partes que tiverem mais necessidade e juntamente lhes consigne cônica e sustentação se já não tiverem para que sem encargo e opressão dos novamente convertidos e mais independentes deles possam exercer seus ministérios.”⁵¹

Assim, o autor do arrazoado defendia a necessidade de garantir que houvesse missionários em número suficiente para atuar entre a população, além de se fazer, em Goa, uma boa distribuição dos mesmos pela vastidão do território a partir do pleno conhecimento e controle das regiões mais carentes deles. Era preciso assegurar-lhes, ainda, os meios necessários para sua sobrevivência cotidiana. Com tais pressupostos, o autor passa a propor algumas medidas de ordem prática visando o bom funcionamento dessa dinâmica. Para enfrentar a primeira dificuldade, o autor não via outro caminho que pudesse ser tão efetivo como o monarca escrever diretamente aos superiores das Ordens religiosas lembrando-lhes o compromisso prioritário que os mantinham nos territórios em que se achavam instalados. Aqueles, por sua vez, deveriam constantemente incentivar seus missionários a se candidatarem ao ministério da catequização, mantendo-se atentos para eleger os que se mostrassem mais habilidosos entre eles. Para enfrentar a segunda dificuldade, o autor propunha que fosse considerada a viabilidade de ser instituída no Estado português da Índia uma Junta das

⁵⁰ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei da Índia. Sobre se fundar na Índia uma junta das missões subordinada à do Reino [...]*”, Op. Cit.

⁵¹ *Ibidem.*

Missões. Esta, que funcionaria em Goa, deveria cuidar para que todas as Ordens religiosas presentes naquele estado se empenhassem no desenvolvimento do trabalho missionário. Ela seria ainda responsável por outros pontos: conferir-lhes a subsistência necessária para que se mantivessem nas missões; cobrar-lhes o envio de relatórios periódicos de suas atividades; e garantir que no Estado da Índia só entrassem missionários que tivessem partido de Portugal. Quanto aos provenientes de outros territórios, eles precisariam necessariamente portar uma autorização trazida do reino para que ali pudessem permanecer.⁵²

Esta última observação é extremamente significativa para o contexto em tela. Parece-nos que ela só poderia ter sido feita por um bom conhecedor de uma das principais preocupações de Portugal no tocante à questão missionária naquela altura: a crescente presença de missionários estrangeiros nos territórios defendidos por Portugal como pertencentes às suas conquistas e as constantes ratificações que essa política havia tido na Cúria Romana naqueles anos. Cremos que esse “papel” “sobre o bem espiritual das missões da Índia”, assim como, em última instância, a própria decisão do príncipe regente em instituir Juntas de Missões ultramarinas, só ganham pleno sentido quando olhados à luz da nova conjuntura que marcava a política de expansão da cristandade que se desenhara nos últimos anos em prejuízo das prerrogativas espirituais largamente defendidas por Portugal. Não podemos deixar de observar que as preocupações e propostas presentes no arrazoado congregam aquelas que se consolidariam como as duas principais diretrizes da política missionária do reino a partir da década de 1680: encontrar meios de conter a ida indiscriminada de missionários estrangeiros aos seus territórios ultramarinos ou de fazer com que essa passagem se desse dentro de uma oficialidade que permitisse a Portugal manter minimamente algum controle sobre esse fluxo; e desenvolver novas vias de fomento e de controle da atividade missionária visando fortalecer a política portuguesa de catequização dos povos nos territórios de suas conquistas.

Como sabemos, as propostas desse “papel” parecem ter alcançado outras repercussões para além das próprias sugestões nele reunidas. Em fevereiro de 1681, o regente lusitano informava ao Conselho Ultramarino sua decisão de instituir Juntas de Missões em Pernambuco, Angola, Rio de Janeiro, Maranhão e Cabo Verde, afora a própria Junta das Missões de Goa.⁵³ As cartas régias que determinavam sua criação possuem exatamente o

⁵² As propostas contidas nesse “papel”, bem como sua vinculação com a decisão do príncipe regente D. Pedro de criar Juntas de Missões em outras regiões do Império português, foram aspectos abordados por Márcia Eliane A. de Sousa e Mello. *Fé e Império*. Op. Cit., p.139-141.

⁵³ Cf. “*Sobre o bem espiritual das missões da Índia*”, Op. Cit.

mesmo texto. Todas fazem alusão ao “papel” que lhe havia sido oferecido “sobre o bem espiritual das missões da Índia”, mencionam que as mesmas ficariam subordinadas à congênera real, e prescrevem que sua incumbência primordial seria “promover as missões na forma que o papel aponta”. Ou seja, para todas as Junta de Missões e, por conseguinte, para toda a extensão dos territórios abarcados por suas jurisdições, valia o direcionamento para que os missionários estrangeiros não detentores de licença régia fossem mantidos afastados das conquistas portuguesas.

A única diferença entre as cartas régias que dispunham sobre a criação das Juntas de Missões ultramarinas consiste na especificação daqueles que teriam assento em suas reuniões, substituindo-se os oficiais destacados em função dos postos que compunham a hierarquia administrativa local. Assim, da Junta das Missões de Pernambuco participariam “o Bispo, e em sua falta o vigário geral do Bispado, o Ouvidor-geral, e o Provedor da Fazenda”, além do governador da capitania que estava autorizado a convocar suas reuniões para serem realizadas “aonde vos parecer”.⁵⁴ Na Junta das Missões de Goa teriam assento, por sua vez, “quem estiver no cargo de vice-rei, o Arcebispo, e em sua falta o Bispo coadjutor, e na falta de ambos o vigários geral do Arcebispado; o Presidente da Inquisição de Goa, o Chanceler, e em sua falta o desembargador que servir o seu ofício; o secretário de estado com voto na Junta, e o vedor da fazenda”.⁵⁵

SUSTENTO DOS MISSIONÁRIOS, ADMINISTRAÇÃO DAS MISSÕES

O PROBLEMA DO FINANCIAMENTO DAS MISSÕES, principalmente no que diz respeito ao pagamento das cômputas aos missionários que se dedicavam ao ministério da evangelização mas também no que tange ao custeio de objetos em geral, tanto os necessários ao cotidiano das missões como aqueles que pudessem contribuir, por exemplo, para a redução dos gentios, passou a ser um assunto diretamente associado às Juntas de Missões uma vez que, conforme a proposição do “papel” anteriormente mencionado, caberia a elas o cuidado em prover e assegurar o sustento dos missionários. Para o caso de Angola, alguns anos após ter determinado que ali fosse instituída uma Junta das Missões, o Conselho Ultramarino discutia

⁵⁴ “*Sobre se erigir a Junta das Missões*”, Lisboa, 07 de março de 1681. Anais da Biblioteca Nacional, Informação geral da capitania de Pernambuco, n.28, 1906, p.379. O texto da carta régia que mandou instituir uma Junta das Missões no Rio de Janeiro é idêntico à carta régia que determinou a criação da Junta das Missões de Pernambuco, incluindo os nomeados para participarem de suas reuniões. Cf. “*Sobre se erigir a Junta das Missões*”, Lisboa, 7 de março de 1681. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, cód.952, vol.3.

⁵⁵ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei da Índia. Sobre se fundar na Índia uma junta das missões subordinada à do Reino [...]*”, Op. Cit.

a viabilidade de uma proposta de D. Pedro II na qual o monarca procurava especificamente encontrar uma solução para esse problema. Visando reunir as verbas necessárias para o “sustento dos missionários, que são necessários para os sertões daquela conquista”, o monarca havia esboçado um decreto determinando que anualmente “se concedesse em Angola a preferência de um patacho de 700 cabeças administrado por um Procurador da Junta das Missões”.⁵⁶

Tendo os conselheiros se manifestado favoráveis à via proposta por D. Pedro II, o decreto que previa essa concessão anual foi publicado dias depois, em 18 de março de 1693. Endereçado ao governador e capitão-general de Angola Gonçalo da Costa de Meneses, o monarca informava que tendo em vista as considerações enviadas por ele e por D. João de Lencastre, seu antecessor naquele governo, sobre as missões daquele reino, havia julgado conveniente estabelecer “os meios pelos quais os missionários que for servido mandar, se possam sustentar nas missões de que forem encarregados e nos distritos que lhe forem repartidos, pois a minha fazenda se acha tão exausta nesta parte, que não é a que basta para as consignações que tem e que são necessárias para a sua defesa”. Dizendo ter analisado algumas vias propostas para a matéria, julgou como a mais conveniente uma que lhe fora anteriormente apresentada por D. João de Lencastre: a concessão da preferência de 700 cabeças de escravos. Nessa conformidade, prescrevia:

“Fui servido resolver este meio pelo mais útil e adequado ao dito intento com que as missões se podem conservar, e aumentar. Assim vos mando ordenar pelo Conselho Ultramarino: que hajais de dar a dita preferência de um patacho de setecentas cabeças em cada um ano, a pessoa que pondo-se em lanços, for a mais segura e dar mais por ela, isto uma vez cada ano, e no tempo que a tal pessoa que arrematar a dita preferência vos pedir e requerer preferindo este patacho a todos que tiverem qualquer outra preferência por especialíssima que seja, ou do contrato dos direitos reais ou da Companhia dos Cavalos [...]”.⁵⁷

As disposições que no dito decreto vieram a seguir indiciam que a Junta das Missões ainda não havia sido de fato instituída em Angola. Visando organizar a administração dessa verba, D. Pedro II ordenava “por esta carta que façais logo constituir e estabelecer uma Junta

⁵⁶ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre decreto real de 8 de Março de 1693, determinando que fosse consultada a melhor forma de conceder em Angola a preferência de um patacho com escravos administrado por um procurador da Junta das Missões destinados ao sustento dos religiosos do sertão de Angola”. Lisboa, 13 de março de 1693. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.15, doc.1755.

⁵⁷ Ibidem.

das Missões nesse reino”, da qual participariam o próprio governador, o bispo (e na sua ausência o deão da Sé) o ouvidor geral e os prelados da Companhia de Jesus e dos Carmelitas Descalços, devendo a mesma ser realizada “na Casa do Colégio da Companhia de Jesus”, “em dias certos e determinados para ela”.⁵⁸ O monarca ainda acrescentava que a Junta deveria ter livros separados para serem lançadas as receitas e despesas, que a verba proveniente da arrematação do patacho de escravos seria utilizada estritamente para o fim previsto naquele decreto, não podendo ser desviada para nenhuma outra coisa por mais urgente que ela se mostrasse sem sua autorização para tal, e que a efetiva arrematação do referido contrato de preferência do patacho de escravos, após ser colocada “primeiro em lanços públicos”, se daria na própria Junta das Missões, com a presença de todos os interessados, aos quais seriam apresentados as motivações presentes no decreto. Para o controle da dita verba, D. Pedro II ordenava que fosse nomeado na mesma Junta um “tesoureiro de inteiro crédito e de abonados cabedais e procedimentos”.⁵⁹ Findava seu decreto pedindo para ser informado sobre o maior lance conseguido e por quanto efetivamente se realizou a arrematação, para que em sua conformidade se pudesse dar andamento ao envio de missionários que poderiam ser sustentados com aquela verba.

Um ano depois, mais precisamente numa carta do governador de Angola Gonçalo da Costa de Meneses de 20 de março de 1694, vê-se que os direcionamentos de D. Pedro II sobre a arrecadação de verbas para custear o trabalho dos missionários haviam muito rapidamente caminhado, ao que parece, conforme o esperado. O governador assegurava que no que dizia respeito a se “formar a Junta das Missões” havia, sem demora, satisfeito. O contrato sobre o patacho de “setecentas cabeças” havia sido arrematado por Ignácio Rebelo de Vasconcelos pelo valor de um conto novecentos e vinte mil réis, e tinha como fiador Manuel Simões Colaço, genro de Ignácio. O negócio parece ter caminhado bem rápido:

[...] fazendo a Junta tesoureiro a Rodrigo da Costa de Almeida, me pediu logo o dito Ignácio Rebelo, a carga de um pataxo do dito seu genro de quinhentas cabeças, porque não há aqui outros hoje, de maior porte, reservando as duzentas que faltam, para complemento das setecentas, que V. Mag.de manda, e com efeito a partida do dito patacho, se deu o dito

⁵⁸ *Ibidem*. Ao longo da investigação não localizamos, nos arquivos visitados, registros de reuniões da Junta das Missões de Angola, nem mesmo um conjunto amplo de documentos que denotam o seu funcionamento. Nos deparamos apenas com alguns documentos esparsos que mencionam ou reportam a decisões da Junta das Missões do reino relativas àqueles territórios, em sua maioria datados do final do século XVII e início do XVIII, e localizados na coleção dos documentos avulsos de Angola do Fundo do Conselho Ultramarino, integrante do Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa.

⁵⁹ *Ibidem*.

Tesoureiro por entregue, de toda a dita quantia, e assim o dito fiador como o dito Tesoureiro, são dos mais abonados homens que há hoje neste Reino com que V. Mag.de pode dispor da tal quantia, para os missionário como for servido [...]”.⁶⁰

À margem da consulta do Conselho Ultramarino acerca dos informes do então governador de Angola Gonçalo da Costa de Meneses, D. Pedro II dispunha, em janeiro de 1695, que “esta preferência se continue como se tem mandado” e com relação aos procedimentos que dela decorrem, “se seguirá o que mando ordenar pela Junta das Missões”.⁶¹

Ao que parece, a arrematação deste contrato de preferência das setecentas “cabeças” de escravos tinha se mostrado um negócio lucrativo para seus primeiros contratadores. Em 1696, Manuel Simões Colaço, o genro de Ignácio Rebelo de Vasconcelos que na primeira arrematação do dito contrato feita em 1694 entrara como seu fiador, solicitava agora o direito de arrematá-lo por um período de seis anos. Na carta que endereçara a Lisboa, Manuel Simões Colaço recuperava o histórico das arrematações feitas nos anos anteriores: em 1694 ele havia arrematado o contrato de preferência das setecentas “cabeças” por um conto e novecentos e vinte mil réis; no ano seguinte, a arrematação foi novamente sua, agora pelo montante de um conto e setecentos mil réis; já no ano de 1696, Manuel Lourenço da Costa havia conseguido arrematar o dito contrato pelo mesmo montante. Manuel Simões Colaço explicava que a queda no valor da arrematação se devia a nova lei de D. Pedro II promulgada em Angola pelo governador Henrique Jacques de Magalhães, que determinava a diminuição das arqueações dos navios. Assim, com a diminuição do espaço interno que podia acomodar as mercadorias, o requerente explicava que “o gasto que se fazia em um só navio levando mais frete se faz agora sendo muito inferior, e para levar as ditas setecentas cabeças são necessárias duas, ou três embarcações das que se acham naquele porto [...]”. Como consequência, alertava que “por esta razão poderá suceder nos anos vindouros haver quem lance menos na dita preferência, e ficar prejudicada a Junta das Missões do dito Reino”.⁶²

⁶⁰ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre carta do antigo governador e capitão-general de Angola, Gonçalo da Costa [de Alcáçova Carneiro] de Meneses, respondendo à ordem régia para pôr em pregão a preferência de um navio, com uma determinada quantia de escravos para se aplicar o seu rendimento nas despesas das missões daquele reino, tendo a dita preferência sido arrematada por Inácio Rebelo de Vasconcelos”. Lisboa, 23 de dezembro de 1694. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.16, doc.1791.

⁶¹ Ibidem.

⁶² “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre requerimento de Manuel Simões Colaço, solicitando provisão para arrematar no reino de Angola a preferência por uma quantidade de escravos, por tempo de seis anos, pelo preço que havia arrematado anteriormente, dando as fianças necessárias, servindo o valor do arremate para acudir às despesas dos missionários”. Lisboa, 19 de abril de 1697. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.16, doc.1841.

Alertando, dessa forma, para uma possível progressiva desvalorização do valor de arrematação do contrato, Manuel Simões Colaço amparava sua solicitação: pedia que o monarca lhe concedesse mercê, através de provisão, concedendo-lhe a arrematação em causa por um período de seis anos pelo valor de um conto e setecentos mil réis mais as fianças que se mostrassem necessárias.⁶³

Considerando o provável “abatimento que pode haver no preço” e o “grande prejuízo das missões” dele decorrente, o Conselho Ultramarino julgou por “mui útil” o lance oferecido por Manuel Simões Colaço, recomendando que o governador de Angola abrisse o pregão com o valor base de um conto e setecentos mil réis. Não havendo, porém, lance maior, o contrato da preferência das setecentas “cabeças” poderia ser-lhe arrematado por esse valor durante o período de seis anos. Em 20 de abril de 1697, D. Pedro II concordou com o encaminhamento proposto pelo Conselho Ultramarino, ponderando apenas que se o governador de Angola achasse mais conveniente conceder a arrematação do referido contrato por um período inferior aos seis anos requerido por Manuel Simões Colaço, ele poderia ajustar o tempo conforme suas impressões.⁶⁴

As decisões de D. Pedro II visando reunir os recursos financeiros necessários para o sustento das missões do bispado de Pernambuco também ficaram registradas na documentação da Junta que ali foi instituída. Referendando tais medidas em reuniões e tornando-as, portanto, de pleno conhecimento de todos os seus integrantes, a Junta das Missões de Pernambuco ficava encarregada de supervisionar as medidas necessárias para que as somas previstas pelo monarca fossem arrecadadas, bem como de definir as circunstâncias extraordinárias em que se lançaria mão desses recursos.⁶⁵

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ No que toca à Junta das Missões de Pernambuco, conhecemos um conjunto de assentos de quinze reuniões da instituição realizadas entre 1711 e 1715 durante o governo de Félix José Machado de Mendonça. Essa documentação está guardada no códice 115 da Coleção Pombalina que integra a seção de reservados da Biblioteca Nacional de Portugal. Trata-se de uma documentação extremamente rica para compreendermos a natureza da ampla gama de questões que passaram a fazer parte das discussões e encaminhamentos da Junta das Missões de Pernambuco e suas relações com a presença colonial portuguesa na capitania de Pernambuco e em suas anexas naqueles anos, especialmente no que se refere à inserção dos povos indígenas na dinâmica da colonização lusitana. Esse conjunto foi o principal *corpus* documental trabalhado em minha dissertação de mestrado, na qual, ao final, disponibilizei a transcrição destes quinze assentos como anexo. Cf. Ágatha Francesconi Gatti. *O trâmite da fé. A atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Para além deste conjunto, o pesquisador pode encontrar outros documentos esparsos que se referem à sua atuação e à decisões tomadas em seu âmbito. Nesse caso, são valiosos a coleção dos documentos avulsos da capitania de Pernambuco do Fundo do Conselho Ultramarino pertencente ao Arquivo Histórico Ultramarino, e os livros da Coleção Conde dos Arcos, do Arquivo da Universidade de Coimbra, referentes à mesma capitania.

Para a América portuguesa, o sustento do estado eclesiástico e do corpo de oficiais militares e civis provinham do dízimo, tributo que se manteve como principal fonte de rendas do Estado do Brasil até pelo menos o final do século XVII e início do XVIII.⁶⁶ Imposto de natureza eclesiástica, cuja arrecadação estava dentre as prerrogativas asseguradas pelo direito de padroado à Coroa portuguesa como uma espécie de recompensa pelo esforço e empenho dispensados à expansão da fé cristã nos territórios descobertos, a receita gerada pelos dízimos era, como expõe Pedro Puntoni, consumida internamente “no sustento da máquina política e eclesiástica responsável pelo governo dos povos”.⁶⁷ O dízimo sobre os frutos da terra e as dízimas sobre as mercadorias exportadas e importadas se constituíram como os dois principais impostos de um “sistema bem ordenado” desenhado pela Coroa portuguesa “para fazer fruir à Fazenda os ganhos fiscais esperados”.⁶⁸ No que toca ao empreendimento missionário, os gastos que precisariam ser subvencionados pela Fazenda do rei não se restringiam ao pagamento do corpo de religiosos que atuavam entre os indígenas. O sustento de suas Casas e Colégios, as necessidades dos aldeamentos missionários, bem como os gastos extraordinários vinculados ao esforço de controle e catequização dos nativos deveriam ser por ela supridos.

Atendendo a tais demandas, dois importantes subsídios às missões foram definidos na virada do século XVII para o XVIII. Em janeiro de 1699, D. Pedro II, motivado por um requerimento do Bispo de Pernambuco, determinou que a quarta parte das condenações daquela capitania e de suas anexas feitas na Relação da Bahia fosse utilizada com despesas relativas às missões. O montante correspondente deveria ficar sob a responsabilidade do governador e Bispo daquela capitania, assim como da Junta das Missões, para despender-se “no que se tiver por mais conveniente”.⁶⁹

Passados dois anos, em janeiro de 1701, D. Pedro determinou que anualmente fossem dados 300 mil réis da Fazenda Real para as missões do Bispado de Pernambuco, “podendo nascer desta despesa não só o interesse espiritual, mas o temporal, de que se multiplique maior número de vassalos, sendo os índios os que podem ser de maior proveito por serem os maiores

⁶⁶ Ângelo Alves Carrara. *Receitas e despesas da Real Fazenda do Brasil, século XVII*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009, Vol.I, p.39.

⁶⁷ Pedro Puntoni. *O Estado do Brasil*. Poder e política na Bahia colonial, 1548-1700. São Paulo: Alameda, 2013, p.136.

⁶⁸ *Ibidem*, p.119.

⁶⁹ “*Carta para o governador de Pernambuco Caetano de Melo de Castro*”, 13 de janeiro de 1699. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, cód.257 - “Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco, do Conselho Ultramarino, 1698-1713”, fl.7v-8.

defensores, que possamos ter contra os nossos inimigos na campanha”⁷⁰. Essa quantia deveria ser passada para o Bispo e para a Junta das Missões para que nela fosse decidida a divisão e utilização da verba, que poderia servir tanto para o sustento dos aldeamentos e de seus missionários como no apaziguamento dos indígenas em caso de rebeliões.

Na reunião de 8 de julho de 1713, os participantes da Junta das Missões de Pernambuco discutiram como deveria ser feita a distribuição dos 300 mil réis anuais da Fazenda Real pelos aldeamentos missionários. Tal verba deveria ser destinada especialmente para a compra de “ferramentas, espelhos, panos baixos, e outras drogas, para ter contentes os índios, e se proverem do necessário”. A decisão coletivamente tomada foi a de que o bispo de Pernambuco, D. Manuel Álvares da Costa, ficaria responsável por “fazer esta repartição” e , a fim de que “pudesse cobrar e executar o determinado”, o governador Félix José Machado “lhe passou portaria” para tal.⁷¹

A entrega do referido montante ao bispo Manuel Álvares da Costa foi motivo de polêmica entre ele e o Provedor da Fazenda Real na reunião de 14 de setembro de 1714. Já havia se passado mais de um ano desde a decisão tomada para que o bispo desse andamento à distribuição do montante anual que D. Pedro II havia determinado que fosse destinado às missões. Segundo consta no registro da referida reunião, D. Manuel Álvares da Costa havia redigido uma carta, provavelmente endereçando-a ao governador Félix José Machado, “na qual dizia que se retardava a contribuição dos trezentos mil réis que Sua Magestade foi servido mandar se distribuam todos os anos com os índios”. Sendo, o assunto, trazido para a reunião, João do Rego Barros, Provedor da Fazenda Real de Pernambuco, primeiro se defendeu dizendo “que suposto que o excelentíssimo senhor governador lhe havia passado [ao bispo] portaria para esta despesa se lhe não havia procurado a execução dela”. Porém, admitindo logo depois “que se perderam”, o governador determinou que lhe fosse entregue uma cópia da dita portaria para que ele desse pronto andamento ao disposto na mesma, a qual foi-lhe entregue “na Junta seguinte em que se assinou este assento”.⁷²

Um bom exemplo de como essa verba foi utilizada em prol da seguridade das conquistas portuguesas naqueles territórios está em uma das medidas decididas no âmbito da

⁷⁰ “*Sobre se darem 300 mil réis da Fazenda Real todos os anos para se empregarem em ferramentas, e outros gêneros para se repartirem pelas aldeias*”, 11 de janeiro de 1701. Anais da Biblioteca Nacional, Informação geral da capitania de Pernambuco, n.28, 1906, p.392.

⁷¹ “*Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix Joseph Machado*”, Termo 33. Biblioteca Nacional de Portugal, Coleção Pombalina, códice 115, fl.40v-41.

⁷² “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 42, fl.59v.

Junta das Missões de Pernambuco visando apaziguar uma rebelião dos “índios aldeados” do Ceará, que aparentemente “se tinham levantado quase todos” e “se haviam confederado com o tapuia brabo, e caboclos”.⁷³ Na reunião seguinte a que fora dado este anúncio, foi lida uma petição do Pe. João Guedes, o qual, “pelas suas virtudes, muitas prendas, e fé, que nele tinham os índios” foi designado para seguir rumo ao Ceará uma vez que poderia atuar como “instrumento da sua redução”.⁷⁴ Na petição endereçada ao governador de Pernambuco, ele apresentou “um rol das coisas que fiz preço para se comprarem”, a fim de manter os indígenas mais animados e de fazê-los “constantes na nossa amizade”, pois “como gente baixa, e vil, mais se leva do interesse, do que do brio e razão”.⁷⁵ A lista de utensílios incluía uma peça de linho de 72 varas, uma dúzia de chapéus, duas peças de fitas, doze dúzias de facas, seis maços de missangas, “25 pentes, espelhos, e miudezas, e outros brincos”, duas caixas de fumo, dentre outros itens.⁷⁶ Considerando que não havia razão para “não subsidiar uma coisa que a tão pouco custo, podia livrar uma larga conquista”, os participantes da Junta foram todos favoráveis a que se destinasse cento e quarenta mil réis, dos trezentos que anualmente são destinados às missões, para a compra desses utensílios.⁷⁷

Por meio de uma provisão do governador Félix José Machado integralmente transcrita na reunião da Junta das Missões de maio de 1715, tomamos conhecimento de que o montante relativo à quarta parte das condenações feitas na Relação da Bahia pertencentes à capitania de Pernambuco e a suas anexas nunca havia sido repassado para aquele governo. Por meio de sua provisão, datada de 1 de dezembro de 1714, o governador ordenava ao tesoureiro das despesas da Relação da Bahia, José da Silva Pereira, que entregasse aos cuidados do provedor da Fazenda Real o valor da dita quarta parte das condenações que “proximamente” foram feitas na capitania, conforme o disposto na ordem régia de 13 de janeiro de 1699. Acrescenta, porém, ao

“sobredito tesoureiro José da Silva Pereira, que não remeta para a Bahia o resto do dinheiro com que se achar pertencentes a estas condenações, até que se peça ao senhor vice-rei que mande fazer a conta de todas as que se tiverem cobrado nesta capitania desde o ano de 699 como Sua Magestade ordena por carta de 17 de julho de 1714 para se pagar a quarta parte das

⁷³ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 34, fl.41v.

⁷⁴ *Ibidem*, fl.42v.

⁷⁵ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 35, fl.44.

⁷⁶ *Ibidem*, fl.44-44v.

⁷⁷ *Ibidem*, fl.44v.

que as que se acharem cobradas, por ser precisa esta consignação para as despesas a que se aplica”.⁷⁸

Diante da exposição destes fatos a todos os participantes da Junta das Missões de Pernambuco e da constatação de que o tesoureiro não havia dado seguimento à mencionada portaria, “assentou-se em que se passasse outra ao Provedor da Fazenda Real para que o executasse”.⁷⁹

A escolha dos missionários que atuariam nos aldeamentos, bem como a procura por garantir que as Ordens religiosas efetivamente se dedicassem ao ministério da catequização, foram práticas que mobilizaram os participantes da Junta das Missões de Pernambuco. Na reunião de 14 de setembro de 1714, o bispo D. Manuel Álvares da Costa apresentou a nomeação feita por ele do religioso Manoel Gomes de Freitas para atuar como missionário da aldeia da Ribeira do Choro, na capitania do Ceará. Em seguida, o procurador da Coroa, Antônio Roiz Pereira, insistiu que antes de sua nomeação ser referendada pela Junta das Missões, era necessário “que se averiguasse com maior exação possível dos costumes, e a vida dos que houvessem de ser missionários”, conforme D. Pedro II determinara anteriormente.⁸⁰ Com efeito, em janeiro de 1698 o monarca português expediu uma ordem, em resposta ao então governador Caetano de Melo de Castro, na qual dispunha que os bispos permanecessem os responsáveis pela escolha dos religiosos para os aldeamentos missionários. Contudo, “em razão do ministério das missões” exigir cuidado permanente não apenas por parte dos bispos, mas também dos governadores, aqueles deveriam comunicar estes acerca das nomeações “para as Igrejas das ditas aldeias”, os quais, por sua vez, deveriam requerer a apreciação da Junta das Missões sobre os escolhidos pelos bispos antes de sua efetiva nomeação.⁸¹

A lembrança feita pelo procurador da Coroa a esta determinação de D. Pedro II fora feita na expectativa de se contrapor à tendência que a maioria dos ministros participantes da Junta das Missões parecia entender como plenamente razoável: “[...] votou a Junta que visto ser nomeado pelo ilustríssimo senhor bispo o supunham com a capacidade necessária, e muito capaz de tal ocupação”.⁸² Porém, a contraposição feita logo em seguida por Antônio Roiz

⁷⁸ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 45, fl.62v.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 42, fl.58v.

⁸¹ “*Sobre a nomeação dos missionários para as aldeias ser feita pelo bispo, com aprovação do governador, e da Junta*”, 17 de janeiro de 1698. Anais da Biblioteca Nacional, Informação geral da capitania de Pernambuco, n.28, 1906, p.379.

⁸² “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 42, fl.58v.

Pereira parece ter convencido Félix José Machado que o mais acertado seria seguir, com maior precisão, as orientações ainda vigentes dadas por D. Pedro II em 1698. O assento da referida reunião registra que o governador “se conformou” com o voto do procurador da Coroa, acrescentando que “não proceder deste modo ficaria sem exercício o mandado de Sua Majestade”.⁸³

O provimento de missionários nos aldeamentos indígenas também foi um dos pontos discutidos no âmbito das medidas propostas para conter o levante dos “índios aldeados” e do “tapuia brabo” na capitania do Ceará mencionado anteriormente. Ficando decidido na reunião do dia 23 de setembro de 1713 que os missionários a serem enviados para as “aldeias que se achassem sem eles” deveriam ser religiosos da Companhia de Jesus “tanto pelas suas virtudes, e doutrina, como por terem muito conhecimento do Ceará”, registrou-se que era necessário escrever sobre esta matéria ao Padre Provincial da Companhia comunicando-lhe a decisão da Junta das Missões e solicitando “que os ditos missionários haviam de ser de exemplar vida, e costumes, que pusessem aqueles índios firmes na fé, por que só eram católicos no nome [...]”.⁸⁴

A preocupação da Coroa portuguesa em assegurar que as Ordens religiosas atuantes nos distintos espaços ultramarinos estivessem plenamente engajadas no projeto de catequização dos povos nativos constituiu-se como uma das mais evidentes contrapartidas de seu empenho em definir diferentes fontes de arrecadação a partir das quais seriam reunidas as verbas que, provenientes da Fazenda Real, dariam o suporte financeiro para o sustento das distintas necessidades e atividades que compunham essa dinâmica. Ademais, tal disposição está intimamente atrelada ao seu propósito de tornar a presença dos missionários portugueses mais vultosa e correspondente às carências e demandas provenientes dos distintos territórios de suas conquistas. Assim, na reunião de 29 de setembro de 1713, os prelados e ministros participantes da Junta das Missões de Pernambuco lembraram que em 17 de setembro de 1708 a mesma instituição havia definido “a cada Convento o distrito” que ficava sob sua tutela missionária. Nessa conformidade, retomando o assunto na reunião de 1713, ficou acertado na Junta que todos “os Conventos que se achassem com número de mais de doze religiosos de missa se dariam cada ano dois sacerdotes, para as missões ambulatórias do sertão”.⁸⁵ Certamente esperava-se, com isso, que novas aldeias fossem contatadas e que os descimentos fossem realizados a partir de tal aproximação visando a fundação de novos aldeamentos missionários.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 34, fl.42-42v.

⁸⁵ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 36, fl.46.

No Estado português da Índia, em meio ao fervor do debate em torno dos juramentos impostos de lado a lado entre o reino de Portugal e a Santa Sé, o príncipe regente D. Pedro se dirigiu, em 1687, ao presidente e aos ministros da Junta das Missões daquele Estado a fim de que a instituição passasse instruções específicas a cada uma das Ordens religiosas ali instaladas. Tais orientações foram amparadas por uma carta que a Junta das Missões de Goa enviou “à Junta que assiste neste Reino com as informações dos Prelados das Religiões deste Estado, em que relatam os progressos que tem feito os missionários delas, porque pelo que consta algumas não acodem as suas obrigações com aquele fervor, que pede o seu instituto”.⁸⁶ Ao Prelado dos Religiosos Observantes deveria ser requerido

“maior cuidado de mandar missionários de fervor, e espírito, que se ocupem nelas, visto a quantidade de Conventos que tem nesse Estado, porque das certidões que juntou se vê que se não empenham muito na sua obrigação, e só de alguns batizados que fizeram em Goa, que são mais atos de pompa, e ostentação da fé, do que da sua propagação, faltando em a dilatar pela terra dos infieis, no que consiste o maior fruto da conversão”.⁸⁷

A mesma “advertência” deveria ser feita aos religiosos da Ordem dos Pregadores. Aos padres da Companhia de Jesus, o príncipe D. Pedro pedia que se

“dobrem os operários, por alguns serem muito velhos, e se acharem sem coadjutores, que os possam substituir, e que se não estendam a maiores searas, sem deixarem outros sub-rogados, que possam conservar as conversões feitas, por cuja falta tem perdido muitas Igrejas, e se intrometeram nelas os missionários da Propaganda, como eles confessam, pois os frutos das missões, não consistem em serem mais extensas, mas em permanecer o fruto delas”.⁸⁸

O príncipe D. Pedro pedia que ao Prelado dos capuchinhos fosse solicitado que os religiosos que fossem enviados às missões fossem “os de maior zelo, e espírito, porque não mostram muito os que dizem que nelas se ocupam”; aos Eremitas de Santo Agostinho deveria ser requerido o envio de coadjutores às paróquias pois “não é suficiente só o pároco a vista do numeroso dos fregueses, e do extensivo delas”; por fim, dos Clérigos Regulares deveria ser

⁸⁶ “*Carta do Rei de Portugal para o presidente e ministros da Junta das Missões do Estado da Índia*”. Lisboa, 22 de Março de 1687. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 8, bandas 81-82 / fotos 4-1.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

cobrado “que se empreguem nas missões, por ser pouco o fruto, que mostram haverem feito nelas”.⁸⁹

Como vimos no início desse capítulo, já em março do ano seguinte, o príncipe regente incumbiu o governador D. Rodrigo da Costa de escrever aos prelados das Ordens instaladas no Estado português da Índia, exortando-os a se dedicarem com afinco à “propagação da Lei Evangélica” e convocando-os a, todos os anos, enviar uma “Relação dos progressos, e estado de suas missões”. De posse destas, e “ouvindo para que eu melhor possa ser informado, a Junta das Missões desse Estado”, o governador deveria informar o príncipe D. Pedro dos pontos centrais e mais sensíveis presentes nesses relatos a fim de que ele pudesse tomar as providências necessárias ao “serviço de Deus, e meu”.⁹⁰

Procurando sistematizar uma espécie de prestação de contas anual por parte dos Prelados das Ordens religiosas atuantes no Estado português da Índia, D. Pedro procurava obter um quadro mais preciso de sua dedicação à atividade missionária. Com isso, poderia aumentar as chances de responder adequadamente às dificuldades surgidas, de reorientar estratégias anteriormente adotadas, de fiscalizar o compromisso dos religiosos destacados para o ofício da catequese, e de estreitar o espaço para alegações que justificassem a interferência da Santa Sé nos territórios das Índias Orientais.

Seguindo as orientações passadas pelo príncipe regente, em outubro de 1688, Luís Gonçalves Cotta, secretário de Estado da Índia e da Junta das Missões, escreveu aos Padres Provinciais dos Capuchos⁹¹, da observância de São Francisco⁹², da Companhia de Jesus⁹³ e da Ordem de Santo Agostinho⁹⁴, solicitando-lhes que todos os religiosos enviados ao trabalho

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ “Carta do rei D. Pedro II para D. Rodrigo da Costa, governador da Índia”. Lisboa, 24 de Março de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, bandas 35-36 / foto 4.

⁹¹ “Cópia da carta que Luís Gonçalves Cotta secretario de Estado da Índia e da Junta das Missões escreveu ao Padre Frey Gerônimo dos Reis Provincial dos Capuchos para dar conta dos sujeitos que mandão as missões”. Goa, 23 de outubro de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, banda 36 / foto 2.

⁹² “Cópia da carta que Luís Gonçalves Cotta secretario do Estado da Índia e da Junta das missões escreveu ao Padre Frey Ignácio do Rosário provincial da observância de S. Francisco sobre dar conta na Junta do sujeitos que mandar para elas”. Goa, 23 de outubro de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, banda 36 / foto 3.

⁹³ “Carta do Secretário de Estado [da Índia] Luís Gonçalves Cotta, para o Padre Gaspar Afonso provincia da Companhia de Jesus”. Goa, 23 de outubro de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, banda 36 / foto 5.

⁹⁴ “Carta do Secretário do Estado [da Índia] Luís Gonçalves Cotta para o Padre Simão de Gouvêa, Provincial da Ordem de St.o Agostinho”. Goa, 23 de Outubro de 1688. Goa, 23 de outubro de 1688. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9, banda 37 / foto 2.

missionário fossem identificados à Junta das Missões de Goa. As cartas em questão guardavam, todas, as mesmas diretrizes:

“O Sr. governador me ordenou como presidente da Junta das Missões que avisasse a vos Padre que quando mandasse religiosos missionários para as suas missões desse conta disso por uma carta na Junta remetendo as listas dos sujeitos com seus nomes, e idades, e pátrias, e sua suficiência, e letras e virtudes, como S. mag. tem ordenado a que em tempo do Vice rei o Conde de Alvor se fez advertência a todos os Prelados passados, e a mesma manda o dito Sr. governador fazer agora aos presentes, e vos Padre me responderá a margem desta de como fica advertido para assim o executar”.⁹⁵

Nas respostas oferecidas pelos referidos Prelados na margem das cartas a eles dirigidas pelo secretário do governo e da Junta das Missões de Goa, todos se declaravam “advertidos” para agir em conformidade com as ordens vindas de Lisboa. Em 10 de março de 1689, o príncipe regente escreveu ao presidente e ministros da Junta das Missões do Estado da Índia agradecendo o envio das cópias das respostas dadas pelos “Prelados das Religiões desse Estado em resposta das recomendações que de ordem minha lhe fizestes para que com mais fervor procurem a conversão dos gentios e edificação dos fiéis”. Antes de finalizar sua carta de agradecimento, D. Pedro pede ao presidente e ministros da Junta das Missões do Estado da Índia para prosseguirem com os cuidados requeridos a fim de “saber como procedem os Religiosos missionários em as missões, e o fruto que nelas fazem, dando-me de tudo notícia exata”.⁹⁶

⁹⁵ Cópia da carta que Luís Gonçalves Cotta secretario de Estado da Índia e da Junta das Missões escreveu ao Padre Frey Gerônimo dos Reis Provincial dos Capuchos... Op. Cit.

⁹⁶ “*Carta de D. Pedro II*”. Lisboa, 10 de Março de 1689. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 10, banda 48 / foto 4-5. Em 19 de março de 1690, o regente português solicitava aos ministros da Junta das Missões que avaliassem os relatórios enviados das missões e emitissem um parecer sobre cada um deles, deixando registrado seu juízo sobre as notícias remetidas pelos Prelados. D. Pedro II parecia temer que os informes por eles enviados não correspondessem ao real envolvimento das Ordens religiosas com o trabalho missionário. Em janeiro do ano seguinte, D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre informava que tal conduta não poderia ser cumprida pela Junta das Missões do Estado da Índia. Primeiramente, em função dos relatórios geralmente chegarem quando a monção já estava prestes a partir. Segundo, pois não acreditava que se poderia emitir um juízo sobre algo que não se havia sido devidamente averiguado. Em sua visão, em função da distância das missões, era preciso confiar no que os religiosos informavam em seus relatórios haja vista se tratarem de pessoas dignas de crédito. Cf., respectivamente: “*Carta do rei de Portugal, D. Pedro II, para os ministros da Junta das Missões*”. Lisboa, 19 de Março de 1690. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 12, banda 43 / foto 2 e “*Carta dos Governadores da Índia D. Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre e Padre Luís Gonçalves Cota em resposta à carta acima*”. Goa, 23 de Janeiro de 1691. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 12, bandas 43-50 / fotos 3-2.

Desde cedo, os responsáveis por convocar a Junta das Missões do Estado da Índia pareciam ter discernimento acerca da centralidade do papel que a ela havia sido projetado pelo príncipe regente junto às questões religiosas e missionárias daqueles territórios, bem como aos conflitos a elas vinculados. Poucos meses depois da carta régia que determinava sua instituição, o vice-rei D. Francisco de Távora informava, em carta de 25 de janeiro de 1682, que “ficava erigida a Junta das Missões, e por ela se dava já conta a V. A. de todos os negócios que ali pertenciam”.⁹⁷

Já no ano seguinte, o príncipe regente D. Pedro deixava a cargo da Junta das Missões do Estado da Índia a decisão acerca do que o Provincial de Santo Agostinho lhe havia requerido com “petição e papéis” encaminhados juntamente com uma carta de sua autoria. O religioso pedia para ser mantido “nas suas missões conforme as demarcações das terras que lhe destinei para o que oferece todos os religiosos que eu for servido mandar para este e quaisquer outros ministérios”. D. Pedro pedia ao vice-rei D. Francisco de Távora que as petições e papéis enviados pelo Provincial fossem considerados na Junta das Missões daquele Estado e que nela fosse decidido o que se mostrasse como mais conveniente “ao serviço de Deus e meu”.⁹⁸

Ao que nos parece, consolidou-se sem demora um circuito de comunicação entre Lisboa e Goa acerca de assuntos e pendências relacionadas à religião e à política de catequização dos povos que tinha a Junta das Missões do reino e a Junta das Missões do Estado da Índia como seus núcleos centrais de apreciação e de despacho. Assim, o vice-rei Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque fez uma “lista geral” das respostas por ele dadas, na monção de janeiro de 1698, “às cartas de S. mag. pela Secretaria do Conselho Ultramarino, Secretaria de Estado, Junta das Missões, e das cartas do Governo”. A terceira parte deste documento compilava justamente as “Listas das respostas escritas de S. mag. vindas pela Junta das Missões do Reino”.⁹⁹

Em uma das cartas enviadas a Goa por D. Pedro II nessa ocasião, o monarca comunicava ao vice-rei que havia solicitado a apreciação da Junta das Missões do reino sobre o disposto em duas cartas do bispo de Macau datadas de 20 de dezembro de 1693 e de 8 de

⁹⁷ “*Sobre o que escreveu o Vice-rei Francisco de Távora, acerca da criação da Junta das Missões naquele Estado*”. Lisboa, 04 de novembro de 1682. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.58, doc.16.

⁹⁸ “*Carta do príncipe regente para o vice-rei da Índia*”. Lisboa, 23 de Março de 1683. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 3, banda 24 / foto 3.

⁹⁹ Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, Coleção Pombalina, códice 439 – “Lista das cartas de S. mag. que Deus guarde escritas na monção do ano de 697. Respondidas em Janeiro de 1698”.

dezembro de 1694 sobre a falta “de Dignidades na Sé da dita Cidade assim para o culto divino como para poder fazer os Pontificais da Igreja”. Segundo o bispo, eram necessários ao menos o provimento de três dignidades conforme o disposto na bula de criação do dito bispado. O parecer da Junta das Missões do reino confirmou a obrigação que D. Pedro II tinha no provimento destes sacerdotes “procurando de o fazer em pessoas que sendo capazes, as pudessem servir com menos emolumentos do que ordinariamente podiam pretender”, tendo ainda recomendado que os Padres João Pinto e Pedro Pinto, naturais e moradores de Macau, ocupassem os lugares de duas das três referidas dignidades ausentes na Sé daquela cidade.¹⁰⁰ D. Pedro II pedia que o vice-rei provesse os clérigos sugeridos caso os considerasse aptos para o ofício escolhendo, nesse caso, o terceiro a ser nomeado. Caso o provimento dos dois primeiros não fosse conveniente, o vice-rei deveria escolher com brevidade os três que ocupariam as dignidades vagas, “participando ao Bispo desta minha ordem para que logo admita os que por vos em meu nome forem providos”.¹⁰¹ Em sua resposta, o vice-rei comunicava estar aguardando os barcos que viriam de Macau “para melhor informado nomear os sujeitos nas Dignidades que V. Mag. manda”.¹⁰²

Entre as cartas que seguiram de Lisboa para Goa na mesma monção, D. Pedro II comunicava ao vice-rei acerca das informações a ele fornecidas pelo Arcebispo Primaz do Estado da Índia sobre o “estado em que se acham as missões desse Oriente”. Manifestando estar satisfeito com o panorama recebido, o monarca pediu a atenção de Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque especialmente à missão do Ceilão, cuja configuração apresentava-se como largamente promissora para a instalação da fé cristã: o rei de Candea parecia permitir “a pública pregação do evangelho” pelo Pe. Joseph Vaz, se mostrando ainda “mui inclinado aos portugueses” em contraposição à “dissimulação” com que “esse estado se tem havido com os holandeses”.¹⁰³ Acrescentando, contudo, que o bispo de Cochim pretendia governar aquela missão em função da referida Ilha pertencer a sua diocese, D. Pedro II não escondia sua predileção para que o referido arcebispo continuasse à frente de sua gestão e das conversações que a envolviam. Pontuando que ela era muito importante “para ambos os fins espiritual e temporal”, o rei observava que “a experiência tem qualificado mais no Arcebispo

¹⁰⁰ “Sobre o que escreveu o Bispo de Macau em ordem a falta que tinha de Dignidades na Sé da dita cidade”. Lisboa, 21 de março de 1697. Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, Coleção Pombalina, códice 439, Op. Cit., fl.234

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem, fl.235. A resposta do vice-rei data de 2 de janeiro de 1698.

¹⁰³ “Sobre as notícias que deo a S. Mag. o Arcebispo Primaz do Estado em que se acham as missões do Oriente”. Lisboa, 20 de março de 1697. Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, Coleção Pombalina, códice 439, Op. Cit., fl.236.

que no Bispo” a “prudência, cautela e arte” necessárias na sua condução. Nessa direção, o rei pedia que se escrevesse uma carta ao bispo de Cochim a fim de que ele “consinta que o Arcebispo que começou a dirigir aquela missão a prosiga”, e outra ao arcebispo recomendando que ele “a continue procurando aumentar a confiança e boa inclinação de El Rey de Candea”.¹⁰⁴

Como sabemos, entre os anos de 1638 e 1640 os portugueses perderam quatro importantes portos que sustentavam seu comércio no Ceilão para os holandeses: primeiro Baticale e Trincomale e, pouco depois, Negombo e Gale. Tais insucessos permitiram que os holandeses, ao longo dos anos seguintes, fossem progressivamente consolidando sua presença na ilha. Nesse quadro, a “prudência, cautela e arte” identificadas mais nitidamente na pessoa do arcebispo mostravam-se como atributos indispensáveis para que Portugal conseguisse sedimentar uma ponte mais larga de relações e acordos com o reino de Candia para, a partir daí, tratar dos assuntos que envolviam a pregação da fé católica. Na resposta redigida em janeiro de 1698 a D. Pedro II, o vice-rei comunicava que havia repassado ao arcebispo as expectativas do monarca “não só particularmente mas também na Junta das Missões”, ao que o clérigo teria prometido dedicar “todo o cuidado afirmando-me ficava muito por sua conta essa missão”.¹⁰⁵

Dentre as cartas enviadas provavelmente no início de 1697 pelo vice-rei D. Pedro Antônio de Meneses Noronha de Albuquerque a Lisboa, o relato das discórdias ocorridas entre o Vigário Geral de São Domingos e o Administrador da Cristandade dos Rios de Sena merece atenção. Essa carta figura entre outras que, no final do ano anterior, “o Conde de Vila Verde Vice-rei e capitão general da Índia escreve a V. Mag. que Deus guarda pela Junta das Missões”.¹⁰⁶ A origem dos desentendimentos esteve no fato de o padre administrador Fr. Antônio da Conceição ter provido na Igreja do Rio de Sena um religioso de Santo Agostinho, disposição esta defendida como não permitida pelo vigário geral de São Domingos em virtude da missão do Rio de Sena pertencer aos religiosos de sua Ordem. Segundo consta, as queixas dos dois religiosos foram apresentadas aos ministros da Junta das Missões do Estado da Índia.

Ponderadas as razões expressadas por ambos, a Junta das Missões resolveu que “a religião de S. Domingos fosse conservada na posse em que estava”, devendo, por conseguinte,

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem, fl.237. A resposta do vice-rei data de 2 de janeiro de 1698.

¹⁰⁶ “*Lista das cartas que o conde de Vila Verde, vice-rei e capitão Geral da Índia escreveu a Sua Majestade que Deus Guarde pella Junta das Missões*”. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 5, banda 47 / foto 1.

satisfazer a obrigação de prover a região com “Religiosos idôneos em número e capacidade”.
Caso contrário,

“tomaria a Junta a seu cargo mandar os que entendesse eram precisos, e esta resolução foi fundada em o Regimento que a dita Junta tem em o qual se lhe dá jurisdição para mandar missionários às missões no caso em que as Religiões a que elas estão distribuídas não mandem os operários necessários”.¹⁰⁷

Ao que parece, as pretensões de Fr. Antônio da Conceição extrapolavam a simples busca de providências contra a suposta negligência dos religiosos de São Domingos no cuidado com as missões daquele distrito. Pedia “que se lhe largassem” os dízimos das minas de prata de Senna a fim de que ele pudesse fundar novas Igrejas e sustentar os eclesiásticos e

“que se erigisse naquelas terras um nosso Tribunal de Missões, em que mais facilmente se pudesse requerer o que pertencia àqueles Rios e castigar as pessoas que não fizessem diligência por multiplicar a Cristandade, ou pusessem impedimento aos que se quisessem fazer cristãos”.¹⁰⁸

Não deixando de observar que as minas “não eram tão certas e opulentas” como se imaginava e que não havia qualquer jurisdição para que se pudesse erigir um novo “Tribunal de Missões”, os ministros da Junta recomendaram que, quanto aos que não se mostrassem diligentes com a expansão da cristandade, o administrador deveria “dar conta na Junta das Missões para se lhe aplicarem o mais eficaz e prudente remédio”. Já contra os que abertamente se opusessem ao seu aumento, lembravam que ele poderia, então, lançar mão de sua jurisdição ordinária.¹⁰⁹

Em carta de 8 de novembro de 1697, D. Pedro II se dizia conformado com a resolução que a Junta das Missões do Estado da Índia deu para o caso.¹¹⁰ Quase dois anos depois, o

¹⁰⁷ “*Carta do vice-rei da Índia, D. Pedro António de Noronha de Albuquerque, para o rei de Portugal*. Goa, 15 de Dezembro de 1696. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 5, banda 47 / fotos 3-4.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ “*Carta do rei de Portugal para o vice-rei da Índia, conde de Vila Verde*”. Lisboa, 8 de Novembro de 1697. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 7, banda 14 / foto 4.

monarca voltou a se manifestar sobre os desentendimentos entre os dois religiosos e as pretensões do administrador da cristandade dos Rios de Sena. D. Pedro II havia recebido cartas remetidas pelos dois religiosos, e informava ao vice-rei António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho que havia solicitado o parecer da Junta das Missões do reino acerca das explicações e pleitos nelas apresentados. O administrador das cristandades de Moçambique e Rios de Sena queixava-se da falta de missionários “apontando as fundações de muitas Igrejas e Missões, que se podem fazer de novo” e pedia os dízimos da prata ou a terça parte dos quintos para elas serem destinados. Para administrar tais verbas e sua distribuição, o religioso requisitava ainda que se formasse “para este efeito uma Junta em Sena, ou Tete”.¹¹¹ Por sua vez, o Pe. Frei Henrique Travaços, Provincial da Religião de São Domingos do Estado da Índia, havia se preocupado em confirmar o trabalho “dos muitos missionários, que tem mandado para os ditos Rios, e para as Ilhas de Timor, e dos requisitos que neles concorrem, insinuando qual pode ser a causa do zelo do dito administrador”.¹¹² A partir das considerações da Junta das Missões do reino, o monarca lusitano achou por bem fazer uma série de recomendações ao vice-rei António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho. Reconheceu, primeiramente, que a fundação de novas Igrejas e missões era sempre benéfica. Porém, antes de dar prosseguimento a elas, o vice-rei deveria sempre verificar se os meios necessários para sustentar e manter as já existentes estavam suficientemente disponíveis, assim como os recursos comprometidos com as cômputas destinadas àqueles que assistiam nas Igrejas. O vice-rei deveria apurar se o Provincial de São Domingos tem enviado para as missões o número adequado de missionários. Em caso afirmativo, deveria escrever-lhe recomendando que continuasse procedendo com tal zelo; em caso negativo, deveria adverti-lo para que cumprisse com suas obrigações. Por fim,

“[...] sobre os dízimos, ou terça parte dos quintos se deve observar a prática e estilo desse Estado da Índia, e que nunca pode convir que em todo ele haja outra Junta das Missões mais que na cidade de Goa, que é a Metrópole de todo o Oriente.”¹¹³

D. Pedro II ordenava, por fim, que na carta endereçada ao administrador das cristandades de Moçambique e Rios de Sena o vice-rei deixasse claro que todas as informações necessárias para que o avanço das missões se verificassem naquelas conquistas fossem

¹¹¹ “*Lista das cartas de S. Magestade do anno de 699 respondidas em 1700*”, carta n.4. Biblioteca da Ajuda, miscelâneas manuscritas, cód.51 – VII – 25, fl.240.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

cuidadosamente enviadas para a Junta das Missões do Estado da Índia a fim de que lá fossem conferidas e, posteriormente, endereçados a Lisboa “os fundamentos do que parecer na Junta”.¹¹⁴ Dentre as informações que deveriam ser enviadas à Junta, o monarca destacava:

“[...] as rendas que tem os Conventos de São Domingos, e os da Companhia, e os religiosos que assistem neles, as missões em que se ocupam, como foram antes, e como se acham agora, em que distâncias se acham, e quais são as terras dos Potentados, em que se podem fundar de novo, como são recebidos nelas, ou como o podem ser [...]”.¹¹⁵

Através das ponderações feitas pela Junta das Missões do Estado da Índia e por D. Pedro II sobre este caso, bem como das decisões do monarca no tocante às atribuições por ele designadas àquela, vemos que a referida Junta das Missões deveria concentrar a gestão das questões referentes à política de expansão da cristandade e de seu financiamento, tendo, neste momento, sua jurisdição confirmada sobre toda a extensão do Estado português da Índia, incluindo assim as conquistas da costa oriental da África, e alcançando até o outro extremo do Império, a Oriente, com as Ilhas Molucas e os territórios reconhecidos como pertencentes à diocese de Funay.

Tal centralidade na organização das missões e na administração dos aldeamentos missionários foi igualmente atribuída à Junta das Missões de Pernambuco. Diante da notícia de que as aldeias Estiva, Catú e Cunhaú, da capitania do Rio Grande, se achavam sem missionários, “e por esta razão serviam de grande prejuízo ao serviço de Deus, pois os índios delas nem ouviam missa, nem recebiam a doutrina cristã, mas antes usavam de vários ritos gentílicos, que serviam de escândalos aos mais índios das outras aldeias”, os ministros da Junta das Missões de Pernambuco discutiram sobre a possibilidade de extinguir as três aldeias e repartir seus indígenas entre “aldeias onde hajam missionários”.¹¹⁶ Decidiu-se, ao fim, que os indígenas das aldeias Estiva e Catú deveriam ser alocados na aldeia do Cunhaú. A resolução, contudo, apenas passaria a ter efeito após o bispo de Pernambuco mandar conferir o

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem. Em sua resposta ao monarca em 27 de dezembro de 1699, Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho recomendava que “No que toca aos dízimos e aos quintos da prata, quando os haja me pareceu não deve V. Mag.e demitir de si porquanto com eles se pagam as ordinárias a estes religiosos [...]”. Cf. “*Lista das cartas de S. Magestade do anno de 699 respondidas em 1700*”, carta n.4. Biblioteca da Ajuda, miscelâneas manuscritas, cód.51 – VII – 25, fl.241.

¹¹⁶ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 32, fl.36v.

missionário que assistia na dita aldeia do Cunhaú “para se lhe dar sacerdote suficiente para esta missão”.¹¹⁷

Pouco depois, em janeiro de 1714, os ministros da Junta das Missões de Pernambuco receberam a notícia de que o administrador da aldeia do Cunhaú era o capitão-mor Afonso de Albuquerque Maranhão. Decidindo que era preciso averiguar as razões que sustentavam tal configuração¹¹⁸, o governador de Pernambuco, já na reunião seguinte, propôs que fosse ponderado o teor de uma carta do capitão-mor do Rio Grande na qual este se manifestava contrário à junção dos indígenas em uma única aldeia. Dentre as razões apresentadas, o capitão-mor do Rio Grande argumentava “que eles estavam ali há muitos anos, estavam em campanha e que era preciso primeiro fazer lavoura nas terras do Cunhaú”.¹¹⁹ Ignorando tais argumentos, a Junta ratificou sua decisão, determinando “que fossem os índios logo a fazer a sua seara na aldeia e terras do Cunhaú, por ser agora o tempo de plantar”.¹²⁰

Na reunião de 21 de abril de 1714, foi lida uma carta do capitão Afonso de Albuquerque Maranhão na qual ele declarava que “na dita aldeia não tinha jurisdição, nem domínio algum nos índios dela mais, que o de serem colonos, há muitos anos do seu Engenho por assistirem nas terras dele”. Confirmando que a jurisdição da dita aldeia do Cunhaú cabia ao capitão-mor do Rio Grande, os ministros da Junta das Missões de Pernambuco julgaram necessário escrever-lhe a fim de saber se quando alguém “se valia” dos índios da dita aldeia “era só por ordem sua”. Na carta que seria endereçada ao capitão-mor do Rio Grande os ministros pediam que esta condição fosse comunicada aos indígenas da aldeia do Cunhaú, e observavam, por fim, que no caso “que se quiserem valer deles”, esta tratativa deveria contar necessariamente com “ordem sua” e “consentimento do missionário”, observando o disposto na reunião da Junta de 3 de abril de 1713, ou seja, oitenta réis mais alimentação mediante a apresentação de caução ou fiador antes de se efetivar o aluguel dos indígenas.¹²¹ A ênfase na necessidade do “consentimento do missionário” para que se pudesse recorrer ao braço de trabalho dos indígenas da aldeia, e a lembrança dos termos que permitiriam tal acesso, muito provavelmente tenha sido o recurso utilizado pela Junta das Missões na expectativa de cercar a utilização indiscriminada da mão-de-obra dos indígenas alocados no aldeamento do Cunhaú conforme se infere da observação feita por Afonso de Albuquerque Maranhão. Em sua carta,

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 37, fl.47

¹¹⁹ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 38, fl.49.

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 40, fl.52v.

o capitão deixou explícito seu entendimento de que possuía alguma jurisdição sobre os referidos indígenas, tendo em vista eles ocuparem terras de seu engenho.

A concessão de uma légua de terra aos indígenas da aldeia do Ararobá “para os seus viveres” foi outro assunto discutido e aprovado de maneira unânime entre os ministros da Junta na reunião de 21 de janeiro de 1714. A petição que reivindicava tal entrega fora feita pelos “missionários da aldeia do Ararobá por parte dos índios dela, e se amparava num alvará régio que facultava aos indígenas habitantes de aldeias com mais de cem casais requererem esta concessão.¹²² Da mesma forma, a necessidade de zelar para que os “tapuias” não seguissem “alguns ritos, de que usam, porque se lembram mais deles, do que do batismo” foi feita aos preposítos das Ordens religiosas presentes na reunião de 8 de julho de 1713. Tal recomendação teve como motivação uma ordem régia que versava sobre o assunto apresentada na reunião na condição de uma advertência que deveria ser transmitida aos religiosos. Sem maior detalhamento ou explicações atreladas, estes teriam simplesmente respondido “que era dificultosa a dita ordem”.¹²³

A procura por impulsionar o trabalho missionário entre os povos nativos – principalmente através de um maior compromisso das Ordens religiosas em fornecer o número necessário de missionários e da criação de novos aldeamentos – , bem como o cuidado em gerir o cotidiano destes espaços dentro de uma lógica que, em primeiro lugar, zelasse pela prevalência de uma dinâmica que favorecesse, dentro das práticas reconhecidas na época, a expansão da cristandade, foram diretrizes que não só motivaram a criação das Juntas de Missões mas também se fizeram presentes, em maior ou menor escala, em suas reuniões. Se uma certa uniformidade entre as diferentes Juntas de Missões ultramarinas pode ser reconhecida nesses aspectos centrais que se constituíram como os pilares da política de expansão da cristandade da Coroa portuguesa – preocupações estas, aliás, que motivaram D. Pedro II a instituí-las – , o real significado e impacto de suas atuações só podem ser compreendidos à luz das particularidades nas quais se viram enredadas enquanto instituições que integraram o corpo político-administrativo local. Tal inserção foi o que, de fato, as tornou genuinamente únicas. Tais nuances é o que buscaremos compreender a seguir.

¹²² “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 37, fl.47v-48.

¹²³ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 33, fl.40v.

MOLDURAS LOCAIS E DINÂMICAS COLONIAIS

NO CASO DAS JUNTAS DE MISSÕES instituídas na América portuguesa, devemos notar, antes de tudo, que as deliberações em torno das práticas e dos mecanismos que garantiam o controle dos indígenas e o acesso à sua mão-de-obra parecem ter se configurado como o fio condutor de um conjunto substancial de questões que passaram a fazer parte do cotidiano de discussões e encaminhamentos destes organismos. Um olhar pausado sobre a Junta das Missões de Pernambuco e sobre as Juntas de Missões que funcionaram no Maranhão e no Pará nos demonstram que, paulatinamente, estas instituições se tornaram a instância na qual uma ampla gama de matérias relacionadas aos indígenas habitantes destas regiões eram decididas. Promoção de guerras, legalidade do cativo e destino dos aprisionados, autorização para a prática dos descimentos e resgates, pagamento pela jornada de trabalho dos indígenas. Como veremos, as dinâmicas políticas e econômicas das regiões nas quais elas foram instituídas serão responsáveis pela prevalência de algumas matérias, em detrimento de outras, em seu cotidiano. Estas Juntas de Missões, por conseguinte, progressivamente assumirão um espaço de gestão de conflitos relacionados aos povos indígenas os quais, direta ou indiretamente, se manifestavam como entraves aos interesses coloniais portugueses ou potenciais destabilizadores da ordem social vigente nos espaços nos quais foram criadas.

A atenção em fazer com que as regras que garantiam a licitude da utilização da mão-de-obra dos indígenas que viviam nos aldeamentos fossem observadas aparece registrada nos assentos de algumas reuniões da Junta das Missões de Pernambuco. Na reunião de 23 de setembro de 1713, ocasião em que o governador Félix José Machado comunicou aos demais presentes que havia recebido uma carta do capitão-mor do Ceará, Francisco Duarte de Vasconcelos, informando sobre o que ele entendia ser um levante generalizado unindo os “índios aldeados” com o “tapuia brabo” daquela capitania, foram prontamente votadas algumas medidas que visavam conter a rebelião em causa buscando-se, também, suas possíveis razões. Os holofotes, logo, pairaram sobre as violências e abusos cometidos pelo dito capitão-mor. Não eram raras as queixas feitas pelos moradores do Ceará contra Francisco Duarte de Vasconcelos e as “notícias de mau trato que [ele] dava aos índios”. Ademais, informavam que o capitão-mor lançava mão dos indígenas “mandando-os com o seu poder para quanto se lhe oferecia”. Reforçando que a jurisdição de Francisco Duarte de Vasconcelos sobre os indígenas não deveria exceder “o que fosse do Real serviço”, ficando os mesmos sob o governo dos missionários em todos os outros aspectos, os participantes da reunião

lembravam que “se o dito capitão-mor quisesse servir-se de alguns fizesse primeiro depósito do seu estipêndio na mão do seu missionário”.¹²⁴

Na mesma reunião – e nutrindo expectativas de que a sublevação seria em breve estrangulada – decidiu-se de maneira uniforme que alguma medida punitiva deveria ser tomada caso ficasse exposto que as razões que tinham motivado a rebelião dos indígenas do Ceará fossem os abusos e violações cometidos por outros indivíduos, que os faziam viver sempre “oprimidos, e maltratados”. Decidiu-se, diante desse possível cenário, ser necessário reforçar aos moradores do Ceará bem como ao capitão-mor para “que paguem o meio tostão por dia a cada índio que for a trabalho, conforme as ordens de Sua Magestade”. A fim de garantir a “segurança deste estipêndio”, os interessados eram obrigados a observar as deliberações tomadas na reunião da Junta de 3 de abril passado que os obrigava a fazer “primeiro caução do dito estipêndio na mão do missionário”.¹²⁵ Na reunião ocorrida na data em questão, a Junta das Missões de Pernambuco votou que deveria transcorrer “por conta dos missionários o ajuste, que há de ser a oitenta réis por dia, e de comer; dando primeiro, a pessoa que os alugar, um fiador, ou caução, e uma coisa ou outra se há de dar, ao capitão-mor, juiz ordinário ou missionário”.¹²⁶

Pouco depois, mas ainda no contexto deste chamado levante geral dos indígenas do Ceará, os ministros da Junta das Missões de Pernambuco votaram que 50 homens de guerra deveriam seguir com urgência para lá a fim de acudir a dita capitania. Tais homens, conforme frisaram, deveriam ser índios do Terço do Sebastião Pinheiro Camarão, governador dos índios, “por serem mais hábeis que os Henriques para a guerra, que se premeditava, e porque poderiam escusá-la, conciliando os ânimos dos levantados, por serem uns e outros sujeitos ao governador Dom Sebastião Pinheiro Camarão”.¹²⁷ Aos indígenas destacados para a missão de apaziguamento no Ceará, a Junta lembrava que deveriam ser pagos, em mantimentos, “os meios soldos” já previstos, os quais seriam entregues ao cabo que os regeria durante a viagem.¹²⁸

¹²⁴ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 34, fl.42v-43. Para este levante de “índios aldeados” com o “tapuia brabo” ocorrido em 1713 na capitania do Ceará ver Ágatha Francesconi Gatti. “Dinâmicas missionárias e empresa colonial: notas sobre a atuação da Junta das Missões de Pernambuco”. *Patrimônio e Memória*, Assis, São Paulo, v.17, n.1, p.473-507, jan/jun.2021.

¹²⁵ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 34, fl.43.

¹²⁶ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 32, f.37v-38.

¹²⁷ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 35, f.44v.

¹²⁸ *Ibidem*. Vale observar que em duas reuniões da Junta das Missões de Pernambuco ocorridas respectivamente em fevereiro e novembro de 1714, seus participantes discutiram as notícias vindas do Ceará acerca da grande quantidade de índias que habitavam nas casas dos moradores daquela capitania e das “gravíssimas ofensas a Deus que com elas se faziam”, sendo tratadas “como a escravas, sendo libertas”. Tais violências poderiam ter

Conforme nos indica o assento da reunião da Junta das Missões de Pernambuco de 8 de julho de 1713, boa parte da reunião foi ocupada com uma série de informações que, uma a uma, os preladados das Ordens religiosas presentes na capitania passaram a declarar a pedido do monarca lusitano. D. João V queria saber “que provisões tinham as Religiões sobre as missões, e a que aldeias é cada uma delas obrigada a dar missionários”. Mas não apenas. A “ordem de Sua Magestade que Deus Guarde que se acha nesta secretaria” requeria ainda que “os Prelados das Religiões, assistentes na dita junta” declarassem “que ordem houve para fundarem conventos em Pernambuco, o título das suas fundações, as rendas que tinha cada um deles”, bem como “a origem das ordinárias”.¹²⁹

As questões que despertavam a preocupação de D. João V e sobre as quais o monarca pretendia obter informações precisas revelam, a um só tempo, três aspectos centrais da dinâmica que amparava a política de catequização dos povos conduzida por Portugal em seus territórios ultramarinos. Angelo Carrara abre as discussões propostas em seu livro *Receitas e Despesas da Real Fazenda no Brasil, século XVII* afirmando que a fiscalidade, por ser um dos elementos mais importantes, “se não o mais importante nas relações entre uma metrópole e suas colônias”, era um elemento inquestionavelmente presente no processo e esforço de conquista que um Estado fazia de um território que lhe era alheio. Daí a razão de, no final do dia, os administradores da Real Fazenda se perguntarem “quanto custou, seja ganhar ou simplesmente manter o que se havia conquistado?”¹³⁰ A atividade missionária, logicamente, não estava alheia a esse balancete que poderia ser simplificado, tendo em vista as preocupações aqui em questão, no resultado de uma equação que pesava se os benefícios

amplificado o descontentamento dos indígenas e incentivado o levante em questão. Após ter decidido, em fevereiro de 1714, que todas as índias deveriam ser retiradas tanto da casa dos homens solteiros como da dos casados, o assunto voltou à tona em novembro daquele ano com as dificuldades relatadas por Plácido de Azevedo Falcão, capitão-mor interino do Ceará, para dar andamento ao assento que a Junta havia dado à matéria. O capitão informava ter tido conhecimento de que era comum as índias serem entregues aos moradores pelos próprios índios, e que o próprio ajudante de tenente D. Felipe Pinheiro Camarão, após sua chegada na capitania com a expectativa de “dominar as aldeias delas”, havia decidido devolver algumas destas índias aos moradores “com quem antes viviam ilicitamente”, levando algumas delas consigo para a Campanha “por mais formosas”. A Junta reiterou sua decisão anterior, reforçando que todas as índias nessa condição deveriam retornar às suas aldeias, e que “sem ordem do capitão-mor daquela capitania, e intervenção dos missionários” as índias não poderiam ir servir na casa dos moradores, acrescentando “que queixando-se os missionários ao capitão-mor de que algumas pessoas tiram as índias, sem consentimento seu, e ainda os mesmos índios, o capitão-mor mande prender por tempo de dois meses aos que incorrerem nesta desobediência”. O governador de Pernambuco, porém, não concordou com a pena de dois meses de prisão nos casos em que se verificasse que as índias estavam morando numa determinada casa “por sua conta”. A preocupação que pairava na Junta, para além dos abusos cometidos pelos moradores nestas situações “em ofensa de Deus”, era que tais violências prejudicassem a “quietação pública” da capitania em função das repetidas queixas feitas pelos índios contra tais violências. Cf. *Livro dos assentos da Junta das Missões...*, Op. Cit., Termos 38 e 43, fl.49 e fl.60-60v.

¹²⁹ *Livro dos assentos da Junta das Missões...*, Op. Cit., Termo 33, fl.39.

¹³⁰ Angelo Alves Carrara. *Receitas e despesas da Real Fazenda no Brasil, século XVII*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009, p.5.

alcançados pela presença e atuação das Ordens religiosas eram, se não superiores, pelo menos visivelmente proporcionais aos gastos com elas realizados.

Quando pensamos no custo do empreendimento missionário, estamos nos referindo ao financiamento do conjunto de pessoas e estruturas envolvidas, que se estendia desde o custeio da viagem dos religiosos até seus destinos e seu sustento nas conquistas portuguesas, passando pela manutenção dos conventos e colégios das Ordens religiosas bem como dos aldeamentos criados. Dentro da dinâmica da colonização portuguesa, um balancete positivo seria atestado pelo comprometimento dos missionários com a política de catequização dos nativos, que se materializava especialmente com a criação dos aldeamentos missionários, ou seja, de núcleos habitacionais que enquadravam os indígenas em uma lógica cultural e social completamente alheias às suas mas vista como facilitadora do aprendizado cristão. Nessa dinâmica de sujeição, as almas supostamente salvas a partir do conhecimento da fé cristã, eram vistas como os principais frutos responsáveis pelo balancete positivo da equação acima proposta. Simbolizavam, assim, a concretização da missão cristã assumida pelos monarcas portugueses. Mas não apenas. Essa população, sobre a qual, nestas condições, se mantinha um certo controle, poderia ser integrada – e essencialmente aproveitada – nas dinâmicas políticas e econômicas das regiões nas quais se achavam inseridas.

Todos estes aspectos do empreendimento missionário que envolviam os custos constantemente realizados e os frutos dele advindos estão, ao fim e ao cabo, contemplados na ordem que D. João V passou à Junta das Missões de Pernambuco discutida na reunião de julho de 1713. Com essa responsabilidade, a instituição assumia o papel de intermediária num esforço de averiguação realizado pelo monarca no intuito de conhecer as condições que sustentavam a presença daquelas Ordens religiosas no Bispado de Pernambuco e o seu verdadeiro envolvimento com o projeto de catequização dos indígenas. O conjunto das informações requeridas pelo monarca desnuda ainda um terceiro aspecto vinculado às preocupações que haviam pautado a política missionária da Coroa portuguesa nos últimos anos. Cremos que, ao solicitar que os prelados das Ordens religiosas expusessem “que ordem houve para fundarem conventos em Pernambuco” e “o título de suas fundações”, D. João V estava buscando certificar-se de que todas elas possuíam licenças dos monarcas seus antecessores para terem ali se instalado, devendo reconhecer, portanto, a soberania da Coroa portuguesa na política de implantação da fé e catequização dos povos em seus territórios ultramarinos. Tais institutos tinham a obrigação, assim, de seguir estritamente as diretrizes provenientes de Lisboa.

As informações fornecidas pelos prelados das Ordens religiosas presentes na referida reunião da Junta das Missões de Pernambuco podem ser condensadas no seguinte quadro:

	licença para fundação	rendas e ordinárias	aldeamentos missionários
Convento de Nossa Senhora do Carmo de Olinda	não apresentou a licença concedida para sua fundação ^I	rendas: mendicantes Fazenda Real: 45 mil réis subsídios: oito pipas de vinho	duas “missões”: Ciry e Camarão ^{II}
Convento de Nossa Senhora do Desterro de Religiosos Carmelitas	fundado há 27 anos com licença do príncipe regente D. Pedro	rendas: sem rendas próprias Fazenda Real: 90 mil réis subsídios: pipas de vinho “necessários para a sacristia”	de onze “missões” que administravam (sete no Bispado de Pernambuco e quatro no Arcebispado da Bahia) mantinham atualmente apenas uma ^{III}
Colégio da Companhia de Jesus da cidade de Olinda	fundado em 1 de janeiro de 1576 “pelo senhor rei D. Sebastião”	rendas: “algum gado e lavouras de mandioca em terras próprias” / Fazenda Real: 400 mil réis ^{IV}	três “aldeias missionárias”: Serra de Guapaba, Goajerú e Guarairas; e uma casa ^V
Convento de São Bento da cidade de Olinda	a licença para sua fundação teria sido concedida em 1592 ^{VI}	rendas: algumas capelas ^{VII} Fazenda Real: 90 mil réis, metade em dinheiro e metade em açúcar	declara que a Ordem “tem missões”, porém especifica apenas “uma de índios de Jacoca, que passou ao Mosteiro da Paraíba”
Convento de São Francisco da cidade de Olinda	não apresentou “alvará, provisão, ou licença alguma da sua fundação, e disse se buscaria”	rendas: sem rendas próprias Fazenda Real: 90 mil réis	três “aldeias missionárias”: Alagoa do Sul de caboclos, Una de caboclos e Cariris de tapuias ^{VIII}
Convento de Nossa Senhora do Carmo da Reforma do Recife	licença do príncipe D. Pedro (“consentimento para que se continuasse o Convento por alvará de 24 de março de 687”)	vivem de esmolas / sem cõngruas ou ordinárias da Fazenda Real	“aldeias de missão”: Mamangoapes, Bahia da Traição e dois missionários da aldeia da Preguiça
Convento da Congregação de São Felipe Neri	Fundado há 32 anos pelo Padre João Duarte do Sacramento, bispo eleito do Bispado	rendas: “esmolas das missas, e rendimentos de algumas moradas de casas”	quatro “missões de índios”: Ararobá, Limoeiro, Ipojuca, Aratagohy
Hospício de Nossa Senhora da Penha de França	Declara-se apenas que “fez Sua Magestade mercê de que assistissem nele os religiosos barbadinhos italianos”	Não possui rendas / sem cõngruas ou ordinárias da Fazenda Real	não “se acham aqui com obrigação de missão alguma, e só de as irem fazer a Angola e São Tomé”

NOTAS:

- I.** Declara-se na dita reunião que todos os Conventos da Ordem fundados no Estado do Brasil foram instituídos “por mandado dos senhores reis de Portugal, de que pela invasão do Holandês, não há cabal individuação”. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 33, fl.39.
- II.** O Prelado do Convento informou que a Ordem detinha a administração destes dois aldeamentos missionários “há mais de quarenta anos”.
- III.** O Prelado declarou na reunião que, em 1711, D. João V havia ordenado que dez, dos onze aldeamentos missionários por eles administrados, fossem entregues aos “padres barbônios”. Com relação aos aldeamentos do bispado de Pernambuco, o religioso informou que se tratavam das “missões” de Irapuá, Cavallo, Aracapá, Avarze, Acará, São Pedro e Pambú.
- IV.** O Prelado acrescentou que em 1579 o Cardeal Dom Henrique confirmou esta doação anual convertendo-a para 800 arrobas de açúcar branco e 100 arrobas de açúcar “de fino” que, naquela época, custando cada um respectivamente 460 réis e 320 réis a arroba, totalizavam o valor da concessão anual. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 33, fl.39v.
- V.** O assento da reunião informa ainda que embora o Prelado tenha declarado que para cada uma destas “aldeias” havia se instituído a concessão de 10 mil réis “para vinho, e hóstias”, nenhum alvará ou provisão que comprovasse tal doação havia sido apresentado.
- VI.** Conforme o assento da reunião, o Prelado do Convento prosseguiu informando que sua fundação teria sido “contratada” por Jorge de Albuquerque Coelho, governador da capitania de Pernambuco, diretamente com o Padre Geral da Ordem em Portugal, Frei Gonçalo de Moraes. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 33, fl.39v.
- VII.** São discriminadas uma Capela na Freguesia da Luz com dois religiosos com o encargo exclusivo de “dizer missa, e confessar, e pregar ao muito povo que acode a dita capela”; uma capela “com duas moradas de casas no Recife”; outra Capela de Nossa Senhora do Monte; além de “mais quatro capelas em quatro fazendas em que assistem quatro religiosos, dizendo missa, e confessando aos fiéis, sem que com elas se faça despesa alguma da Fazenda Real; o mais de que se sustentam é de esmolas dos fiéis de Deus”. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 33, fl.40;
- VIII.** O Guardião do Convento declarou que cada aldeamento tinha 30 mil réis de ordinária.

Os frutos religiosos e econômicos que advinham, aos olhos da Coroa portuguesa, do bom andamento da atividade missionária e da contínua dedicação por parte das Ordens religiosas para que fossem formados novos aldeamentos missionários encontram-se, ainda uma vez, reforçados em termos primorosos em outro conjunto de documentos. Em 1728, o governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, enviou a Lisboa um “Mapa das Religiões que há nestas Capitanias de Pernambuco e Paraíba [...]”.¹³¹ O quadro discriminava quantos “Conventos que tem” cada uma das oito Ordens religiosas instaladas no bispado de Pernambuco, “as Côngruas que comem por várias provisões Reais”, bem como o número de “Aldeias que administram”, as quais, no total, somavam dezessete.¹³² A preocupação do governador era, porém, com as “18 aldeias administradas por clérigos” e com outras 6 “que ao presente não tem missionários” as quais, juntas, totalizavam 24 “aldeias” que estavam sem o cuidado espiritual de missionários. Na última linha de seu “Mapa”, apresentava sua perspectiva acerca de quantos novos religiosos cada uma das Ordens ali presentes poderia fornecer para que as 24 “aldeias” anteriormente mencionadas passassem a contar com o suporte de missionários.¹³³

Pouco depois, a preocupação de Duarte Sodré Pereira com o “miserável estado em que se acham as missões dos Índios desta capitania” fez com que ele redigisse, em 5 de setembro de 1730, uma nova representação a D. João V em busca do “remédio” adequado para sanar tais males. Nesse papel, Duarte Sodré Pereira argumentava essencialmente que a falta de missionários deveria ser remediada defendendo que os seis aldeamentos que estavam sem religiosos, bem como os dezoito que se achavam administrados por clérigos, fossem substituídos por missionários das “Religiões a que V. Mag. tem feito largas mercês de

¹³¹ “Mapa das Religiões, que há nestas Capitanias de Pernambuco e Paraíba: conventos que nelas tem, côngruas que comem da Fazenda Real; Aldeias que administram de presente; quantas podem administrar; quantas estão administradas por sacerdotes do Hábito de São Pedro; e quantas não tem ao presente Missionário; e fazem entre todas quarenta e uma”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens 1504-1834, Consultas da Junta das Missões.

¹³² A reunião dos dados contidos no “Mapa das Religiões” nos coloca diante do seguinte quadro: Companhia de Jesus: quatro Conventos incluindo o “Colégio novo do Ceará”, 800 arrobas de açúcar para “o Colégio de Olinda” e 32 mil réis em dinheiro, três “aldeias”; Congregação de São Felipe Neri: um Convento, “500 arrobas de açúcar que importaram o ano de 1727 a dinheiro 824 mil réis”, quatro “aldeias”; Ordem de São Bento: dois Conventos, 90 mil réis em dinheiro, duas “aldeias”; Religiosos do Carmo da Reforma: três Conventos, 595 mil réis em dinheiro, três “aldeias”; Religiosos do Carmo da Observância: um Convento e um Hospício, 45 mil réis em dinheiro mais 30 mil réis “ao missionário da Aldeia do Camaram”, duas “aldeias”; Carmelitas Descalços: um Convento, 90 mil réis em dinheiro, nenhuma “aldeia” sob sua administração; Ordem dos Franciscanos: oito Conventos, 550 mil réis em dinheiro “repartidos por seis Conventos e duas Aldeias”, duas “aldeias”; Capuchinhos italianos: um Convento, sem côngrua, uma “aldeia”.

¹³³ Segundo o governador Duarte Sodré Pereira, os padres da Companhia de Jesus poderiam fornecer mais quatro missionários; a Congregação de São Felipe Neri, a Ordem de São Bento e os Religiosos do Carmo da Reforma mais dois cada uma delas; os Religiosos do Carmo da Observância e os Capuchinhos italianos mais um missionário cada; os Carmelitas Descalços mais três; e os Franciscanos mais nove missionários.

côngruas”, alegando que seus Prelados escolheriam os mais aptos para o ministério “e os removerão” para os locais necessitados, ao passo que os clérigos “são providos nos Benefícios em povoados”. Nesta ocasião, o governador ainda sustentou a necessidade de serem atribuídas côngruas aos vinte e quatro missionários que assumiriam o governo das aldeias em questão.¹³⁴

Esse material, acrescido das considerações do bispo de Pernambuco sobre o assunto, foi alvo de reflexões tecidas tanto pelo Conselho Ultramarino como pela Junta das Missões do Reino, e, por fim, a Mesa da Consciência e Ordens elaborou sua consulta levando em conta as emitidas pelos órgãos que anteriormente haviam julgado a matéria. Inicialmente agradecendo ao Bispo “o zelo e cuidado” com que se empregava “no aumento destas missões”, os ministros estenderam seu reconhecimento ao governador de Pernambuco louvando

“o grande trabalho com que se aplica neste emprego tão santo, e justo, e ainda útil no temporal à Fazenda de V. Mag., porque reduzidos a vida civil os gentios, e Tapuias se aumentará o estado em vassallos que por outras aldeias estão diminuídos, e se irão rompendo, e lavrando aqueles matos, com crescimento dos dízimos [...]”.¹³⁵

Assim, ainda uma vez, a importância e os benefícios de se adquirir o controle sobre os povos indígenas são colocados de modo incontestável. Além da acomodação nos aldeamentos missionários torná-los vassallos da Coroa portuguesa – e tal condição significava tanto a submissão desta população a um sistema de governo ali instalado como a possibilidade de aproveitá-los a serviço desse governo – tal confinamento abria caminho para que “aqueles matos” fossem ocupados de maneira economicamente viável com o avanço da colonização. Em sua consulta, os ministros da Mesa da Consciência e Ordens reconheceram a necessidade de serem atribuídas côngruas aos novos eclesiásticos destacados para administrar as 24 aldeias que se achavam ou sem missionários ou sob a tutela de clérigos, sem excluir estes, no entanto, da possibilidade de estarem na condução destes aldeamentos. No tocante ao valor das côngruas, arbitraram o montante de 30 mil réis para os regulares e de 40 mil réis para os clérigos, não se eximindo de observar que tais concessões valeriam

¹³⁴ “*Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão, ao rei D. João V, sobre o miserável estado em que se encontram os índios daquela capitania devido a falta de missionários e côngruas*”, Recife, 5 de setembro de 1730. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Pernambuco, cx.41, doc.3669.

¹³⁵ Consulta da Mesa da Consciência e Ordens, Lisboa Ocidental, 8 de março de 1735. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fundo Mesa da Consciência e Ordens, Secretaria da Mesa e Comum das Ordens 1504-1834, Consultas da Junta das Missões.

“somente para as vinte e quatro missões que novamente se erigem; porque para as dezessete que havia repartidas pelos Conventos de Religiosos, devem acudir os seus Prelados que para esse efeito levam da Fazenda Real côngruas bastantes, como se vê no mapa, que vai depois da consulta do Conselho Ultramarino”.¹³⁶

Concordando com a proposta dos ministros da Mesa da Consciência e Ordens, D. João V recomendou que os Prelados das Religiões

“aceitem as missões que lhes forem distribuídas, advertindo-lhes juntamente o desprazer que me causou a notícia de não mandarem há muitos anos Religiosos a fazerem missões volantes pela capitania, sendo este emprego o principal a que devem aplicar-se, assim como foi o motivo, e fim principal de se lhes permitirem nelas fundações, e se lhes darem as esmolos que cobram da minha Real Fazenda [...]”.¹³⁷

Um maior envolvimento dos missionários das Ordens Religiosas instaladas no bispado de Pernambuco em acomodar os povos indígenas em aldeamentos, o que, por sua vez, abria caminho para todos os outros benefícios já mencionados anteriormente, era, pois, estritamente necessário para que o balancete tivesse maior chance de ser, ao fim e ao cabo, positivo.

Para além de questões relativas à política de criação e administração dos aldeamentos, ao custeio da atividade missionária e do trato em geral com os povos indígenas, e da preocupação em melhor sistematizar as condições de acesso ao seu braço de trabalho, um olhar pausado para os assentos das reuniões da Junta das Missões de Pernambuco descortina outro assunto que predomina na documentação: a promoção de guerras e seus desdobramentos. Quando nos detemos sobre o conjunto dos registros das quinze reuniões sucessivas da instituição ocorridas entre 1712 e 1715, temos um rol nada desprezível de situações que denunciam confrontos entre colonizadores e distintos grupos indígenas bem como das ofensivas promovidas contra estes. Os conflitos se concentram nas capitanias do Rio Grande e do Ceará. No âmbito da Junta das Missões de Pernambuco seus participantes decidiam todo o esforço de promoção da guerra e como se daria a repressão contra os grupos indígenas tidos por rebeldes, determinavam a realização de devassas a fim de procurar identificar – e por vezes

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Parecer de D. João V à margem da consulta, datado de seis de abril de 1739. Op. Cit.

remediar – as razões que teriam motivado o início dos levantes, analisavam a legitimidade de acordos de paz firmados sem seu prévio consentimento, e discutiam a justiça ou não de ofensivas militares suspeitas de terem cometido excessos ou que não haviam sido antecipadamente votadas em suas reuniões.

É importante observarmos que, entre idas e vindas, situações em que a promoção de guerras contra os povos indígenas foram consideradas legítimas se fizeram presentes em uma série de leis, alvarás e cartas régias que foram promulgadas pela Coroa portuguesa visando pautar as relações firmadas com esta população. Na famosa “lei sobre a liberdade dos gentios” de 20 de março de 1570, a guerra justa declarada pelo rei ou pelo governador e as práticas antropofágicas eram apresentadas como as duas situações nas quais os cativos das “partes do Brasil” seriam considerados escravos legítimos.¹³⁸ Na esteira da lei de 1609 que declarava a liberdade de todos os índios da América portuguesa, fossem eles cristãos ou gentios, a lei de 1611 recolocava as guerras justas, ao lado da prática dos resgates, como vias legítimas de escravização dos indígenas. A declaração da guerra justa, no entanto, ficava condicionada ao juízo de uma junta da qual participariam o governador-geral, o bispo, o chanceler-mor, os desembargadores da Relação e representantes da Companhia de Jesus. Por fim, caberia ao monarca avaliar se as razões apontadas pela Junta para a realização de uma guerra eram, de fato, legítimas e, em situações que não envolviam grande risco, o esforço bélico deveria aguardar o consentimento do monarca para ser iniciado.¹³⁹

No que diz respeito à autonomia da Junta das Missões de Pernambuco para deliberar acerca de procedimentos que envolviam a promoção das guerras contra os povos indígenas, uma mudança decisiva foi implementada em janeiro de 1701. A partir de então, ela passava a ser uma peça decisiva na decisão de se empreender guerras defensivas e ofensivas contra os indígenas. Em carta régia ao governador de Pernambuco dedicada a melhor pautar as circunstâncias que envolviam a promoção destas guerras, D. Pedro II determinava que os capitães-mores poderiam empreender, com juízo independente, apenas guerras defensivas. O monarca lusitano lembrava que o fim último no relacionamento com os povos indígenas era mantê-los “aldeados, contentes e unidos para as ocasiões, que se podem oferecer de guerra contra os Tapuios Bárbaros”. Porém, nos casos em que a promoção de guerras ofensivas se mostrasse como uma realidade inevitável, passaria a ser necessário, a partir de então, reunir

¹³⁸ “Lei de 20 de março de 1570 sobre a liberdade dos gentios”. In: Georg Thomas. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1982, apêndice II, doc.2, p.221-222.

¹³⁹ “Carta de lei – declara a liberdade dos gentios do Brasil, excetuando os tomados em guerra justa etc”. In: Georg Thomas. Op. Cit., apêndice 2, doc.7, p.229-233.

“Junta d’aquelas pessoas, que se tem determinado, e assentando-se que convém, se fará se não sofrer a demora de se me poder dar parte para o aprovar; porque dando-se lugar a isso se me deve avisar, sem por em execução a dita guerra: e ouvindo vós os missionários das aldeias me fareis presente pelo meu Conselho Ultramarino na primeira ocasião que se oferecer, as causas que os capitães-mores tiveram para a guerra defensiva, e das que vós tivestes para a mandar fazer ofensiva sem primeiro dares parte no Conselho”.¹⁴⁰

Com esta carta, a Junta das Missões de Pernambuco tornou-se o organismo responsável por julgar a justiça ou não de guerras promovidas contra os povos indígenas, passou a centralizar a definição das diretrizes que conduziriam tais esforços bélicos, e novamente viu reforçado o espaço que a ela já havia sido anteriormente delegado de uma instituição que concentrava a organização e a execução de um ampla gama de assuntos relacionados aos nativos.

Dentre os conflitos e as ofensivas bélicas que ficaram registrados no conjunto dos assentos das reuniões da Junta das Missões de Pernambuco já mencionado, dois deles se destacam especialmente por se acharem presentes em mais de uma reunião da Junta – sendo, assim, possível acompanhar seus desdobramentos – bem como pelo desfecho que alcançaram. Em setembro de 1712, os participantes da Junta discutiram se “foi justa” a guerra feita contra os índios caborés e capelas na capitania do Rio Grande em função das “inquietações, homicídios, insultos e roubos que haviam feito aos moradores daquelas partes” conforme informações presentes em várias cartas e queixas feitas pelos moradores daquela capitania e se, por conseguinte, “estavam legitimamente cativos” todos os índios aprisionados na dita guerra. Tal ponderação por parte da Junta vinha motivada pelas notícias de que os ataques cometidos por estes índios eram, na verdade, uma resposta às violências por eles padecidas: “algumas vexações, e injustiças que haviam feito, a um Rancho do dito Tapuia, cativando-lhe o mulhério que levaram para as minas, por cuja causa se uniram os ditos Tapuias agregando-se-lhe os da capela com o receio da mesma injúria e em vingança delas fizeram as ditas hostilidades”.¹⁴¹ Decidindo primeiramente que era necessário fazer uma devassa do episódio para só então “se tomar resolução”, os participantes da Junta concordaram, porém, “que quanto ao ficarem na terra, nunca convinha de nenhuma maneira”. Ou seja, mesmo que a investigação

¹⁴⁰ “*Sobre a guerra*”. Lisboa, 11 de janeiro de 1701. Anais da Biblioteca Nacional, Informação geral da capitania de Pernambuco, n.28, 1906, p.390-391.

¹⁴¹ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 31, fl.35v.

do caso apontasse para a legitimidade do cativo, os índios escravizados na dita guerra não deveriam permanecer, conforme entendimento da Junta, na capitania do Rio Grande.¹⁴²

Há que se ter em mente que os conflitos com os povos indígenas considerados no âmbito da Junta das Missões nesses anos não são desentendimentos ou guerras pontuais. Eles vem, contrariamente, na esteira de uma série de guerras promovidas pelos colonizadores contra diversas nações indígenas habitantes dos sertões de Pernambuco e das demais capitanias do norte do Estado do Brasil, bem como da Bahia, ao longo da segunda metade do século XVII. Conhecidas em seu conjunto como “Guerra dos Bárbaros”, essa sucessão de confrontos ganha proporção crescente após a expulsão dos holandeses e tiveram duas regiões como epicentro dos embates: entre 1651 e 1679 as guerras se concentraram em combater os tapuias que estariam promovendo uma série de ataques às fazendas, plantações e povoados do Recôncavo Baiano. Após 1687, os levantes dos chamados tapuias ganharam radicalidade no sertão norte do Estado do Brasil, concentrando-se especialmente no Rio Grande e Ceará.¹⁴³ Segundo Pedro Puntoni,

“Após a expulsão dos holandeses (1654) e a acentuação do movimento de expansão da pecuária, conflitos antes limitados tornaram-se cada vez mais frequentes, de modo que em breve uma situação de conflagração geral surgiria às vistas das autoridades coloniais, sendo denominada à época ‘Guerra dos Bárbaros’”.¹⁴⁴

Ainda segundo o historiador, dentre os movimentos que impulsionaram a interiorização da colonização nesta região da América portuguesa estão o avanço da economia da pecuária que, pela própria “extensionalidade” inerente à atividade, associada ao alto “preço das terras próximas dos portos de embarque e dos cursos fluviais”, exigiu a busca por porções de terras mais largas e “interioranas”; as incursões em busca de metais preciosos, as quais contribuíram para “promover o desbravamento do interior”; a procura por um caminho terrestre que ligasse o Estado do Brasil ao Estado do Maranhão; e o apoio às iniciativas de busca de minas de salitre no sertão norte do Estado do Brasil.¹⁴⁵

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros*. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720). São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2000, p.43-44.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem, p.22-34.

Nesse processo de ocidentalização da colonização, que teve na pecuária a vertente responsável por promover a ocupação mais contínua e contígua do território, o acirramento dos conflitos com os chamados tapuias do sertão se deveu especialmente a dois motivos: de um lado, a necessidade de extensas porções de terras para o desenvolvimento da economia que acabava por alijar os indígenas de suas moradas, e de outro, uma certa liberdade de pastoreio do gado que se convertia em presa fácil ao ataque dos indígenas ávidos por satisfazer suas carências alimentares.¹⁴⁶ A eclosão dos conflitos e o progressivo acirramento dos embates também “foi resultado imediato da desestabilização das alianças militares firmadas no período mais agudo do conflito Portugal-Holanda e do conseqüente realinhamento destes mesmos grupos”. Os janduís, habitantes do Rio Grande, destacaram-se como os principais aliados dos holandeses, e tais alianças contribuíram para o fortalecimento da imagem das nações habitantes dos sertões como bárbaras e infiéis. Para além de ser difundida a ideia de que alguns destes grupos haviam se convertido à fé dos batavos, acreditava-se que “grande parte das nações tapuias, retirada para o íntimo dos sertões na ocasião da derrota dos holandeses (1654), mantinha contatos com os estrangeiros e poderia, com eles, cavilar uma recuperação do Brasil”.¹⁴⁷

Em investigação dedicada a compreender as dinâmicas que marcaram o processo de colonização pelo chamado “sertão de Rodelas”, Marcos Galindo observa que a efetiva ocupação dos territórios circunvizinhos ao São Francisco impunha uma etapa anterior ao esperado movimento de “povoar e colonizar”. Era preciso realizar, antes de tudo, um esforço de “conquista e persuasão, ou redução por via da guerra aos resistentes”, para somente então ser alcançada as condições que permitissem um real esforço de povoamento daqueles territórios.¹⁴⁸ Por sua vez, Guida Marques busca pautar as estratégias discursivas utilizadas pelos atores locais na confecção de uma retórica que procurou obter a legitimação do dispositivo da guerra justa junto à Coroa portuguesa. Ancorados na associação destes grupos indígenas como verdadeiros bárbaros habitantes dos sertões e em apregoar que o não controle desta população representava danos acumulados para a Fazenda Real e, em última instância, poderia até inviabilizar o avanço da conquista, a autora nos lembra que a tão buscada legitimidade da guerra justa era sinônimo de poder manter como cativos os índios aprisionados

¹⁴⁶ Ibidem, p.44-45.

¹⁴⁷ Ibidem, p.57-58, e p.65. Esta suposta permanência dos laços com os holandeses seria, inclusive, apontada como a base propulsora para o levante dos índios na Ribeira do Açu.

¹⁴⁸ Marcos Galindo. *O governo das almas. A expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798)*. São Paulo: Hucitec, 2017, p.128-129.

nestas investidas bélicas bem como de requerer futuramente recompensas pelo engajamento nas mesmas.¹⁴⁹

Ainda que a Guerra do Açu¹⁵⁰ tenha se arrefecido em 1704, a deflagração de conflitos entre os povos indígenas e os colonizadores perdurou ao longo dos anos seguintes e, com ela, a promoção de guerras justas permaneceu como uma constante nos enredos que versavam sobre a estabilidade da presença dos portugueses nos sertões das capitanias do norte do Estado do Brasil. Os registros das reuniões da Junta das Missões de Pernambuco aqui mencionados assim o comprovam.¹⁵¹ No caso da guerra realizada contra os caborés e capelas anteriormente referida, uma série de decisões sobre o evento são tomadas na reunião da Junta de abril de 1713. Primeiramente, decidiu-se que as mulheres aprisionadas deveriam, igualmente, seguir o degredo que havia sido votado aos homens, permanecendo na capitania apenas os cativos com idade de até sete anos. Ademais, considerou-se uma carta do sargento-mor Joseph de Moraes Navarro sobre o destino dos índios capela que haviam sido fieis aos portugueses durante o conflito. Segundo recomendava, os mesmos não deveriam ocupar postos e nem ser alocados em uma aldeia separada, mas sim distribuídos entre algumas já existentes ou, então, permanecer sob a administração de seu Terço. A decisão da Junta, muito provavelmente temendo deixar um número grande destes índios juntos em função do risco de confabulações que dessem lugar a novas ofensivas, foi a de que eles fossem agregados ao Terço apenas se somassem dez ou doze indivíduos. Caso contrário, deveriam ser distribuídos pelos aldeamentos da região. Finalmente, no que tocava aos índios capelas que haviam se rendido

¹⁴⁹ Guida Marques. Do índio gentio ao gentio bárbaro ..., Op. Cit., p.27-28. A historiadora se refere a uma espécie de “aprendizagem” pela qual as nações indígenas aliadas dos holandeses teriam passado. Segundo ela, “a incorporação de técnicas militares europeias, tornaram manifestas não só a sua importância como a sua resistência”. E, mais adiante, pontua que “[...] se muitos fugiram para o interior, uma vez os holandeses expulsos, outros resistiram, multiplicando-se os ataques contra os portugueses da Bahia até o Maranhão”. Cf. Guida Marques. Op. Cit, p.23-24. Para a evolução do debate em torno da legitimidade da escravidão indígena no seio da Companhia de Jesus e as disposições práticas que, a partir dele, passaram a vigorar no bojo da sociedade colonial em gestação, temos o importante trabalho de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no processo de formação da Sociedade Colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

¹⁵⁰ Nome pelo qual os conflitos que eclodiram especificamente na região do vale do Rio Açu ou Piranhas são conhecidos. Cf. Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros...*, Op. Cit., p.44.

¹⁵¹ A necessidade de sufocar as ameaças e os agravos supostamente cometidos por diferentes grupos indígenas é tema constante na documentação da instituição. Assim, por exemplo, na reunião de abril de 1713 os participantes da Junta examinaram uma carta do capitão-mor do Rio Grande na qual este informava “que o gentio repetia várias hostilidades na Ribeira do Açu” e que seria conveniente que o Terço dos Paulistas marchasse para lá “para impedirem o impulso destes bárbaros”. Convencida de que tal prevenção era a medida mais adequada a ser tomada, a Junta determinou que a marcha do Terço dos Paulistas para a Ribeira do Açu fosse prontamente iniciada “não obstante o ser inverno”. Meses depois, o próprio Joseph de Moraes Navarro informava que tivera conhecimento de que os tapuias da Ribeira do Apodi “se queria levantar” pedindo então, seus moradores, a presença do Terço dos Paulistas na região. A Junta voltou a reforçar que o terço deveria seguir para a Ribeira do Açu pois de lá conseguiram socorrer tanto os moradores da Ribeira do Apodi como do Ceará. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termos 32 e 36, respectivamente fl.37v e fl.46.

em troca da preservação de suas vidas, os participantes da Junta tomaram conhecimento por meio de uma carta do capitão-mor do Rio Grande que os mesmos, em número de 14 ou 15, haviam sido mortos por soldados enquanto seguiam em marcha. A Junta votou “que procedesse logo devassa para se averiguar se houve justa desconfiança, para estas mortes”.¹⁵²

Transcorrido cerca de três meses, a decisão sobre a extradição dos cativos para o Rio de Janeiro foi mantida em nova reunião da Junta das Missões de Pernambuco, resolvendo-se ainda que o governador deveria publicar um bando na capitania “para que todos entreguem os Tapuias dando-lhe as quantias pelo que os compraram, ou os mande para o Rio por sua conta, com pena se os não fizerem de os perder”.¹⁵³

Outro conflito longamente discutido nas reuniões da Junta das Missões de Pernambuco nos anos de 1713 e 1714 foi o levante “dos índios aldeados” da capitania do Ceará que, segundo informava a carta do capitão-mor daquela capitania Francisco Duarte de Vasconcelos, “se tinham levantado quase todos, e se entendiam se haviam confederado com o Tapuia brabo, e cabocolos”, cometendo “grandes hostilidades naquele País”.¹⁵⁴ A partir desse momento, toda a organização do esforço de guerra contra os índios rebelados, bem como a definição das estratégias que seriam utilizadas para apaziguá-los, passa a ser definida no âmbito da Junta das Missões de Pernambuco. Cientes do aviso do governador de Pernambuco feito com base na carta do dito capitão-mor, os participantes da Junta votaram uma série de medidas: a pronta partida de um barco que “se achava quase pronto” levando uma “muda dos soldados”, mais munições do que se costumava mobilizar nessas ocasiões, mantimentos, duas jangadas para agilizar a comunicação necessária, e um capitão ou oficial índio do governador D. Sebastião Pinheiro Camarão portando cartas suas “protestando-lhe a fidelidade que sempre tiveram” a fim de motivá-los a retornar ao estado de paz com mais facilidade; o preparo e imediata partida de um segundo barco “com mais gente, mantimentos, e munições”; a mobilização de trezentos índios da capitania do Rio Grande além de um cabo e oficiais brancos orientados a seguir para a Ribeira do Jaguaribe para que dali pudessem ser acionados caso necessário; a partida do Pe. João Guedes, da Companhia de Jesus, na primeira embarcação, e o posterior envio de

¹⁵² “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 32, fl.37-37v.

¹⁵³ *Ibidem*, Termo 33, fl.40v. No ano seguinte, mais precisamente em setembro de 1714, os índios caborés voltaram a ser alvo de preocupação para os ministros participantes da Junta das Missões de Pernambuco. Nessa ocasião ficou determinado que se poderia fazer guerra defensiva contra “um rancho de tapuias caborés” que haviam se rebelado e matado cinco escravos e um sargento do terço dos paulistas. O procurador da Coroa foi o único que se colocou contra essa decisão. Segundo ele, primeiro os ministros da Junta precisavam ter em mãos uma devassa que melhor elucidasse as razões por trás do episódio e “se lha deram os brancos”, para somente então – e se esse fosse o caso – ser decidida a natureza da guerra que deveria ser empreendida contra os nativos. Cf. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 32, fl.59.

¹⁵⁴ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 34, fl.41v.

missionários jesuítas para catequizar aqueles índios; e o envio de um perdão geral do governador de Pernambuco aos índios levantados a fim de que eles não temessem ser castigados quando retornassem à antiga paz. A compra de alguns utensílios e apetrechos que poderiam despertar o interesse dos indígenas e “a necessidade de acudir-se com socorro de 50 homens ao Ceará, e que haviam de ser índios do Camarão”, foram decisões da reunião seguinte. Por fim, votou-se pelo afastamento do capitão-mor Francisco Duarte de Vasconcelos para se averiguar as denúncias feitas contra a conduta por ele dispensada aos índios daquela capitania: seus desmandos, abusos e violências poderiam, segundo alegavam alguns, ser a razão para o levante em curso.¹⁵⁵

Antes mesmo desse levante de “índios aldeados” que aparentemente se uniram ao “tapuia brabo” eclodir na capitania do Ceará, vemos que alguns conflitos e ofensivas contra grupos indígenas já estavam em curso na região. O assento da reunião da Junta das Missões de Pernambuco de abril de 1713 menciona as informações fornecidas pelo capitão-mor do Ceará de um massacre promovido contra “os tapuias da nação anacés”. Segundo o relato do dito capitão, estes índios “fizeram grande estrago no Arraial da Parnaíba”, matando “muitos brancos” e o mestre de campo Antônio da Cunha Souto Maior, além de terem praticado roubos pela Ribeira do Caracú “agregando a si muitas nações, e muitos tapuias aldeados”. O capitão prossegue informando que, feita a devassa, e “achando-os culpados nestes delitos depois de aldeados, lhes mandou fazer guerra, com tão feliz sucesso, que só quarenta puderam livrar-se das nossas armas”.¹⁵⁶ Os participantes da Junta concordaram na ocasião que deveria ser feita uma segunda devassa do episódio envolvendo os anacés antes de ser formulado qualquer juízo sobre o caso. O resultado daquela, realizada pelo juiz ordinário do Ceará, foi discutida pelos membros da Junta em 11 de fevereiro de 1714. Novas informações vinham com o propósito de elucidar a sucessão dos eventos: estando “na vassalagem” e “em paz, e amizade com os brancos”, os índios anacés, em marcha numa “tropa de brancos” que se dirigia a uma guerra contra o “gentio de corso”, “conspiraram contra os ditos brancos, e a traição os mataram”, seguindo as hostilidades pelas já mencionadas Vila de Parnaíba e Ribeira do Caracú. A Junta votou “uniformemente” que os anacés deveriam “ser cativos e exterminados”, acrescentando o Procurador da Coroa e o ouvidor geral da capitania que “os cabeças” deveriam igualmente

¹⁵⁵ Cf. “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 34, Termo 35 e Termo 36 datados respectivamente de 23, 26 e 29 de setembro de 1713.

¹⁵⁶ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 32, fl.38.

“ser justificados”, consultando neste caso o monarca para saber “sobre o castigo” que poderia ser dado aos mesmos.¹⁵⁷

Apenas em agosto daquele mesmo ano – portanto mais de um ano após a “traição” dos anacés e do início das hostilidades no Ceará, e mais de dois anos após a guerra empreendida contra os caborés e capelas do Rio Grande – uma carta de D. João V, integralmente transcrita no assento feito da dita reunião da Junta das Missões, tratava dos conflitos desencadeados contra esses grupos indígenas. O monarca lusitano recomendava:

“Faço saber aos governadores da Capitania de Pernambuco, que havendo visto a conta que me destes das mortes, Roubos e extorsões que tem feito o Gentio das nações Anacés, Jandoim, e Caborés nos Arraiais, e Ribeiras da Parnaíba, e Assú, e sucessos que as nossas armas tiveram nos assaltos que lhe deu o Capitão-mor das entradas com o gentio manso, e gente do Terço dos Paulistas em que ficaram muitos mortos, e prisioneiros, e a maior parte do Gentio levantado, e Rebelde destruído, pedindo-nos pazes os poucos que Restaram. Fui servido haver por bem por Resolução de cinco de dezembro do ano passado em Consulta do Conselho Ultramarino, se continue a guerra por ser justa até se extinguirem estes bárbaros de todo, ou ao menos fiquem Reduzidos a tão pouco número, que inda que se queiram Rebelar, o não possam fazer”.¹⁵⁸

D. João V ressaltava que os sobreviventes deveriam manter “toda a obediência, e Respeito” aos conquistadores, acrescentando que quando eventualmente ocorressem episódios que impedissem a continuidade da guerra, a “paz” – ou “o dissimular” dela – deveria ser celebrada com a cautela necessária para que aquele acerto não se convertesse em “ocasião para Romperem em maiores hostilidades conosco”. Por fim, sobre o “cativo” dos aprisionados nas guerras, deveria ser respeitado “o que se determinar na Junta das Missões”.¹⁵⁹

Sem distinguir o conflito envolvendo os anacés no Ceará daquele que levou à guerra contra os caborés e capelas no Rio Grande, o direcionamento de D. João V fora apenas um: prosseguir com a guerra contra esses grupos até “se extinguirem estes bárbaros de todo”. Guerra esta que, aos olhos do monarca, mostrava-se como uma ofensiva única, que não distinguia a sucessão de episódios que caracterizou cada conflito nem o momento particular de deflagração dos confrontos bem como de seus desdobramentos. Orientava-se, tão somente, a que fosse dada continuidade à guerra contra o gentio bárbaro e rebelde. O intento final a ser

¹⁵⁷ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 39, fl.51.

¹⁵⁸ “*Livro dos assentos da Junta das Missões...*”, Op. Cit., Termo 41, fl.55.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

alcançado – ou seja, o aniquilamento da população indígena pertencente a esses grupos – não se caracteriza como um movimento novo ou mesmo isolado na condução dos enfrentamentos com a população nativa. Longe disso, simboliza a continuidade da dinâmica prevalente na região durante a segunda metade do século XVII. Conforme demonstrou Pedro Puntoni, no “processo de ocidentalização da empresa colonial”, “a violência para com os grupos indígenas tornou-se endêmica, implicando uma dinâmica de atrito permanente”.¹⁶⁰ Nesse avanço, uma vez que os indígenas não se constituíam como a força de trabalho essencial das atividades econômicas predominantes tanto nas regiões litorâneas como nos caminhos que progressivamente se abriam nos sertões, não se almejava, com as seguidas guerras ali deflagradas, reunir um contingente avultado de indígenas aptos a servirem nos distintos estabelecimentos econômicos. Conforme enfatiza o mesmo historiador ao referir-se ao avanço da economia da pecuária, “as guerras aos índios nesse momento, por razões estruturais da forma da evolução desta economia e do processo colonizador, longe de serem guerras de conquista e submissão de novos trabalhadores aptos ao manejo do gado, eram tendencialmente guerras de extermínio, de ‘limpeza do território’”.¹⁶¹ cremos que, por vezes, a mesma lógica ainda se mantinha válida para as décadas iniciais do século XVIII que por ora nos ocupam. Era necessário tirar do caminho os grupos indígenas que não aceitavam viver nos aldeamentos numa aludida condição de aliados dos colonizadores, especialmente aqueles que insistiam em rebelar-se contra o avanço de uma ocupação mais efetiva.¹⁶²

Instituída com o propósito de mais eficazmente promover a expansão da fé católica entre os povos indígenas cuidando para que as Ordens religiosas instaladas no bispado destinassem missionários em número suficiente e verdadeiramente elegessem o projeto evangelizador como ofício prioritário, a Junta das Missões de Pernambuco passou a ser a instância na qual se gerenciava e resolvia uma ampla gama de questões atreladas a essa

¹⁶⁰ Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros*, Op. Cit., p.285.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.45-46.

¹⁶² Na reunião de 29 de novembro de 1714 os participantes da Junta acataram ao pedido do ajudante de tenente D. Felipe Pinheiro Camarão para que mais duzentos homens lhe fossem conferidos a fim de que “a guerra que tem feito na Campanha do Ceará” prosseguisse. Em sua carta, o capitão informava que já havia tido “alguns encontros com o gentio anacé, e outros, de que alcançou bom sucesso, matando, e aprisionando a muitos”. Nessa mesma ocasião, uma queixa do Pe. João Guedes contra o referido tenente igualmente mobilizou os presentes na reunião. Missionário da aldeia da Serra do Ibiapaba, o Pe. João Guedes conta que a tropa de D. Felipe Pinheiro Camarão intentava fazer guerra contra os índios acoão assus, já aldeados e cuidados pelos missionários atuantes naquele Serra. Tal investida seria uma violência sem parâmetros contra esses povos, “por ser notório que estes tapuias não concorreram para o levantamento dos outros que ali houvera, mas que antes acompanharam as nossas tropas que abriram contra eles em muitas ocasiões”. A Junta decidiu escrever ao capitão-mor do Ceará solicitando que caso os acoão assus não constassem na “devassa, que se havia tirado sobre as inquietações do Ceará” constando, portanto, que eles não participaram do “levantamento daquela Capitania”, fosse imediatamente enviada uma ordem ao dito “D. Felipe Pinheiro Camarão “para que de nenhuma maneira” atacasse os ditos índios. Cf. *“Livro dos assentos da Junta das Missões...”*, Op. Cit., Termo 43, fl.60v.

população, as quais se configuravam ou como desdobramentos do esforço de catequização, ou como movimentos que, opondo-se a ela, entravam em choque, em última instância, com a própria lógica da expansão e sedimentação da colonização. Diretamente envolvida com a dinâmica dos aldeamentos missionários, procurando desempenhar uma espécie de supervisão do cumprimento das diretrizes que deveriam reger a utilização da mão-de-obra indígena e prontamente reagindo às situações de ameaças e prejuízos provocados pelos grupos indígenas que não pretendiam se submeter a essa dinâmica, a Junta das Missões de Pernambuco atuou nos choques intrínsecos ao imperativo da lógica de *salvar* esse contingente populacional de nativos promovendo, concomitantemente, a ocupação territorial e uma apropriação econômica minimamente viável do espaço. Ela configurou-se, assim, como um organismo cuja atividade também cooperou, malgrado seu real envolvimento com a gestão da atividade missionária, com a consecução dos interesses coloniais nos territórios sobre os quais possuía jurisdição, orquestrando, por vezes, os interesses locais e as divergências nascidas entre diferentes grupos e indivíduos no trato com a população indígena.

Essa mesma inserção, na condição de instância de acomodação de conflitos e interesses locais mais ou menos vinculados à lógica de catequização e *salvação* dos nativos frente às preocupações e expectativas econômicas da região marcou, igualmente, a atuação das Juntas de Missões que funcionaram nas capitânicas do Maranhão e do Pará. Ao voltar-se para o estudo destas duas instituições, Márcia Eliane A. de S. e Mello observa que por elas “passavam todas as operações de recrutamento da força de trabalho indígenas – descimentos, resgates e guerras justas – bem como o julgamento da legalidade ou não dos cativos [...]”.¹⁶³ Ao lado do propósito de fazer da Junta das Missões um organismo “regulador e mantenedor das missões”, as reflexões tecidas pela autora nos mostram que as três vias de acesso à mão-de-obra indígena anteriormente referidas configuraram-se como questões predominantes em suas reuniões.¹⁶⁴ Sem embargo dos seguidos lembretes aos missionários da obrigação intrínseca ao seu ofício de realizar descimentos com os distintos grupos indígenas alimentando, assim, o contingente populacional dos aldeamentos e cuidando da *salvação* dos mesmos – inclusive com a criação em 1693 e 1694 de distritos missionários atribuídos às Ordens religiosas ali presentes – Márcia Eliane demonstra que, tanto no caso particular dos descimentos, como no caso dos resgates, a Coroa portuguesa promulgou leis específicas que regulavam o protagonismo de particulares na condução destas práticas. Para além de pautar o conteúdo do alvará dos resgates de 1688, e das provisões de 1718 e 1728 sobre os descimentos, a autora revela, abordando os assentos

¹⁶³ Márcia Eliane Alves de Sousa e Mello. *Fé e Império...*, Op. Cit., p.245.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.251.

das duas instituições¹⁶⁵, que alterações substanciais nas determinações desses diplomas foram ratificadas no seio das próprias Juntas do Maranhão e do Pará a fim de melhor atender às demandas e necessidades locais.

Foi no espaço de atuação destas instituições, portanto, que tais acomodações foram, aos poucos, sendo gestadas e sedimentadas. Em seu trabalho, Márcia Eliane A. de S. e Mello demonstra que as alterações promovidas em determinados pontos das instruções régias relativas aos descimentos e resgates de particulares estão especialmente vinculadas ao estado de carência de mão-de-obra suficiente para suprir “as demandas do serviço real e dos moradores, de forma que contínuas queixas chegavam ao Reino”. Estas informavam que os aldeamentos se encontravam com contingente populacional inadequado “por não descerem para eles os índios que deveriam acrescentar e aumentar”, além das acusações que denunciavam o uso, em proveito próprio, do braço de trabalho dos indígenas pelos missionários.¹⁶⁶ A insatisfação dos moradores do Estado do Maranhão e Grão-Pará com a carência populacional verificada nos aldeamentos foi crescente ao longo da década de 1680 com a publicação da Lei de Liberdade dos índios de 1 de abril daquele ano, a qual proibia qualquer forma de cativo dos indígenas no Estado. A estreita dependência dos moradores do braço de trabalho dos nativos “para trabalhar nas suas lavouras, enviar para as colheitas das especiarias dos sertões, entre outros serviços” aliada à notória insuficiência das remessas “de escravos africanos que satisfizesse em preço e em quantidade as necessidades locais” fazia com que crescesse a pressão dos moradores para que lhes fossem facultadas vias de acesso direto à necessária mão-de-obra indígena.¹⁶⁷

Nesse cenário, a guerra justa mostrava-se como uma via conveniente para a aquisição de trabalhadores indígenas, uma vez que os aprisionados nessa condição eram, como vimos, considerados escravos legítimos. Mais do que isso, a promoção de guerras contra distintos grupos indígenas constituiu-se como um dispositivo a fim de assegurar a estabilidade da colonização no estado, servindo como “mecanismo de repressão aos índios rebeldes, direcionada para os índios inimigos que colocavam em perigo as povoações e as missões

¹⁶⁵ A Junta das Missões do Pará passou a ter funcionamento independente da Junta das Missões do Maranhão em 1701. *Ibidem*, p.259.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.255. Vale reforçar que o “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará” de 1686 reconheceu o papel crucial dos povos indígenas para a segurança e frutos econômicos do dito estado. O aumento do número das missões deveria ser prioridade dos missionários: “por ser conveniente que haja nas ditas aldeas de Índios, que possuem ser bastantes, tanto para a segurança do Estado & defensas das Cidades, como para o trato & serviço dos moradores & entradas dos Certoens”. Apud. Márcia Eliane A. de S. e Mello. *Op. Cit.*, p.253.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.258.

portuguesas”.¹⁶⁸ Do mesmo modo, situações que provocavam prejuízos econômicos – como o bloqueio de rotas comerciais e entraves às colheitas dos produtos dos sertões – facilmente mobilizavam os moradores contra as supostas hostilidades ou contra a simples recusa dos grupos indígenas em sujeitar-se a determinados parâmetros e condições.

Mesmo não identificando uma ordem régia que tenha oficializado a competência das Juntas de Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará de votarem as propostas de guerra, tanto defensivas como ofensivas, Márcia Eliane A. de S. e Mello demonstra que já no final da década de 1680, mais precisamente no governo de Artur de Sá de Menezes (1687-1690), a avaliação da documentação que supostamente embasava a promoção destes esforços bélicos passou a se dar no âmbito da Junta das Missões.¹⁶⁹ Apenas em 1734, o ritual para a promoção das guerras ofensivas teria sido alterado: os votos individuais dos participantes da Junta das Missões deveriam ser enviados para Lisboa lacrados, e o governador não poderia dar início a uma guerra dessa categoria sem o expresse aval do monarca. Para além de resguardar os membros da Junta de possíveis coações, D. João V alegava que dessa forma se diminuiriam as injustiças cometidas nesta matéria.¹⁷⁰ Porém, nas duas configurações acima mencionadas – tanto quando a Junta tinha autonomia para decretar a guerra ofensiva como quando o rei recobrou para si a decisão final que a avalizava – a autora constata que interesses diversos – fossem dos próprios moradores, como da parte da Coroa lusitana, e em sua maioria de natureza econômica – acabavam por influenciar em demasia a aprovação ou recusa da guerra então cogitada.¹⁷¹

Procurando compreender a inserção das Juntas de Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará na dinâmica político-econômica da região – esta profundamente marcada por uma lógica de apropriação e exploração do espaço, e sujeição dos povos indígenas – bem como o papel por elas desempenhado em meio a outras instituições presentes no estado, Márcia Eliane defende que as Juntas de Missões se configuraram “como um organismo catalisador das

¹⁶⁸ Ibidem, p.310.

¹⁶⁹ Ibidem, p.305.

¹⁷⁰ Ibidem, p.313-314.

¹⁷¹ As expectativas em torno da realização de uma guerra ofensiva contra os índios Mura do rio Madeira é simbólica sob esse aspecto. Os papéis que embasavam a necessidade da guerra para frear as hostilidades que eles comumente vinham cometendo contra os portugueses reunia o depoimento de trinta e três testemunhas. Dentre as alegações feitas, “o impedimento de colonos e missionários de irem à colheita do cacau” foi o problema mais destacado. Os participantes da Junta também pediam punição aos índios do rio Tocantins. Remetidos a Lisboa para a apreciação final do monarca, os papéis parecem não ter convencido D. João V acerca da necessidade de se promover a guerra. Alegando que a ofensiva bélica contra os Muras não era necessária e nem seria justa, D. João V recomendava aos interessados que permanecessem longe daqueles rios. Segundo Márcia Eliane A. de S. e Mello, a decisão do rei estava ancorada, na verdade, na intenção de afastar os “aventureiros” do acesso para as minas de ouro de Goiás e do Mato Grosso. Cf. Márcia Eliane A. de S. e Mello. Op. Cit., p.314-315.

demandas locais”, “comprometendo-se cada vez mais com as questões que diziam respeito à subordinação dos índios, servindo não apenas aos interesses dos moradores, como também aos das próprias ordens religiosas”. A autora não deixa de ressaltar, antes do mais, sua estreita relação com o vetor da colonização em curso na região: elas funcionaram como “um novo instrumento de poder e controle do Estado português dentro da política colonizadora em prática na América portuguesa”.¹⁷²

Paul David Wojtalewicz, em trabalho concluído em 1993, já destacava essas dimensões que promoveram o enraizamento da Junta das Missões do Pará em seu espaço de atuação. Procurando deslindar o funcionamento da instituição e os debates prevalentes entre seus membros – os quais, por sua vez, ecoavam as dinâmicas motoras da sociedade em questão naquele momento no que dizia respeito à população indígena – o autor confere destaque à problemática da promoção da guerra justa contra os indígenas, à política dos descimentos e à alocação dessa população, e aos conflitos diversos que eclodiam a partir do choque com os interesses que, no geral, demarcavam as condutas dos colonos. O autor observa ainda que a Junta das Missões analisava a legalidade do cativeiro dos índios aprisionados nas guerras e menciona casos individuais de indígenas que teriam pleiteado sua liberdade perante os deputados da Junta procurando demonstrar a ilicitude dos termos que supostamente amparavam sua condição de escravo.¹⁷³ Eis, aqui, um último traço das Juntas das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará que precisa ser realçado. Esse aspecto foi posteriormente recuperado por Márcia Eliane A. de S e Mello que, ao constatar que as Juntas do Estado do Maranhão e Grão-Pará julgavam a legitimidade dos cativos, acrescentou que “nesse sentido a Junta era considerada um tribunal de defesa da liberdade indígena”.¹⁷⁴ Mais recentemente, esse foi justamente o aspecto enfatizado por André Luís Bezerra Ferreira em sua dissertação de mestrado sobre a Junta das Missões instituída na capitania do Maranhão. Tendo como documentação central para suas reflexões o “Livro de registro dos assentos, despachos e sentenças [...]” da mencionada Junta compreendidos entre os anos de 1738 e 1777, o autor dedica o terceiro capítulo de seu trabalho a compreender a dinâmica que se estabeleceu em

¹⁷² Ibidem, p.251 e p.317.

¹⁷³ Paul David Wojtalewicz trabalhou com um conjunto de assentos de reuniões da Junta das Missões do Pará realizadas entre setembro de 1737 e agosto de 1758. Cf. Paul D. Wojtalewicz. *The 'Junta de Missões'. The Missions in the portuguese Amazon*. Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota, Master of Arts, July 1993.

¹⁷⁴ Márcia Eliane A. de S. e Mello. Op. Cit., p.245.

torno dos pleitos de liberdade dos índios da capitania do Maranhão perante a mesa deliberativa da Junta das Missões.¹⁷⁵

Conforme vimos anteriormente, no tocante ao Estado do Brasil, a decisão do príncipe regente D. Pedro de 1681 previa também a criação de uma Junta das Missões no Rio de Janeiro. Ao que parece, esta Junta não chegou a ter funcionamento perene. Em uma ordem régia datada de 9 de maio de 1748 endereçada ao governador do Rio de Janeiro António Gomes Freire de Andrade, D. João V se referia a episódios que o teriam levado a decidir pela criação de uma Junta das Missões em São Paulo:

“Fui servido determinar por resolução de 2 de maio de 1746 que na Cidade de São Paulo se erigisse uma Junta de Missões na conformidade das que há em Pernambuco e Maranhão, e que esta Junta entrasse logo a ter exercício, e nela se resolvesse, se a guerra decretada ao dito gentio Kayapó, e Acroá é inevitável na forma, que o tinha resoluto a quinze de maio de 1744;”¹⁷⁶

Porém, afirmando não ter recebido qualquer posicionamento da Junta que deveria ter sido criada em São Paulo, e tendo já transcorrido dois anos de seu decreto de criação, D. João V requereu a Gomes Freire de Andrade que solicitasse à Secretaria do governo de São Paulo todos os documentos e ordens que diziam respeito a esta matéria e convocasse a Junta das Missões do Rio de Janeiro para tratar do assunto: “E porque não consta se essa matéria se tem resolvido na dita Junta, sou servido por resolução de sete do presente mês e ano em consulta do dito Conselho Ultramarino que vós convoqueis Junta de Missões no Rio de Janeiro para se dar nela execução ao que na dita ordem de oito de maio de mil setecentos e quarenta e seis mandava ao dito D. Luís Mascarenhas”.¹⁷⁷ A resposta do governador do Rio de Janeiro não tardou. Em 6 de novembro do mesmo ano de 1748 Gomes Freire de Andrade registrava: “Fico compreendendo o que V. Mag. é servido mandar-me, e farei pôr em prática o que na dita Junta se resolver”.¹⁷⁸

¹⁷⁵ André Luís Bezerra Ferreira. *Nas malhas das liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)*. Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

¹⁷⁶ “*Ordem régia de 9 de maio de 1748*”. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, cód. 952-34, fl.81.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ “*Carta do [governador do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo], Gomes Freire de Andrade ao rei [D. João V], informando que cumprirá as ordens recebidas para convocar a Junta das Missões ao Rio de Janeiro, a fim de se dar execução a determinação sobre a decisão de guerra aos gentios, conforme resolução de 2 de maio de 1746*”. Rio de Janeiro, 6 de novembro de 1748. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Rio de Janeiro, cx.41, doc.4240.

O trecho nos permite aventar que a Junta das Missões do Rio de Janeiro era convocada esporadicamente, quando questões cabíveis ao seu foro deliberativo precisavam ser decididas. É importante notar que, ao informar o governador Gomes Freire de Andrade que em 1746 havia despachado uma ordem determinando a criação de uma Junta das Missões em São Paulo, D. João V acrescenta que tal deveria transcorrer “na conformidade das que há em Pernambuco e Maranhão”, não mencionando uma Junta de Missões que se encontraria ativa no Rio de Janeiro.

Essa possível dificuldade na sua efetiva instituição bem como a excepcionalidade de suas reuniões ficam atestadas também por outro documento, anos antes do episódio anteriormente retratado. Em junho de 1723, D. João V solicitou ao governador do Rio de Janeiro Aires de Saldanha de Albuquerque que não esquecesse de remeter a Lisboa, “todos os anos”, “as Relações” do que foi “resoluto”, assim como “do que estiver executado” no âmbito da Junta das Missões daquela capitania.¹⁷⁹ Em resposta, o governador informou que “[...] se me oferece dizer a S. Mag. sobre o particular das Juntas das Missões é que depois que estou neste governo, e há mais de vinte anos a esta parte conforme as notícias que tenho se não fez alguma nesta capitania”.¹⁸⁰

Em março de 1750, em carta endereçada a D. João V na qual defendia a necessidade de serem conferidas cômguas aos missionários atuantes em sua diocese, o bispo do Rio de Janeiro aproveitava para requerer do monarca que, também para aqueles territórios, fosse mandado “observar a respeito destes novamente conversos e destas novas missões, tudo aquilo que V. Mag. tem determinado no Maranhão, Pernambuco e mais partes, porque até agora neste Bispado não tem havido a providência de se fazer Junta de Missões, a respeito destes índios, para se observar as ordens que a respeito deles tão piamente tem V. M. determinado”.¹⁸¹ Parece-nos, assim, que a Junta das Missões do Rio de Janeiro foi convocada em momentos específicos, visando ponderar situações particulares que requeriam a formulação de juízos e propostas sobre matérias vinculadas aos povos indígenas.

¹⁷⁹ “Carta do governador do Rio de Janeiro, Aires de Saldanha de Albuquerque, ao rei D. João V, em resposta à provisão de 2 de junho de 1723, sobre a falta de notícias a respeito da Junta das Missões nos 20 anos em que esteve ao serviço daquela capitania”. Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1724. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Rio de Janeiro, cx.14, doc.1567.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ “Carta do Bispo do Rio de Janeiro, na qual pede que se estabeleça cômgrua para os missionários da sua Diocese, como fôra estabelecida para os do Maranhão e de Pernambuco”. Rio de Janeiro, 20 de março de 1750. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Rio de Janeiro, Coleção Eduardo de Castro e Almeida, cx.62, doc.14.657.

O mesmo parece ter se dado com a Junta das Missões da Bahia. Não constando entre as regiões escolhidas na carta régia de 7 de março de 1681 para sediar uma Junta de Missões, a instituição da mesma na sede do governo do Estado do Brasil foi defendida pelos deputados da Junta das Missões do reino em dezembro de 1685. Tal decisão se amparava numa carta do governador-geral, D. Antônio Luís de Sousa Telo de Meneses, sobre “o abuso com que se portam os administradores das Aldeias dos Índios”, tratando muito mais da “utilidade temporal sem atenderem à espiritual”. Nela, o governador advogava, concomitantemente, que era “preciso haver na cidade da Bahia uma Junta de Missões”, a fim de “se darem as Aldeias a quem as conserve com as obrigações que forem mais concernentes ao benefício espiritual e temporal dos Índios”.¹⁸² Porém, segundo Márcia Eliane A. de Sousa e Mello, a Junta das Missões da Bahia deixou de funcionar por volta de 1710 conforme informações presentes em um relato, anos depois, do vice-rei Vasco Fernandes César de Menezes.¹⁸³

Situação semelhante parece ter se dado em Cabo Verde. Com efeito, estando discriminada na carta régia de 1681 que determinava a criação das Juntas de Missões em localidades do ultramar português, é possível que a instituição não tenha sido erigida no bispado. De um modo geral, para os anos aqui abordados, a documentação que trata de aspectos e episódios relacionados à evangelização em Cabo Verde com a qual nos deparamos ao longo da pesquisa faz referências – e por vezes traz cópias – de consultas elaboradas apenas pela Junta das Missões do Reino.¹⁸⁴

Tal fato não se verifica, como vimos, na documentação relativa à capitania de Angola. Lá, a Junta das Missões instituída parece ter alcançado alguma longevidade e regularidade no que tange às suas reuniões. Em 1707, em resposta a uma carta do recém empossado governador

¹⁸² “Consulta da Junta das Missões sobre o abuso com que se portam os administradores das aldeias dos índios do Brasil, e acerca de ser conveniente haver na Bahia uma Junta das Missões”. Lisboa, 10 de dezembro de 1685. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Bahia, Coleção Luísa da Fonseca, cx.27, doc.3322.

¹⁸³ Márcia Eliane A. de S. e Mello. Op. Cit., p.173.

¹⁸⁴ Tais documentos estão guardados na coleção dos avulsos de Cabo Verde, do Fundo do Conselho Ultramarino, no Arquivo Histórico Ultramarino. Podemos destacar aqui os seguintes documentos: “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões, sobre o estado das missões [religiosas] de Cabo Verde e Bissau e a forma como se deve procurar a sua conservação e aumento. Lisboa, 23 de janeiro de 1700, cx.09, doc.782; “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões acerca da carta do Bispo de Cabo Verde, frei D. Vitoriano Portuense, sobre se mandar proteger Torocó, irmão do falecido rei [católico] [D. Pedro] na sucessão ao reino de Bissau pretendida também por seu tio, Inzinhá e sobre a carta do capitão-mor de Bissau, José Pinheiro sobre o mesmo particular. Lisboa, 05 de novembro de 1696, cx.08, doc.722; e “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre outra da Junta das Missões acerca da carta do governador de Cabo Verde, Antônio Gomes Mena, sobre se expulsar da ilha de [Santiago], uma mulher com quem o capitão de cavalos, Nicolau de Araújo, homem casado, e dos principais, mantém uma amizade ilícita e escandalosa”. Lisboa, 20 de novembro de 1696, cx.08, doc.726. Logicamente, valeria a pena buscarmos outros fundos a fim de certificar a ausência de referências à Junta das Missões de Cabo Verde, especialmente em arquivos situados naquele país.

de Angola, D. João V informava algumas medidas recentemente tomadas que visavam atender parte das demandas colocadas por D. Lourenço de Almada procurando, juntamente, assegurar o cumprimento de determinadas medidas que julgava importantes ao bom andamento da política de catequização naquele reino. Logo no início de sua correspondência, o monarca comunicava que visando remediar a falta de missionários em Angola, “principalmente dos capuchos italianos”, havia sido solicitado ao Prelado dos Religiosos capuchos “para que na ocasião presente enviasse alguns missionários, os quais com efeito se embarcam em esta monção, e a Itália escreve para virem outros que possam ir nas futuras”.¹⁸⁵ No tocante ao dinheiro relativo ao rendimento “da preferência das missões” que se achava em poder do tesoureiro das missões Rodrigo Rabelo de Almeida, D. João V pedia que o montante fosse remetido a Lisboa. A decisão, de acordo com os termos presentes em sua própria carta, é a seguinte: “[...] e no que respeita ao dinheiro que se acha em poder do dito tesoureiro lhe mando escrever o remeta a este Reino na forma que lhe ordeno”. Antes deste despacho régio, e diante da provável intenção do novo governador de utilizar a verba privativa das missões para outros gastos daquele Reino, a consulta emitida pelo Conselho Ultramarino sobre a carta do governador de Angola D. Lourenço de Almada recomendava que “o rendimento, e dinheiro das missões” não fossem aplicados nas fortificações “pois é destinado para obra tão pia e para dele poder valer-se a Junta das Missões que manda para o mesmo Reino”.¹⁸⁶

Por fim, D. João V solicitava ao governador de Angola que ele mandasse “estranhar muito severamente” o fato de o bispo daquela diocese “não aceitar o lugar que na Junta lhe estava assignado nas ocasiões em que houvesse de ir a ela”. Segundo os informes contidos na carta do governador de Angola, o clérigo havia levantado dúvidas acerca do “assento que devia ter na Junta das Missões desse Reino, sendo causa a que ele sujeitou de se não fazer a Junta com dano tão grave dos importantes negócios que dela dependem”.¹⁸⁷ A matéria não era assunto novo e fora, anos atrás, objeto de consulta do Conselho Ultramarino quando o

¹⁸⁵ “Consulta (minuta) do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V] sobre a carta do governador e capitão general de Angola, D. Lourenço de Almada, acerca da sua chegada e tomada de posse do governo, do pouco soldo que os soldados recebiam e do prejuízo que tinham em receber em cobre, de se aplicar o rendimento da preferência das missões, que estava na posse do tesoureiro das missões [Rodrigo Rabelo de Almeida], das execuções feitas pelo provedor da Fazenda Real, das obras nas fortificações e da dívida do Bispo de Angola sobre os lugares na Junta das Missões”. Lisboa, 25 de janeiro de 1707. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.19, doc.2025.

¹⁸⁶ Ibidem. Embora o montante arrecadado com o contrato da preferência de setecentas cabeças anuais de escravos fosse previsto para subsidiar os gastos com as missões do Reino de Angola, devendo o excedente ali permanecer, já em 1707, como acabamos de ver, D. João V parece ter julgado conveniente que a soma fosse remetida a Lisboa. Tal resolução parece, de fato, ter se afirmado a partir de 1709, quando D. João V teria decidido que tal quantia passaria, a partir de então, a ser administrada pela Junta das Missões do reino que a destinaria aos gastos necessários relativos às missões ultramarinas. Cf. Márcia Eliane A. de S. e Mello. Op. Cit., p.155-156.

¹⁸⁷ Ibidem.

governador e capitão-general de Angola, Henrique Jacques de Magalhães, comunicou D. Pedro II, por intermédio da Junta das Missões do Reino, acerca dos “inconvenientes que se seguiam ao serviço de Deus, e meu de não haver na desse Reino forma determinada para a procedência das vozes e assentos”. Diante desses impasses, e no afã de evitar os prováveis “inconvenientes” e “impedimento para se fazer nesta matéria com todo o acerto o serviço de Deus, e o de V. Mag.de”, o monarca requereu, por decreto de 11 de abril de 1697, que o Conselho Ultramarino elaborasse consulta sobre o assunto averiguando previamente “como se procede nas Juntas das Missões da Índia e Brasil”.¹⁸⁸ A posterior decisão régia, encaminhada em carta ao governador datada de 30 de junho daquele mesmo ano, procurou não deixar margens para a persistência de dúvidas:

“Fui servido resolver que na Junta das Missões desse Reino há de presidir, o governador, e em sua ausência a pessoa que em seu lugar governar, e que se há de assentar junto a ele o Bispo e imediato ao Bispo o ouvidor geral, que serve de Provedor da Fazenda Real seguindo-se logo o Prelado da Religião que for mais antigo no tempo de Prelado, e da mesma maneira os outros Prelados das mais Religiões”.¹⁸⁹

Segundo Fortunato de Almeida, o funcionamento da Junta das Missões de Angola teria dado “pouco fruto”: “a princípio se contentou de promulgar *pro formula* algumas providências pouco eficazes; em seguida nada fez; e quarenta anos depois da sua criação se dissolveu por si mesma, não se tornando mais a reunir”.¹⁹⁰ De fato, para o período compreendido nessa pesquisa, não localizamos assentos de reuniões da própria instituição.¹⁹¹ Porém, algumas consultas do Conselho Ultramarino nos informam sobre questões relativas a Angola que eram ponderadas no âmbito da Junta das Missões do reino. Em novembro de 1695, o referido Conselho analisava uma consulta emitida pela Junta das Missões em Lisboa “sobre se embarcar nos navios de Angola, maior número de escravos, do que permite a sua lotação, com

¹⁸⁸ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre a necessidade de se determinar a forma da precedência das vozes e assentos na Junta das Missões de Angola”. Lisboa, 20 de abril de 1697. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.16, doc.1842.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Fortunato de Almeida. *História da Igreja em Portugal...*, Op. Cit., vol.II, p.284.

¹⁹¹ O que não quer dizer que não existem registros de possíveis reuniões da Junta das Missões de Angola para as décadas posteriores. Assim como no caso da Junta das Missões de Cabo Verde, valeria muito a pena avançar com a pesquisa no Arquivo Histórico Ultramarino para os anos após 1715, bem como realizar o trabalho de investigação em arquivos e bibliotecas do próprio país.

grande prejuízo das vidas, e salvação dos mesmos [...]”.¹⁹² Uma carta do Procurador da Fazenda de Angola, Rodrigo da Costa de Almeida, comunicava que tais prejuízos já não se verificavam mais uma vez que a lotação e peso destas embarcações estavam em conformidade com o capítulo sexto da lei das arqueações.

Alguns anos depois, o cuidado espiritual dos escravos destinados ao Brasil aparece, de modo um tanto tangencial, em outros documentos. O cerne de outras duas consultas da Junta das Missões do reino parecem ter sido, respectivamente, as vantagens de se firmar um acordo comercial com o Conde do Sonho e os benefícios “comerciais” e “espirituais” que decorreriam da nomeação de um rei para o Congo. No primeiro caso, os portugueses mostraram-se engajados para não perder a oportunidade que se anunciava como promissora e procuraram definir as pequenas tratativas: de um lado, o Conde do Sonho parece ter prometido que aos estrangeiros não seria facultado o direito de circular pelos portos e de se envolver no comércio; de outro, a consulta, datada de 12 de fevereiro de 1700, lembrava que além de “mui utilíssimo” e dos “grandes interesses” desse comércio para os vassalos de Portugal, “se pode seguir não só o benefício de se tirar maior número de escravos para o Brasil, e serviço dos engenhos, mas trazer para o grêmio da Igreja a muitas daquelas almas”. Alegava-se que, com isso, os nativos não correriam o risco de passar de uma situação de “gentilismo para a heresia”.¹⁹³

Na segunda consulta, do mesmo mês e ano da anterior, os conselheiros ultramarinos recomendavam que os portugueses conseguissem junto ao Conde do Sonho, ao Duque de Bamba e ao Marques de Pemba, o engajamento necessário para que, na qualidade de eleitores, “venham, a se pôr rei em Congo”. Tal afigurava-se como fundamental uma vez que “este negócio não só é utilíssimo, mas que será o meio de que no temporal se sigam para o comércio de vassalos de V. Mag.de as maiores conveniências, e no espiritual, de que se torne a restituir, e floresça naquele Reino a Cristandade, que sempre houve nele, a que o cuidado e zelo ardente de V. Mag.de tanto atende”.¹⁹⁴

¹⁹² “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre consulta da Junta das Missões acerca dos navios de Angola transportarem mais escravos do que permitia a sua lotação”. Lisboa, 18 de novembro de 1695. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Angola, cx.16, doc.1810.

¹⁹³ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre uma consulta da Junta das Missões acerca das conveniências do comércio que o conde do Sonho tentava estabelecer com os portugueses, sem admitir estrangeiros nos seus portos, permitindo obter mais escravos para o Brasil e para os engenhos, e aumentar a Cristandade, sendo aconselhável escrever sobre isso ao governador e capitão-general de Angola, Luís César de Meneses”. Lisboa, 12 de fevereiro de 1700. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.17, doc.1882.

¹⁹⁴ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre uma consulta da Junta das Missões acerca das vantagens comerciais e espirituais em nomear um rei para o Congo, devendo o conde do Sonho, o duque de Bamba e o marquês de Pemba participar nessa eleição; afiançando que não era necessário um Bispo do Congo, porque o de Angola também era do Congo e sempre aí assistira, devendo ir mais religiosos para aquele reino,

Para a Junta das Missões do Estado português da Índia a documentação é significativamente mais expressiva e, desde seus primórdios, a problemática central que pautava a estabilidade da política missionária portuguesa nos territórios das chamadas Índias Orientais teve lugar privilegiado em seu foro deliberativo. Como sabemos, se a controvérsia que se instaurou com a Santa Sé em torno da validade das prerrogativas espirituais asseguradas a Portugal pelo direito de padroado configurou-se como elemento propulsor primordial da decisão de D. Pedro II de instituir Juntas de Missões em determinadas localidades do Império português, foi na Junta instaurada em Goa que este debate de fato se instalou. Não é demais lembrarmos que, muito provavelmente, uma de suas primeiras medidas – se não a primeira – foi o envio de comunicados a todos os Provinciais das Ordens religiosas atuantes no Estado português da Índia intimando-os, em nome do príncipe regente, a não prestar o juramento de obediência aos vigários apostólicos conforme o disposto na bula *Cum haec sancta sedes* publicada em janeiro de 1680.

Passados alguns anos, o vice-rei D. Francisco de Távora comunicava a D. Pedro II, em janeiro de 1686, uma outra medida de impacto aprovada no âmbito da Junta das Missões do Estado da Índia: em seu foro foi decidido o envio de embaixadores para os reinos do Sião, Cochinchina, Tonquim e Camboja. Como vimos no capítulo anterior, o vice-rei procurou enfatizar seu papel nesta decisão, colocando-se, de alguma forma, como o principal articulador e defensor da medida. Na carta em questão, vemos D. Francisco de Távora narrando tais episódios a D. Pedro II com algum atraso uma vez que, na mesma ocasião, já adiantava os bons frutos alcançados pela embaixada de Pedro Vaz de Siqueira no Sião e na Cochinchina, bem como a dedicação do mesmo na missão a ele conferida – inclusive com o dispêndio de somas pessoais – o qual, agora, aguardava pelo reconhecimento do monarca. O assento da Junta das Missões do Estado da Índia sobre esta matéria data de 23 de abril de 1683. Os termos não conferem qualquer distinção ao vice-rei em relação aos demais presentes sobre o que fora assentado naquela ocasião, sugerindo, pelo contrário, que a decisão era consenso entre os participantes da reunião da Junta. O início do assento recuperava o propósito do monarca ao ter instituído ali uma Junta das Missões:

“[...] propôs o dito S’nor Conde V. Rei, que esta Junta das Missões se tinha criado de novo neste Estado por ordem de Sua Mag.de, como todos sabiam, para promover os missionários a

ficando os religiosos de São Domingos a administrar o hospital da cidade; devendo o governador informar-se das capacidades do médico, para pedir outro quando fosse preciso”. Lisboa, 23 de fevereiro de 1700. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Angola, cx.17, doc.1884.

continuarem com sua obrigação na propagação da fé, e pregação da Lei evangélica, e por ela se tinham expedido várias ordens para todas as terras deste oriente, onde havia cristandades, e residiam os nossos missionários, ordenando-lhes que não dessem obediência aos Bispos franceses, e mais clérigos missionários, que a Congregação de Propaganda tinha mandado por várias partes sem virem pelo Reino de Portugal, em grande prejuízo do direito, e padroado Real dele, contra o que estava disposto por Bulas Apostólicas que os Sumos Pontífices concederam aos senhores Reis do dito Reino, sobre o direito espiritual das ditas terras para mandarem a elas seus missionários de que os ditos senhores Reis estavam de posse *in memorial* [...]”.¹⁹⁵

Pontuando que de várias partes vinham notícias comentando que os bispos e clérigos franceses “ofereciam vários saguates muito custosos” aos reis e príncipes “das ditas terras do oriente” a fim de os manterem “propícios para favorecem seus intentos, particularmente os de Sião, Cochinchina, Camboja, e Tonquim”, D. Francisco de Távora afirmava que em razão destas “ofertas os conservavam os ditos Reis nas suas terras, e favoreciam em tudo e de tal maneira iam introduzindo a sua jurisdição”. Com tal constatação, o vice-rei propôs aos demais integrantes da Junta as recomendações de diversas “pessoas zelosas do serviço de Deus” que até ele chegavam vindas “da jurisdição do padroado Real de Sua Mag.e”: enviar, em nome da Coroa de Portugal, embaixadores aos quatro reinos anteriormente discriminados, com cartas e saguates “para os persuadirem a que não consentissem nos seus Reinos os ditos Bispos e clérigos franceses, e os lançassem fora deles, conservando aos missionários portugueses”.¹⁹⁶ De acordo com o assento, a proposta foi “uniformemente” acolhida por todos os presentes.

Como vimos anteriormente, ao longo da década de 1680, a preocupação da Coroa portuguesa com a presença de missionários enviados pela *Propaganda Fide* teve como foco os reinos identificados no assento acima. Na década seguinte, por sua vez, a atenção de D. Pedro II voltou-se paulatinamente para o reino da China após a Santa Sé ter decidido abertamente enviar vigários apostólicos para as províncias que integravam aquele território. Ao longo destas décadas, consultas da Junta das Missões do reino repercutem estas preocupações, as quais ocuparam espaço privilegiado no âmbito da Junta das Missões do Estado da Índia reforçando, dessa forma, que tais tensões se configuravam como pontos nodais para a sustentação da política missionária de Portugal naquele espaço.

¹⁹⁵ “Assento que se tomou na Junta das Missões deste Estado da Índia, sobre se mandarem embaixadores com saguates aos reis de Sião, Cochinchina, Camboja e Tonquim”. Goa, 23 de abril de 1683. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.58, doc.95.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

Em fevereiro de 1687, a Junta das Missões do reino analisou três cartas enviadas pelo vice-rei do Estado da Índia sobre a presença de religiosos e a situação da cristandade na China. Os participantes da reunião recomendavam que o monarca representasse “a S. S.de com toda a eficácia e brevidade os grandes danos que as missões da China experimentam, e os riscos eminente em que estão de totalmente se extinguirem por causa dos missionários da Propaganda que só o Sumo Pontífice pode evitar, como bem aponta o vice-rei, e esta Junta per mais vezes tem feito presente a V. Mde.”¹⁹⁷

Anos depois, mais exatamente em fevereiro de 1695, o Conselho Ultramarino elaborou uma consulta ao monarca refletindo sobre pontos e encaminhamentos propostos em outra consulta da Junta das Missões do reino. Os conselheiros parecem não ter discordado de nenhum encaminhamento proposto por esta, manifestando sua anuência ou acréscimos às propostas feitas com termos como “pareceu” “o mesmo que a Junta”, “lhe parece também o que aponta a Junta”, “se conforma o Conselho com a Junta”. Dentre os pontos a serem observados, os ministros recomendaram “que os missionários castelhanos, que entram pelas Filipinas, na China, que por nenhuma parte se introduzissem naquele Império, pela grande perturbação que podem ocasionar, ainda nas matérias da Religião, dando ocasião na variedade das doutrinas, para a confusão dos que se houverem de Reduzir”.¹⁹⁸ Quando não se mostrasse possível impedir “estas entradas”, recomendava-se que os oficiais portugueses fizessem “toda a diligência a que as façam por Macau”. No quinto ponto da consulta, ao tratarem sobre a necessidade de serem expedidas advertências a bispos que estivessem demonstrando “pouco amor, e confiança ao padroado Real desta Coroa”, os conselheiros defenderam a necessidade de tal alerta ser igualmente enviado ao Bispo de Nanquim. O último ponto se refere justamente à divisão das circunscrições eclesiásticas que caberiam aos recém eretos bispados de Nanquim e Pequim na China. Alegando que não havia meios para “sustentar os mais Bispos”, o Conselho Ultramarino concordava que “cada um destes fica naquele vasto império com a maior jurisdição na compreensão, e extensão de terras que quase toda a Europa”.¹⁹⁹

O assunto da criação dos dois novos bispados no império da China e da necessidade de impedir a entrada de missionários estrangeiros naquela região voltou a ser abordado por D.

¹⁹⁷ “O Conselho Ultramarino vendo a cópia da consulta da Junta das Missões e da resolução que nela foi tomada responde ao Conde Vice-rei para ter entendido, o que fui servido ordenar em ordem ao que me representou nas cartas que também se vão com este decreto”. Lisboa, 06 de março de 1687. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.60, doc.72.

¹⁹⁸ “Do Conselho Ultramarino. Satisfaz-se ao que S. Mag. ordena na consulta da Junta das Missões sobre vários particulares pertencentes aos Bispados missionários da Índia, e China, e vai a consulta que se acusa”. Lisboa, 28 de fevereiro de 1695. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Avulsos, Índia, cx.68, doc.18.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

Pedro II em março de 1697. Em carta régia expedida através da Junta das Missões do reino ao Conde de Vila Verde, vice-rei do Estado português da Índia, o monarca lusitano mencionava a recente nomeação feita pela *Propaganda Fide* de novos vigários apostólicos para a China “com o fundamento de serem necessários [...] muitos missionários” para aquelas Províncias.²⁰⁰ Não escondendo sua insatisfação com o fato de o Sumo Pontífice ter lançado mão de “um motu próprio muito em ofensa dos meus Padroados”²⁰¹, o monarca informava que havia recorrido ao Papa Inocêncio XII para que revogasse tal medida. Ao final de sua carta, a recomendação ao vice-rei não se apresentava propriamente como uma novidade:

“que passando as terras da vossa jurisdição estes Bispos ou Vigários Apostólicos sejam detidos, e com efeito se não deixem passar, e os mandareis vir todos a essa Cidade adonde os detereis até receberes Resposta minha, e me dareis conta dos Bispos, ou Vigários Apostólicos em que se executar esta ordem e pera donde iam, e para esta minha Resolução se executar passareis todas as ordens necessárias às terras e fortalezas da vossa jurisdição e aos Bispos mando Recomendar não ajudem, nem favoreçam em cousa alguma a estes Bispos e Vigários Apostólicos”.²⁰²

Com o primeiro registro datado de fevereiro de 1705, o livro de assentos da Junta das Missões de Goa congrega exemplos significativos tanto do propósito central que norteava sua atuação no Estado português da Índia bem como dos conflitos e temores que o cercavam. Para o período que aqui nos interessa, temos um total de onze assentos de reuniões da instituição, a saber, uma em 1705, outra em 1707, duas em 1709, duas em 1710, três em 1711, uma em 1712 e outra em 1715. Nos primeiros assentos, vemos que não há uma rigorosa constância entre os presentes. No registro da reunião de 1705 temos, por exemplo, somente as assinaturas do vice-rei e do arcebispo primaz. Nas reuniões seguintes somam-se aos dois o desembargador chanceler, o inquisidor, e o vedor da fazenda. Apenas na reunião ocorrida em 12 de dezembro de 1709 vemos que as Ordens religiosas que atuavam no Estado da Índia passaram a ter lugar garantido – e voz ativa – na reunião da Junta das Missões. Ao enumerar os ministros presentes

²⁰⁰ “*Sobre não deixarem passar os Bispos e Vigários Apostólicos ao Império da China*”. Biblioteca Nacional de Portugal, Reservados, Coleção Pombalina, códice 439 – Lista das cartas de S. Mag. que Deus guarde escritas na monção do ano de 697. Respondidas em Janeiro de 1698, fl.232.

²⁰¹ D. Pedro II certamente está fazendo alusão à nomeação de vigários apostólicos para as Províncias da China referida no capítulo anterior. Como vimos, Portugal entendia, contrariamente ao juízo da Santa Sé, que a circunscrição de cada uma das novas dioceses de Nanquim e Pequim abarcavam a totalidade destas regiões.

²⁰² “*Sobre não deixarem passar os Bispos e Vigários Apostólicos ao Império da China*”... Op. Cit. Na resposta expedida no ano seguinte, o vice-rei António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho parece ter aquiescido integralmente as recomendações: “Assim se fará como V. Magde. manda por esta carta”.

naquela ocasião, tal mudança foi assinalada no registro feito da reunião com a informação “e os Prelados das Religiões na forma da nova ordem de S. Mag.de”. Este trecho, a partir de então, passou a ser sistematicamente reproduzido em todos os outros assentos.

Das onze reuniões compreendidas no período que aqui nos interessa, oito delas consistem na apresentação de uma lista elaborada por algum religioso ocupante de um posto superior na hierarquia de determinada Ordem – como, por exemplo, o vigário geral da Ordem dos Pregadores do Estado da Índia, o Pe. Provincial da Companhia de Jesus da Província de Goa, e o vigário geral da Ordem dos Pregadores – contendo nomes de missionários que estavam sendo indicados para as distintas missões existentes no Estado português da Índia. O objetivo era submeter as sugestões à apreciação dos integrantes da Junta das Missões de Goa a fim de que estes "declarem se concorrem neles os requisitos necessários e que S. Mag.de que Deus g.de mandou observar, ou se acha em algum alguma desconveniência que o encontre".²⁰³ Dessa forma, assim como ocorria no caso dos missionários indicados e apresentados na Junta das Missões de Pernambuco para administrar as missões das capitanias do norte do Estado do Brasil, no caso do Estado português da Índia os nomes dos religiosos recomendados também deveriam passar pelo crivo dos ministros da Junta das Missões de Goa. A diferença entre as dinâmicas consolidadas nos dois espaços reside no fato de que, para as missões da diocese de Pernambuco, era o bispo que apresentava o nome do escolhido aos integrantes da Junta das Missões enquanto que, no caso do Estado português da Índia, tal indicação chegava diretamente através de carta de um superior da Ordem responsável por determinada missão.

Contudo, a aparente simplicidade dos assuntos que eram ali tratados bem como a ligeireza com que os ministros da Junta despachavam as matérias não camuflam os conflitos de interesses – por vezes mais ou menos latentes – que permaneciam vivos nos assuntos relativos à política missionária portuguesa. O registro da reunião que abre o livro de assentos da Junta das Missões de Goa é um bom exemplo disso. Observando que o Convento dos Carmelitas descalços de Diu encontrava-se, à exceção de um leigo natural da terra que ainda o habitava, sem nenhum religioso – fato que o enquadrava como propriedade devoluta – os ministros da Junta das Missões decidiram, por unanimidade, transferi-lo para os Religiosos de São João de Deus “que para aquela Praça foram mandados para formar Hospital, em que se curasse a Infantaria” não tendo ainda os mesmos “encontrado cômodo suficiente para este

²⁰³ Livro de assentos da Junta das Missões de Goa, 12 de dezembro de 1709. Arquivo Histórico de Goa, vol.1605, fl.5. Vale observar que tais termos são reproduzidos nos assentos futuros que tratavam do mesmo assunto.

exercício”.²⁰⁴ Para além desta primeira razão, uma segunda reforçava o juízo dos ministros da Junta de que o melhor a ser feito era repassar a dita propriedade aos Religiosos de São João de Deus: “Reconhecendo-se também que os ditos Religiosos Carmelitas por Estrangeiros e da Propaganda ficam sendo em tudo opostos às Regalias do Padroado Real e muy prejudiciais ao Estado [...]”.²⁰⁵

A reunião de 17 de junho de 1709 foi dedicada a definir os encaminhamentos adequados a fim de que o disposto numa carta de D. João V, de abril de 1707, fosse inteiramente cumprido: “manda entregar logo aos clérigos da Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres desta cidade, o Convento que nela está e foi dos Religiosos Carmelitas Italianos (que o dito senhor mandou retirar deste Estado) para nele viverem e criarem os missionários necessários para as missões que continuavam com bom exemplo”.²⁰⁶

No que se refere aos oito assentos de reuniões nas quais os ministros da Junta das Missões de Goa foram consultados acerca dos missionários indicados nas listas apresentadas por diferentes Ordens religiosas para as missões que se encontravam sob sua responsabilidade, pelo menos três deles revelam, mais uma vez, as preocupações de Portugal com a manutenção do controle da política missionária no Estado português da Índia. Dentre os vários missionários apresentados nestas listas ao longo destas oito reuniões, alguns deles suscitaram dúvidas por parte dos ministros da Junta. Assim, a confirmação dos dois clérigos da Divina Providência, Pe. Dom Jerônimo Buzacarini e Pe. Dom João Caetano Comini, foi questionada “por não constar (visto serem missionários da Sagrada Congregação de Propaganda Fide) terem licença de S. Mag.e que Deus guarde, nem terem dado juramento de fidelidade ao dito senhor na

²⁰⁴ Livro de assentos da Junta das Missões de Goa, 10 de fevereiro de 1705. Op., Cit., fl.1.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Livro de assentos da Junta das Missões de Goa, 17 de junho de 1709. Op. Cit., vol.1605, fl.3. Como vemos, o desagrado provocado pela presença dos carmelitas descalços – bem como a constante desconfiança suscitada por suas ações – perdurou após os episódios que envolveram sua expulsão dos conventos que até então ocupavam. Em dezembro de 1696, uma carta do vice-rei D. Pedro António de Noronha de Albuquerque a D. Pedro II visava justamente descortinar mais uma das supostas maquinações daqueles religiosos. Informava, inicialmente, que após terem sido expulsos “desta cidade e Estado os Religiosos italianos Carmelitas descalços” se recolheram, alguns, “às terras do Bispado da Serra”, e permaneceram “ou estimulados, ou por não faltarem ao gênio que a natureza lhes deu oposto à nação portuguesa”, buscando “meios orgulhosos para ao menos já que não podem em todo ao menos causarem na parte que podem as novidades, e alterações que lhe são possíveis”. Imbuídos de tal espírito, os mesmos teriam escrito uma carta ao Tribunal do Santo Ofício de Goa visando denunciar o “dano e prejuízo que devia resultar à Cristandade” a ausência, naquele bispado, de um “pastor eclesiástico”. Segundo o vice-rei, o objetivo destes religiosos era conseguir, numa eventual resposta por escrito daquele Tribunal, uma comprovação da referida vacância “para que junta ela ao dito seu protesto justifiquem em Roma no Tribunal de Propaganda” os inconvenientes decorrentes da pretensão portuguesa de prover os ditos bispados “quando é certo devia esperar-se se aumentasse, e multiplicassem, se o provimento dos ditos Bispos corresse por conta do dito Tribunal da Propaganda”. Cf. “*Carta do vice-rei da Índia [D. Pedro António de Noronha de Albuquerque] para o rei de Portugal*”. Goa, 15 de dezembro de 1696. Arquivo Histórico Ultramarino, Filmoteca Ultramarina Portuguesa, Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 5, banda 48 / foto 1

secretaria de Estado antes de embarcarem nas naus em que passaram a este Estado”. Decidiu-se, ao fim, que os ditos religiosos deveriam ser confirmados para a missão da Ilha de Sumatra uma vez que, tendo os mesmos ali aportado em naus portuguesas, não lhes teria sido concedido o direito de passagem “sem que primeiro tivessem dado juramento de fidelidade”.²⁰⁷

Em maio de 1711, os nomes dos missionários constantes na lista apresentada na Junta das Missões pelo Rev. Pe. Fr. Diogo de Sampaio destinados a seguir "para as cristandades de Solor e Timor" foram cancelados pelos representantes das Ordens religiosas presentes na reunião. Contudo, o chanceler desembargador do Estado Joseph da Silva de Gouveia se opôs ao nome do Pe. Fr. Manuel Fuesta, castelhano, "por ser de nação", alegando as inquietações presentes naquelas ilhas e por elas "não estarem ainda de todo seguras na observância de el Rei Nosso senhor". Parecer este que contou com o endosso do vedor da fazenda e do arcebispo primaz do Estado.²⁰⁸ Não se pode deixar de observar que este voto deixa transparecer o entendimento de que os religiosos se enquadravam como servidores de um determinado estado e, enquanto tal, poderiam muito facilmente extrapolar as atribuições restritas ao ministério da fé.

Por fim, vemos que as discussões que permearam a concessão da licença por parte dos ministros da Junta das Missões de Goa para que o Pe. D. Joseph Maria Ricca [?] seguisse para a Ilha de Bornéu estão assentadas nas mesmas preocupações. Os presentes observavam que, apesar de sua capacidade, o referido padre era

"missionário da Propaganda como o são todos os Religiosos da Divina Providência que passam à Índia e como tais muitas vezes opostos ao Padroado Real dos senhores Reis de Portugal, contudo que como os mesmos senhores lhes tem permitido passarem a Índia a missionar e nomeadamente lhe concedesse a Ilha de Borneo para este ministério se lhe devia dar a licença que o seu Preósito pedia, ficando o dito Pe. sujeito à jurisdição do Bispo de Malaca e a quem lhe sucedesse no governo espiritual como também deve dar juramento de fidelidade e obediência em particular para o que obedecer ao que S. Mag.e e V. Rei da Índia lhe for mandado não obstante ter o dito Pe. dado em Portugal o tal juramento como se supõem por ter vindo nas Naus do mesmo senhor para este Estado com cujas circunstâncias vos aprovavam o dito Pe."²⁰⁹

²⁰⁷ Livro de assentos da Junta das Missões de Goa, 29 de janeiro de 1710. Op. Cit., vol.1605, fl.5-5v[?].

²⁰⁸ Livro de assentos da Junta das Missões de Goa, 8 de maio de 1711. Op. Cit., vol.1605, fl.9-9v.

²⁰⁹ Livro de assentos da Junta das Missões de Goa, 8 de maio de 1711. Op. Cit., vol.1605, fl.25-25v.

Ao serem criadas no anseio de impulsionar e melhor gerir o esforço missionário em seus territórios ultramarinos, as Juntas de Missões foram projetadas por D. Pedro II como os organismos que cumpririam o papel de tornar a política de catequização promovida pela Coroa portuguesa mais abrangente e efetiva. “Promover as missões”, como vimos, significava zelar para que as Ordens religiosas presentes nos territórios ultramarinos se voltassem ao ofício missionário, cuidar para que sempre houvessem missionários aptos – e em número suficiente – dedicados às missões, e garantir a subsistência e a permanência deles nestes núcleos catequéticos de maneira independente. Refletindo sobre a atuação das Juntas de Missões para o contexto particular da América portuguesa, Pedro Cardim observa que “tudo indica que estas juntas só foram criadas porque o empreendimento colonial continuava a contar com os indígenas e a deles depender, como sustentáculo ideológico (a evangelização da América), como mão de obra e, ainda, como barreira defensiva contra os muitos ameríndios que resistiam contra a invasão de suas terras”.²¹⁰ cremos que, de fato, só conseguimos apreender o quão substantivas foram as atuações de algumas dessas juntas de missões ultramarinas à luz dos interesses que animavam o empreendimento colonial e, ao mesmo tempo, das exigências que ancoravam seu bom prosseguimento. Destinadas ao aperfeiçoamento do empreendimento missionário e, por conseguinte, a promover a expansão da fé católica entre os nativos, as Juntas de Missões da América portuguesa passaram a lidar com as situações em que os indígenas se opuseram à consecução das dinâmicas constitutivas do empreendimento colonial, seja na condição de força que ia de encontro aos interesses em jogo ou simplesmente não aceitando assumir os papéis a eles destinados na sociedade colonial em gestação, opondo-se a uma lógica espacial e cultural completamente alheias às suas.

Por sua vez, e num patamar prévio ao exposto anteriormente, não podemos ignorar o fato de que a própria decisão de D. Pedro II em instituí-las teve como motivação primeira, ao fim e ao cabo, a ânsia de resguardar as prerrogativas espirituais asseguradas pelo direito de padroado régio. Tal liame aparece nitidamente nas motivações que ampararam a criação de uma Junta das Missões em Goa. Como vimos, a decisão de instituí-la veio no bojo de uma dinâmica que, aos olhos portugueses, ameaçavam sua primazia nos territórios de suas conquistas, notadamente no Estado português da Índia. Ao discriminar as incumbências que ficariam sob a responsabilidade da Junta das Missões de Goa, o autor do papel “sobre o bem

²¹⁰ Pedro Cardim. “Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola”. In: Ângela Domingues, Maria Leônia Chaves de Resende, e Pedro Cardim (orgs.). *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Coleção Atlântica – Lisbon Historical Studies, Centro de História da Universidade de Lisboa/ CHAM – Centro de Humanidades/ Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São João del-Rei, 2019, p.61.

espiritual das missões da Índia” sugere que a instituição deveria trabalhar a fim de que apenas os missionários estrangeiros que tivessem expressa autorização do monarca português pudessem permanecer em suas possessões ultramarinas. Nessa conformidade, vemos, portanto, que já em seus primórdios as Juntas de Missões tiveram como elementos motivadores o anseio de resguardar prerrogativas de natureza espirituais que, quando fragilizadas, poderiam colocar em risco a própria estabilidade da presença portuguesa nos territórios de suas conquistas. Tal imperativo pode ser notado nas distintas acomodações que se fizeram presentes no ultramar português: ia desde a preocupação em torno de uma possível aliança dos povos indígenas com os missionários franceses no norte do Estado do Brasil contra a dominação portuguesa, até a procura de ferramentas adequadas para barrar a cada vez mais volumosa e difundida presença de missionários estrangeiros no Estado português da Índia.

Assim, o contexto e os pressupostos que levaram à criação das Juntas de Missões e, posteriormente, a atuação e a via de inserção destas instituições nas dinâmicas de seus espaços jurisdicionais, reforçam elementos e atributos intrínsecos à própria natureza da política de expansão da fé cristã coordenada por Portugal. A dimensão religiosa foi, por um lado, uma componente viabilizadora da estabilidade das conquistas e da presença portuguesa nos distintos territórios ultramarinos e, enquanto tal, como vimos, precisava ser resguardada. Por sua vez, em conjunturas específicas, vemos que o esforço missionário em si acabou secundarizado em determinadas situações em função da oposição e do enfrentamento dos povos indígenas à dinâmica colonial, ou mesmo em virtude de interesses econômicos e políticos que pautavam a colonização lusitana nos distintos espaços. Tais movimentos e circunstâncias, permeados de conflitos, choques e contradições, estão gravados na documentação que refletem ou aludem ao funcionamento destas instituições.

EPÍLOGO

QUANDO LEVAMOS EM CONTA A HISTÓRIA das relações entre Portugal e a Santa Sé no período aqui estudado, o primeiro aspecto que ganha destaque é o fato de este ser um momento de reiteradas súplicas do reino perante os sucessivos sumos pontífices. Já durante os primeiros anos que se seguiram à Restauração, Portugal se vê numa condição de grande fragilidade perante as outras potências ultramarinas da época, situação que levou a Coroa portuguesa a insistentemente empenhar-se por um novo espaço na cena política internacional. A Santa Sé, como vimos, terá um papel importante nesse processo, tanto pelo prestígio que seu reconhecimento trazia para a independência de Portugal, como pelo fato de ela ser a sede da cristandade e, enquanto tal, constituir-se como a instância detentora do ofício terreno de expandir a fé católica pelo planeta.

Se, logo após dezembro de 1640, as súplicas portuguesas perante a Santa Sé versavam majoritariamente sobre o reconhecimento da nova dinastia, depois de 1669 os direitos espirituais “imemoriais” dos reis de Portugal ganharam o primeiro plano. Devemos observar que nos dois momentos acima discriminados, o argumento do protagonismo português na expansão da cristandade, acompanhado de explanações que ressaltavam o fato de os monarcas lusitanos terem sido “os primeiros que introduziram e levaram a Fé Católica às terras dos infieis, a saber às Índias Orientais, Brasil, Angola, Cabo Verde, São Tomé e a todas as Ilhas do Oceano”¹, aparece como uma das primeiras razões que justificavam a manutenção das prerrogativas espirituais de Portugal em seus territórios ultramarinos. Ao lado desta, a sequência de bulas quatrocentistas e quinhentistas constantemente lembradas ao longo do trabalho sedimentavam as reivindicações de Portugal na Cúria Romana. Como vimos, a Coroa portuguesa não cessou sua luta pela manutenção do direito de controlar o processo de expansão da fé nos territórios de suas conquistas mostrando-se disposta, em algumas situações, a receber

¹ *Discursos que se apresentaram na Cúria Romana, por que se mostra que o Ilustríssimo, Reverendíssimo Senhor D. Miguel de Portugal Bispo de Lamego havia de ser recebido em aquela Corte, como embaixador do Sereníssimo Rei de Portugal Dom João o IV Nosso Senhor, 1642.* Torre do Tombo, fundo Manuscritos da Livraria, vol.12, fl.299.

missionários “estrangeiros” apenas na condição de que estes reconhecessem a supremacia do padroado português e, portanto, a soberania dos reis de Portugal e de seus representantes eclesiásticos nos assuntos espirituais destes espaços.

Conforme exposto ao longo deste trabalho, o palco principal dos conflitos que se delinearam entre Portugal e a Santa Sé em torno desta matéria foram as conquistas portuguesas do Oriente, quadro este que já havia sido observado por Caio C. Boschi. O historiador observa que na América portuguesa, o padroado “não sofreu o menor abalo, mormente após a clara opção da metrópole na implementação do domínio político e da exploração econômica privilegiados da sua colônia sul-americana”.² Com relação à África Ocidental, por sua vez, o historiador observa que “a postura Portuguesa relativamente à missão procurava amoldar-se às contingências locais”.³ Nestes territórios observamos uma espécie de acomodação de interesses entre os dois lados envolvidos no que tange à política de propagação da fé católica entremeadada por momentos de choques mais pontuais.

Como devemos entender, então, o fato de os embates entre Portugal e a Santa Sé terem como espaço privilegiado as conquistas portuguesas do Oriente? E, mais ainda, como podemos significar a ferrenha luta de Portugal pelo reconhecimento de seu direito de padroado? Ou, em outras palavras, como compreender o amplo esforço da Coroa portuguesa a fim de conseguir resguardar as prerrogativas religiosas que insistentemente defendia possuir?

Como primeiro ponto, devemos ter em mente que só é possível nos aproximarmos de parte destas respostas se considerarmos simultaneamente a conjuntura que impulsionou a Santa Sé a dar andamento à formulação das bases de sua política de expansão da fé católica com a situação do Império português nesse período, particularmente com o cenário de fragilidade política e instabilidades que caracterizavam as possessões ultramarinas a Oriente de seu Império. Cremos que o cenário político-religioso europeu, com destaque para as reformulações e novas diretrizes que emanaram do Concílio de Trento associadas, como vimos, aos sólidos e progressivos desdobramentos advindos da Reforma Protestante, explique a mobilização em prol da uma nova política de conversão dos povos, e de expansão do Catolicismo, que se consolidou na Cúria Romana. Por sua vez, a natureza da presença portuguesa no chamado Estado da Índia – entendido, conforme o define Luís Filipe Thomaz, por um conjunto de “territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa”, cuja marca definidora estaria assentada na

² Caio C. Boschi. Estruturas eclesiásticas e inquisição. Op. Cit., p.431-432.

³ Ibidem.

“descontinuidade política”, na “heterogeneidade de suas instituições”, e na “imprecisão dos seus limites, tanto geográficos como jurídicos” – explicaria, em grande medida, a atenção que a Santa Sé voltou, em especial, para aqueles territórios.⁴ Ao lado desta peculiaridade, a perda de alguns entrepostos chave dessa rede de territórios que formavam o Estado português da Índia ao longo da primeira metade do século XVII fragilizou a presença lusitana nessa porção de seu Império. Ademais, deve-se notar que Portugal nunca havia efetivado o domínio político real sobre diversos territórios sobre os quais alegava – como vimos, com grande empenho – exercer plenamente as prerrogativas do direito de padroado.

Se a natureza do Estado português da Índia explica o fato de algumas regiões desse largo espaço terem se convertido em polos de atenção privilegiados da Igreja missionária romana, um olhar pausado para a sistemática e obstinada defesa de seu direito de padroado levada a cabo pela Coroa portuguesa revela os múltiplos significados que essa luta parecia comportar na conjuntura aqui estudada. Em primeiro lugar, é preciso observar uma certa unidade dessa política de reação portuguesa aos novos ditames vindos de Roma. Não é demais lembrarmos dos grupos de capuchinhos enviados pela *Propaganda Fide* que foram impedidos por D. João IV de seguir viagem para seus destinos, para além da emblemática audiência do Pe. Nuno da Cunha com Inocêncio X em 1648. Já aqui, como vimos, Portugal consente a ida de religiosos estrangeiros para seus territórios ultramarinos mediante algumas condições que serão, posteriormente, continuamente defendidas: que os enviados pela *Propaganda Fide* passassem por uma espécie de crivo dos representantes portugueses em Roma (almejava-se, assim, impedir a ida de religiosos de nacionalidades as quais a Coroa Portugal associava interesses suspeitos, ou seja, propósitos outros camuflados pelo empenho missionário); que estes missionários rumassem a seus destinos partindo necessariamente do porto lisboeta; e que ficassem sujeitos “aos superiores imediatos e dependentes de sua Mag.” e não a Roma e sua nascente congregação apostólica.

É possível identificar no reinado de D. Afonso VI posturas isoladas relacionadas à matéria em questão mas que simbolizam uma representativa continuidade das medidas anteriormente adotadas. Como vimos, amparado por uma consulta da Junta das Missões do reino de janeiro de 1658, Afonso VI não concedeu a licença pleiteada por Luís XIV para que alguns bispos franceses seguissem para a China. Dentre as preocupações expostas na consulta em questão, estava o temor de que aqueles territórios – sobre os quais naquele momento

⁴ Luís Filipe Thomaz. De Ceuta a Timor. Lisboa: DIFEL, 1994, p.207-208. Segundo o autor, o Estado português da Índia era “na sua essência uma rede, isto é, um sistema de comunicação entre vários espaços”, aliando “um mínimo de territorialidade efetiva a um máximo de âmbito geográfico abarcado”. Cf., igualmente, p.208 e p.210.

Portugal não possuía o domínio efetivo mas que, no futuro, poderia exercer uma vez que se encontravam na “repartição” lusitana – fossem definitivamente perdidos em função da jurisdição espiritual que a *Propaganda Fide* passaria ali a exercer. Em dezembro de 1663, Afonso VI ainda teria informado o cardeal Virgínio Orsini que havia expedido ordens aos governadores de suas conquistas instruindo-os a prender os vigários apostólicos que adentrassem os territórios sob suas alçadas enviando-os, nessa condição, ao reino. O monarca ainda solicitava ao cardeal Orsini que ele dissuadisse a Cúria Romana de nomear novos vigários apostólicos para territórios pertencentes às conquistas portuguesas.

Com D. Pedro II, a sustentação destas medidas ascendem a um novo patamar. Tendo condição de advogar a causa do padroado régio português numa conjuntura diversa da de seus antecessores – com seus representantes recebidos na Cúria Romana na condição de emissários de um governo legítimo e soberano –, o príncipe regente e, posteriormente, rei D. Pedro II, sistematizou um conjunto de resoluções que passaram a estar na base das relações político-diplomáticas travadas com a Santa Sé mas que, igualmente, foram integradas à própria política ultramarina da Coroa lusitana. Política esta que, se não foi capaz de impedir o fortalecimento da Igreja missionária romana, mostrou-se hábil o suficiente para amoldar direcionamentos e promover alguns recuos por parte da Santa Sé.

Assim, cremos que ao procurarmos perscrutar a política missionária de Portugal e o impacto que os embates com a Santa Sé em torno das prerrogativas asseguradas pelo direito de padroado exerceram sobre ela – propósitos que desde o início animaram os percursos desta pesquisa – estamos ao fundo refletindo, ao fim e ao cabo, sobre algumas das diretrizes constitutivas da própria política da monarquia portuguesa nos anos que aqui nos ocupam.

Ao se questionar sobre o real favorecimento que a aliança entre a Igreja e a Coroa trouxe para os interesses desta, Ângela Barreto Xavier afirma que

“É inquestionável que através dessa aliança os dispositivos do poder central puderam estender-se até lugares remotos, tanto ao nível territorial quanto ao nível da comunidade política. Em primeiro lugar, o mundo eclesiástico era o único a possuir uma malha administrativa que praticamente cobria todo o território, para além da rede monástica que também presentificava o culto cristão nas cidades e nos lugares ermos”.⁵

⁵ Ângela Barreto Xavier. A invenção de Goa. Op. Cit., p.59.

Nessa lógica, e levando-se em conta o “papel político dos religiosos na construção destas experiências imperiais”⁶, combater a entrada de missionários “estrangeiros” em suas conquistas era, em alguma medida, lutar pela preservação de suas possessões ultramarinas bem como, em determinados casos, assegurar espaços de influência que transcendiam, por vezes, as fronteiras políticas do Império português. Espaços de influência que, não achando-se plenamente dominados naquela altura, o poderiam ser no futuro. Nesta chave, eram espaços que não podiam, aos olhos portugueses, passar para a jurisdição de outras potências ultramarinas da época.

Se levarmos em conta o contexto particular de fragilização do Estado português da Índia após a perda de uma série de posições-chave nas décadas que se seguiram a 1620, esse “papel político dos religiosos” parece assumir um peso ainda maior. Impedir a entrada de missionários estrangeiros nos espaços de suas conquistas e, ao mesmo tempo, assegurar a confirmação dos seus nomeados para as dioceses ultramarinas eram providências distintas mas direcionadas para a solução de um mesmo problema. Considerando justamente a importância chave do direito de padroado da Coroa portuguesa nessa conjuntura de disputas entre as potências ultramarinas que passaram a concorrer pela conquista de postos estratégicos para o comércio praticado na Ásia, João Paulo Oliveira e Costa nota:

“Vemos, assim, que no último terço de Seiscentos, quando a competição entre os vários estados europeus pelo comércio ultramarino estava no auge, os direitos de padroado eram vistos como delimitadores de áreas de influência; não interessava, por isso, à Coroa abrir mão deles”.⁷

Pouco adiante, ao refletir sobre a atuação da *Propaganda Fide* e o envio de missionários franceses para os territórios do Extremo Oriente defendidos por Portugal como pertencentes às suas conquistas, João Paulo Oliveira e Costa prossegue:

“Todas aquelas movimentações desagradavam à Coroa portuguesa, pois a infiltração da Propaganda e do novo Patronage representava, evidentemente, a consolidação de novos

⁶ Ibidem, p.27.

⁷ João Paulo Oliveira e Costa. “A diáspora missionária”. Op. Cit., p.294. Ao recuperar o título assumido por D. Manuel – “Senhor da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia” – o autor observa que nele está abarcado tanto o âmbito geográfico do Estado da Índia (“que corresponde já a toda a redondeza do Índico”), bem como “o conteúdo essencial do domínio reivindicado pelo rei português: o da rede de navegação e comércio”. O domínio da terra aparece como um direito em potencial, ou seja, como um direito de conquista, “frequentemente confirmado por doação papal”. Cf. também, p.218-219.

concorrentes político-comerciais e tornava mais clara a debilidade do estado da Índia; aos missionários do Padroado, por sua vez, custava perder a autonomia de que haviam beneficiado até então”.⁸

A presença de clérigos e missionários atuantes sob a tutela do padroado régio nestas porções sobre as quais não se exercia o domínio político de fato poderia contribuir para atravancar a instalação destes prováveis concorrentes. Aqueles, ao se enredarem em meio à população e mesmo aos líderes locais, poderiam se converter em vias facilitadoras para que outros laços, especialmente políticos e comerciais, fossem firmados com os portugueses. Cremos não ser outro o sentido presente em uma das recomendações feitas num papel anônimo entregue ao príncipe regente D. Pedro logo no início de sua regência visando alertá-lo sobre as dificuldades do momento e recomendando que fosse feita uma sistemática oposição ao envio dos vigários e missionários apostólicos aos territórios pertencentes às conquistas portuguesas: porque “tirando-lhe os Bispados, tiram-lhe o comércio”. Por sua vez, “os gentios” naturalmente passariam a se afeiçoar àqueles que ocupassem esse vazio no fornecimento das mercadorias.⁹

Por fim, cabe frisar que, se o Estado português da Índia foi, como dissemos, o palco dos embates entre Portugal e a Santa Sé em virtude essencialmente da natureza da presença lusitana nessa porção de seus territórios ultramarinos, as medidas e os dispositivos formulados pela Coroa portuguesa para combater essa nova conjuntura e resguardar suas prerrogativas não foram direcionados exclusivamente a ele. Contrariamente, configuraram-se, com o avançar dos anos, como elementos centrais de uma política de afirmação de sua soberania e de defesa do conjunto de seus territórios ultramarinos. Primeiramente, com a extensão das

⁸ Ibidem, p.297.

⁹ No que tange ao Estado português da Índia, é importante recuperarmos as reflexões tecidas por Sanjay Subrahmanyam acerca da importância que o Estado português da Índia manteve para a Coroa portuguesa mesmo após as nada desprezíveis perdas de postos estratégicos que marcaram especialmente as décadas de 1630, 1640 e 1650. Olhando para a permanência do mercador privado português nas redes comerciais que perduravam pela vastidão daqueles mares, o autor se refere a uma notória presença dos mesmos sobretudo em Macau, mas “igualmente noutras – por vezes inesperadas – paragens, revelando vestígios de uma presença portuguesa que não é de desprezar”. Ademais, o autor demonstra que a Rota do Cabo progressivamente acabou por se inserir em outros circuitos comerciais a fim de se readequar tanto às fraturas do circuito que Portugal havia, por décadas, dominado, como de garantir que sua sobrevivência se fizesse minimamente rentável. Nesta chave, Sanjay Subrahmanyam discorre sobre o paulatino fortalecimento de um circuito que, já na década de 1670, reconhecia a viabilidade de autorizar, os que regressavam das viagens à Índia a fazer escala na Bahia. Essa extensão do circuito se consolida ao longo das primeiras décadas do século seguinte e, “pouco a pouco, em vez de ser um comércio entre os portos terminais (Lisboa e Goa), a Carreira da Índia transformava-se gradualmente numa rota dominada pelo tráfico em portos de escala intermediários, seja a Baía ou Moçambique”, cujas transações envolviam sobretudo o ouro, tabaco, algodão indiano, porcelana e seda chinesas, e escravos. Cf. Sanjay Subrahmanyam. *O Império asiático português*, Op. Cit., p.257 e p.260-262.

medidas que visavam controlar a presença de missionários “estrangeiros” em outras porções do ultramar português. Na África ocidental, os capuchinhos italianos ocuparam um espaço que os missionários do padroado não haviam ocupado, dedicando-se, de maneira mais sistemática, a adentrar o interior das regiões conhecidas. Tal dinâmica, vale frisar, se deu a partir de uma acomodação de interesses que resguardava à Coroa portuguesa uma espécie de supervisão dos missionários enviados pela *Propaganda Fide*: os capuchinhos italianos chegavam, primeiramente, ao porto de Lisboa e, de lá, recebiam licença para prosseguir viagem rumo a seus destinos finais. Por sua vez, a preocupação com a entrada de missionários estrangeiros foi extensiva à América portuguesa. Para além de um direcionamento geral nesse sentido, a decisão de revogar a licença para que os capuchinhos franceses continuassem nas missões que ali administravam está, como vimos, intimamente atrelada a conjuntura europeia de defesa das prerrogativas de seu padroado. Às decisões e políticas assentadas nesse contexto de disputas, devemos lembrar que a preocupação de que estes religiosos pudessem atuar como viabilizadores dos interesses franceses naquela porção das conquistas portuguesas esteve sempre no horizonte da Coroa portuguesa.¹⁰

Num segundo plano, devemos lembrar que a política de fortalecimento do esforço missionário português, cuja maior expressão foi a criação das Juntas de Missões ultramarinas, se configurou como uma medida extensiva aos pontos centrais do ultramar português. A decisão de instituí-las procurava tornar mais efetiva a presença missionária portuguesa nas distintas regiões, favorecendo o avanço dos religiosos para os territórios que estivessem carentes deles. Assim, Portugal estaria zelando pela ampliação do alcance de seus missionários, tanto em termos populacional como espacial. Mas não apenas. Estaria também, por conseguinte, dirimindo as justificativas utilizadas pela Santa Sé para destinar vigários e missionários apostólicos para determinadas regiões de suas conquistas, bem como, em alguns casos, dificultando a infiltração de interesses de outras potências ultramarinas nestes territórios.

¹⁰ Conforme nos mostrou Pedro Puntoni, o temor “a uma possível invasão francesa” permanecia vivo ainda no final do século XVII. Os papéis do secretário de Estado do Brasil Bernardo Vieira Ravasco propondo estratégias para a fortificação e defesa da Bahia e do Estado do Brasil são exemplares nesse sentido. Cf. Pedro Puntoni. *O Estado do Brasil*. Op. Cit., p.263-269.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES IMPRESSAS

- AMAZÔNIA. *Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral – Documento Preparatório*. REPAM / Comissão Especial para a Amazônia, 2018.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. 4 Vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001.
- BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionária Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, vols. 9 e 10, respectivamente 1960 e 1965.
- CORPO diplomático Português contendo os actos e as relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até aos nossos dias. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, Vols. 12-15.
- “INFORMAÇÃO geral da capitania de Pernambuco”. *Anais da Biblioteca Nacional*, n.28, 1906.
- “ISTRUZIONE per i vicari apostolici della Cocincina, del Tonchino e della Cina, 1659”. In: MARCOCCI, Massimo. *Colonialismo, Cristianesimo e cultura extraeuropee: l’Istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell’Asia Orientale (1659)*. Milano: Jaca Book, 1983.
- “LIVRO grosso do Maranhão, 1ª parte”. *Anais da Biblioteca Nacional*, n.66, 1948.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca Lusitana. Histórica, crítica e cronológica*. Na qual se compreende a notícia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da lei da Graça até o tempo presente. Lisboa: na Oficina de Inácio Rodrigues, Tomo III, 1752.
- MANSO, Visconde de Paiva. *História do Congo*. Lisboa: Typographia da Academia, 1877.
- “Memória do que passei com Sua Santidade sobre haver de prover as novas Cristandades dos ministros necessários”, 1648. Apud. Eduardo Brazão. *A Restauração. Relações diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1939.
- O’NEILL, Charles E. e DOMÍNGUEZ, Joaquín M.^a (Dir.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Tomo III. Roma / Madrid: Institutum Historicum, S.I. / Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- PEREIRA, João Manuel Esteves; RODRIGUES, Guilherme. *Diccionario histórico, biographico, bibliographico, heraldico, chorographico, numismático e artístico*. Obra ilustrada com centenares de Photogravuras e redigida segundo os trabalhos dos mais notáveis escriptores. Vol.II – B-C. Lisboa: João Romano Torres - editor, 1906.

FONTES MANUSCRITAS

ARCHIVIO STORICO “DE PROPAGANDA FIDE”

Fondo Atti - Congregazione di Propaganda Fide (Acta Congregazione Generali): vol.41; vol.44; vol.53; vol.59; vol.60; vol.62

Fondo Atti della Congregazione Particolare (Atti CP): vol.1A; vol.1B

Fondo Miscellanea: vol.58

Fondo Miscellanea Diverse: vol.3

Fondo Miscellanea Varie: tomo XI

Fondo Scritti Originali riferiti nelle Congregazioni Generali (SOCCG): vol.512

Fondo Scritture Originali della Congregazione Particolare dell' Indie e Cina (SOCP): vol.6; vol.7; vol.08; vol.9; vol.16; vol.17

Fondo Scritture riferite nei Congressi: Indie Orientali e Cina, Miscellanea 58

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

Fondo Segretaria di Stato di Portogallo: Segnature 31, 32, 35, 36, 43, 45, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 58, 158, 160, 161, 221

ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Coleção Conde dos Arcos: livro 33

ARQUIVO HISTÓRICO DE GOA

Vol.1605 – Livro dos assentos da Junta das Missões de Goa

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

Fundo Conselho Ultramarino

Avulsos

→ Angola: doc.365; doc.392; cx.5, doc.606; cx.6, doc.625; cx.6, doc.650; cx.6, doc.728; cx.7, doc.756; cx.7, doc.778; cx.7, doc.786; cx.7, doc.808; cx.8, doc.898; cx.8, doc.899; cx.8, doc.970; cx.9, doc.1080; cx.12, doc.1400; cx.13, doc.1489; cx.14, doc.1620; cx.15, docs.1693 e 1755; cx.16, docs.1791, 1810, 1813, 1841 e 1842; cx.17, docs.1882 e 1884; cx.19, doc.2025

→ Bahia / Coleção Luísa da Fonseca: cx.24, doc.2956; cx.27, doc.3322

→ Cabo Verde: doc.192; doc.195; doc.203; cx.8, docs.722 e 726; cx.9, doc.782

→ Índia: cx.48, doc.30; cx.49, doc.97; cx.49, doc.181; cx.58, docs.16 e 95; cx.60 doc.121; cx.61, docs.135, 180 e 182; cx.62, docs.31, 38 e 86; cx.64, doc.64; cx.66, docs.43 e 50A; cx.60, doc.72; cx.68, doc.18

→ Pernambuco: cx.5, docs.398 e 437; cx.41, doc.3669

→ Rio de Janeiro / Coleção Eduardo de Castro e Almeida: cx.10, docs.1899 e 1900; cx.14, doc.1567; cx.41, doc.4240; cx.62, doc.14.657

Cartas da Índia: cod.203

Códices: cod.257

Filmoteca Ultramarina Portuguesa

- Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 4: banda 3 / foto 5; banda 4 / foto 2
- Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 11: bandas 8-9 / fotos 5-1; banda 8 / fotos 2-3; banda 9 / fotos 2-4
- Ficheiro 3, Gaveta 2, Divisão 12: banda 50 / foto 3; banda 50 / foto 4
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 1: banda 4 / fotos 2-4
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 3: banda 07 / foto 2; banda 24 / foto 3
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 6: bandas 18-19 / fotos 5-1; bandas 35-36 / fotos 5-1; banda 36 / foto 2; banda 19 / foto 2
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 7: banda 22 / foto 3
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 8: banda 13 / foto 1; bandas 81-82 / fotos 4-1
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 9: bandas 35-36 / foto 4; banda 36 / foto 3; banda 36 / foto 5; banda 37 / foto 2; banda 54 / foto 1; banda 36 / foto 2
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 10: banda 48 / foto 4-5
- Ficheiro 3, Gaveta 3, Divisão 12: banda 43 / foto 2; bandas 43-50 / fotos 3-2; bandas 56-58 / fotos 1-1; banda 55 / fotos 5
- Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 5: banda 4 / foto 3; banda 5 / fotos 1-5; banda 47 / foto 1; banda 47 / fotos 3-4; banda 48 / foto 1
- Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 6: banda 18 / foto 4; banda 64 / foto 1; bandas 66-67 / fotos 5-3
- Ficheiro 4, Gaveta 1, Divisão 7: banda 14 / foto 4; banda 42 / foto 3

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Fundo Conselho Ultramarino: livros 1 e 2 de decretos

Fundo Manuscritos da Livraria: vol.12

Fundo Armário Jesuítico: livro 17

Fundo da Mesa da Consciência e Ordens: Secretaria da Mesa e Comum das Ordens 1504-1834, consultas da Junta das Missões

ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

cód.952, vol.3; cód.952-34

BIBLIOTECA DA AJUDA

Coleção Rerum Lusitanicarum / Symmicta Lusitanica: códices 46 – IX – 17; 46 – IX – 19; 46 – X – 23; 46 – XI – 02; 47 – XII – 17; 50 – V – 37

Coleção Movimento do Orbe Lusitano: códices 50 – V – 35; 50 – V – 37; 50 – V – 39

Coleção Miscelâneas Manuscritas: códices 51 – VI – 07; 51 – VII – 25; 51 – VIII – 42

Coleção Jesuítas na Ásia: códice 49 – V – 19

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL

Reservados / Coleção de Manuscritos: códice 12980

Coleção Pombalina: códices 115; 439

BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA

Seção de Manuscritos: códice CXV/2-7, pasta 11

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial & Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. Brasília: Editora da UNB, 1963.

ACTAS do *Congresso Internacional de História*: Missionaçãõ portuguesa e encontro de culturas. Vols. I-III. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelizaçãõ e Culturas, 1993.

AGNOLIM, Adone; ZERON, Carlos; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello e (Orgs.). *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011.

_____. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sécs.XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

_____. “Religião e política nos ritos do Malabar (séc.XVII): interpretações diferenciais da missionaçãõ jesuítica na Índia e no Oriente”. *Clio: revista de pesquisa histórica*, Recife, vol.01, n.27, 2009, p.203-256.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. 1ª ed. de 1922 (6 vols.). Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres (4 vols.). Porto - Lisboa: Livraria Civilizaçãõ Editora, vols.I e II, 1967-1968.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

- ALMEIDA, Pedro Ramos de (org.). *História do colonialismo português em África*. vol.1. Lisboa: Estampa, 1979.
- AMES, Glenn J. “The role of religion in the transfer and rise of Bombay, c.1661-1687”. *The Historical Journal*, v.46, n.02, june/2003, p.317-340.
- ANDRADE, Antônio Alberto Banha de. “Primórdios da colonização portuguesa no Brasil”. Separata da *Revista Ultramar*, Nova série, n.04, vol.I, 1973.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. vol.2. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2001.
- AZEVEDO, Francisca L. Nogueira de; MONTEIRO, John Manuel (orgs.). *Confronto de Culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo, Edusp; Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.
- AZEVEDO, João Lúcio. *História de Antônio Vieira*. Tomos I e II. São Paulo: Alameda, 2008.
- AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo: Ática, 1978.
- BARROS, Edval de Souza. *Negócios de tanta importância*. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661). Lisboa: Centro de História de Além-Mar / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2008.
- BEIRÃO, Caetano. “Vinte e oito anos de guerra: os auxílios externos e a ação diplomática. A política de Castelo Melhor. A paz de 1668”. In: *IV Congresso do Mundo português*, Vol.VII, 1940, p.711-739.
- BELLOTO, Heloísa Liberalli. “Política Indigenista no Brasil Colonial, 1570-1750”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, 29; 1988, p.49-60.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BETHENCOURT, Francisco. “Competição entre impérios europeus”. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa*. Vol. II – Do Índico ao Atlântico (1570-1697). Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p.361-382.
- _____. “Configurações do Império”. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa*. Vol. II – Do Índico ao Atlântico (1570-1697). Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p.276-283.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. “Centro e periferia: pacto e negociação política na administração do Brasil Colonial”. *Leituras*, Biblioteca Nacional de Lisboa, 6, primavera de 2000, p.17-39.
- _____; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de Governar: ideias e práticas políticas no império português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.
- BLACK, Maria Luisa de Bivar. *Um escrívão da puridade no poder. O Conde de Castelo Melhor, 1662-1667*. Lisboa: S.P.B., Editores e Livreiros, 1995.
- BOCAGE, Carlos Roma du. *Subsídios para o estudo das relações exteriores de Portugal em seguida à Restauração (1640-1649)*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1916.
- BONCIANI, Rodrigo Faustini. *O domínium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no atlântico*. Da colonização das Ilhas à política ultramarina de Filipe III (1493-1615). Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BOSCHI, Caio César. “As missões no Brasil”. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (Dir.). *História da Expansão portuguesa*. Vol.II. Do Índico ao Atlântico. Lisboa: Círculo de Leitores, Coleção Temas e Debates, 1998.
- _____. “Estruturas eclesiásticas e Inquisição”. In: BETHENCOURT Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Dir.). *História da Expansão portuguesa*. Vol.II. Do Índico ao Atlântico. Lisboa: Círculo de Leitores, Coleção Temas e Debates, 1998.

- _____. *O Brasil-Colônia nos arquivos históricos de Portugal*. Roteiro Sumário. São Paulo: Alameda, 2011.
- _____. “Padroado português e missionação no Tempo dos Flamengos, Brasil, século XVII”. In: ANDRADE, Manuel Correia de; FERNANDES, Eliane Moury; CAVALCANTI, Sandra Melo (orgs.). *Tempo dos flamengos & outros tempos*. Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico / Recife: Editora Massangana e Fundação Joaquim Nabuco, 1999, p.115-132.
- BOSI, Alfredo (org). *Essencial, Padre Antonio Vieira*. São Paulo: Penguin-Companhia, 2011.
- BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BOUZA-ÁLVAREZ, Fernando. *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura e representações (1580-1668)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- _____; CARDIM, Pedro; FEROS, Antonio. *The Iberian World: 1450-1820*. London: Routledge, 2019.
- BOXER, Charles Ralph. *A Igreja militante e a Expansão Ibérica, 1470-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *A Índia Portuguesa em meados do séc. XVII*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- _____. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*. 3 Vols. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- BRAZÃO, Eduardo. *A diplomacia portuguesa nos séculos XVII e XVIII*. 2 Vols. Lisboa: Resistência, 1979-1980.
- _____. *A Restauração*. Relações diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668. Lisboa: Livraria Bertrand, 1939.
- _____. “Ditos e acções da Rainha D. Luísa”. Separata da *Revista Ocidente*, Vol.VIII, 1939.
- CAETANO, Marcelo. A recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, Lisboa, n.19, 1965, p.7-87.
- CAMENIETZKI, Carlos Ziller. “O Papa, os bispos e os reis: a Restauração da independência política de Portugal e o problema da Igreja lusitana (1640-1668)”. In: AGNOLIM, Adone; ZERON, Carlos Alberto de M. Ribeiro; WISSENBACH, Maria Cristina C.; SOUZA, Marina de Mello e (orgs). *Contextos Missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011.
- CARDIM, Pedro. *Cortes e Cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.
- _____. “O processo político (1621-1807)”. In: Antonio Manuel Hespanha (org.). José Mattoso (dir.). *História de Portugal: o Antigo Regime*. Rio de Mouro: Lexicultural, 2002.
- _____. “Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola”. In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de; CARDIM, Pedro (orgs.). *Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Coleção Atlantica – Lisbon Historical Studies, Centro de História da Universidade de Lisboa/ CHAM – Centro de Humanidades/ Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São João del-Rei, 2019.
- _____. “Os ‘rebeldes de Portugal’ no Congresso de Münster (1644-1648)”. *Penélope*, ns. 19-20, 1998, p. 101-128.

- _____. “Religião e Ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político de Antigo Regime.” *Revista de História das Ideias*, n.22, 2001, p.133-174.
- CARRARA, Ângelo Alves. *Receitas e despesas da Real Fazenda no Brasil: século XVII*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2003.
- _____. “Une église aux dimensions du monde: expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne”. In: ARABEYRE, Patrick; BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte (dir.). *Les clercs et les princes – Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*. Paris: Publications de l'École nationale des chartes, 2013.
- _____; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha; ZUPANOV, Ines G. (org.). *Missions des évangélisation et circulation des savoirs (XVI-XVIII siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. *Aldeamentos e política indigenista no Bispado de Pernambuco, sécs. XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. “Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)”. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, n.15, 2003, p.163-209.
- _____. “Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, vol. 6, 2006, p. 1-10.
- CHAPPOULIE, Henri. *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^{ème} siècle*. 2 Tomos. Paris: Bloud et Gay, 1943.
- COHEN, Thomas M. *The fire of tongues: António Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- CORREIA, José Manuel. *Os portugueses no Malabar, 1498-1580*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997.
- CORTESÃO, Jaime. *O Império português no Oriente*. Lisboa: Portugalia, 1968.
- _____. *Os descobrimentos portugueses*. 3 vols. Lisboa: Imprensa Nacional, 1990.
- COSTA, João Paulo Oliveira e. “A diáspora missionária”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.
- _____. “A rivalidade luso-espanhola no Oriente e a querela missionológica no Japão”. In: CARNEIRO, Roberto; MATOS, A. Teodoro de (eds.). *O século cristão do Japão: actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*. Lisboa: Barbosa and Xavier, 1993.
- _____. (coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.
- _____. “The Padroado and the Catholic Mission in Asia during the 17th century”. In: VEEN, Ernst Van e BLUSSÉ, Leonard. *Rivalry and Conflict. European Traders and Asian trading networks in the 16th and 17th centuries*. Leiden: CNWS Publications, 2005.
- COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da. *D. João IV*. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2006.
- CRUZ, Carlos Henrique. *A escola do diabo: indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*. Firenze: Firenze University Press, 2019.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- CURTO, Diogo Ramada. *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura portuguesa, Projecto Universidade Aberta, 1988.
- DIAS, Camila Loureiro. *L'Amazonie avant Pombal*. Politique, Économie, Territoire. Thèse. École des Hautes Études en Sciences, 2014.
- DIAS, Carlos Malheiro. *História da colonização portuguesa do Brasil*. Lisboa: Litog. Nacional, 1924, vol. III.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- DINIS, António Joaquim Dias. Antecedentes da expansão ultramarina portuguesa – os diplomas pontifícios dos séculos XII a XV. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, vol.10, 1962, p.1-118.
- FARIA, Patrícia Souza de. *A Conquista das almas do Oriente*. Franciscanos, Catolicismo e poder colonial português em Goa, 1540-1740. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- _____. “De Goa a Lisboa: memórias de populações escravizadas no Império Asiático Português (séculos XVI e XVII)”. *Revista Ultramares*, 2016. vol. 5, n. 9, 2016, p. 91-119.
- _____. “O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII)”. *Revista História*, São Paulo, Campi Assis/Franca, vol.39, 2020, p.1-30.
- _____. “Reforma e Profecia: a ação do arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão”. *Revista História*, São Paulo, Campi Assis/Franca, vol.28, n.01, 2009, p.145-167.
- FEITLER, Bruno; SALES SOUZA, Evergton (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- _____. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste, 1640-1750*. São Paulo: Alameda / Phoebus, 2007.
- _____; SOUZA, Evergton Sales. “Uma Metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos”. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. (orgs.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador / Lisboa: EDUFBA / CHAM, 2016.
- FERREIRA, André Luís Bezerra. *Nas malhas das liberdades: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, 2017.
- FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-1840*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.
- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. (orgs.). *Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. “Uma leitura do Brasil colonial – Bases da materialidade e da governabilidade no Império”. *Penélope*, n.23, 2000, p. 67-88.
- FRANÇA, Eduardo de Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GABRIELLI, Cassiana Maria Mingotti. *Capuchinhos bretões no Estado do Brasil: estratégias políticas e missionárias (1642-1702)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2009.
- GARCIA, Elisa Fruher. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

- GARCIA, Rodolfo. *História Política e Administrativa do Brasil (1500-1810)*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1956.
- GATTI, Ágatha Francesconi. “Dinâmicas missionárias e empresa colonial: notas sobre a atuação da Junta das Missões de Pernambuco”. *Patrimônio e Memória*, Assis, São Paulo, v.17, n.1, p.473-507, jan/jun.2021.
- _____. *O Trâmite da Fé: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GLOIN, John B. Mc. “The Roman Propaganda Fide Archives: an overflow and assessment”. *Church History*, vol.33, n.01, março de 1964, p. 84-91.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Descobrimientos e a economia mundial*. 4 vols. 2ª edição correcta e ampliada. Lisboa: Editorial Presença, 1982-1984.
- _____. *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar, séculos XIII-XVIII*. Lisboa: Difel, 1990.
- GOMES, Cassiana Maria Mingotti Gabrielli. *Diplomacia e concorrência colonial*. Portugal e França, 1640-1715. Doutorado em História. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2014.
- GONÇALVES, Rosana Andrea. *África indômita: missionários capuchinhos no Reino do Congo (século XVII)*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. “Poder, justiça e soberania no império colonial português”, *Leituras*, Biblioteca Nacional de Lisboa, n.6, primavera 2000, p.97-121.
- GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi. (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 2000.
- GUENNOU, Jean. *Missions étrangères de Paris*. Paris: Fayard, 1986.
- GUILDAY, Peter. “The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922)”. *The Catholic Historical Review*, vol.06, n.04, jan. de 1921, p. 478-494.
- HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962.
- HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: Adauto NOVAES (org.). *A descoberta do Homem e do Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HEMMING, John. *Red Gold. The conquest of the Brazilian indians*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HESPANHA, Antonio Manuel. *As Vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político. *Portugal - séc. XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.
- _____. *Filhos da Terra*. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa. Lisboa: Tinta-da-China, 2019.
- _____. *História das Instituições*. Coimbra: Almedina, 1982.
- _____. “O governo dos Áustria e a “modernização” da constituição política portuguesa”. *Penélope. Fazer e desfazer a História*, n.2, fevereiro de 1989, p. 49-74.
- _____. (org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I: A Época Colonial. Vol.1: Do descobrimento à expansão territorial e Vol.2: Administração, Economia e Sociedade. São Paulo: Difel, 1960.
- _____. *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil. Primeira Época – período colonial*. Petrópolis: Editora Vozes, 5ª edição, 2008.
- HUTZ, Ana. *Homens de nação e de negócios*. Redes comerciais no mundo ibérico (1580-1640). São Paulo: Intermeios/FAPESP, 2017.
- JACQUES, Roland. *De Castro Marim à Faiço. Naissance et développement du padroado portugais d’Orient des origines à 1659*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- JERERNIK, Maksimilijan. “Il Collegio Urbano”. In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 anni a servizio delle Missioni*. Freiburg: Herder, 1971, Vol.1, Tomo I – 1622-1700, p.465-482.
- KIEMEN, Mathias C. “The Conselho Ultramarino’s first legislative attempts to solve the Indian question in America, 1643-1647”. *The Americas*, v.14, n.3, January 1958, p.259-271.
- KOWALSKY, Nicola (OMI). *Inventario dell’Archivio Storico della S. Congregazione ‘De Propaganda Fide’*. Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1961.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a carreira da Índia*. São Paulo: Hucitec/ Ed. Unicamp, 2000.
- LARCHER, Maria Madalena; MATOS, Paulo Teodoro de. *Cristianismo e Império*. Conceitos e historiografia. Lisboa: CHAM, 2016.
- LAUNAY, Adrien. *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères*. Paris: vol.I, 1894.
- LEE, Ignácio Ting Pong. “La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato”. In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 anni a servizio delle Missioni*. Freiburg: Herder, Vol.1, Tomo I – 1622-1700, 1971.
- LAVENIA, Vincenzo. (a cura di). *Storia del cristianesimo*. III. L’ età moderna (secoli XVI-XVIII). Roma: Carocci editore, 2015.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 10 vols., 1945.
- LIMA, Lana Lage da Gama. “O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial”. *Saeculum*. Vol. 30, 2014, p. 47-62.
- LIMA, Marcos Galindo. *O governo das almas*. A expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798). São Paulo: Hucitec, 2017.
- LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação de Mestrado em História. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1999.
- LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II: o pacífico (1648-1706)*. Coleção Reis de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores em colaboração com o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- MALEKANDATHIL, Pius. “Cross, sword and conflicts: a study of the political meanings of the struggle between the *Padroado Real* and the *Propaganda Fide*”. *Studies in History*, v.27, n.02, 2011, p.251-267.
- MALHEIRO, Perdígão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. São Paulo: Cultura, 1944.
- MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil*. São Paulo: CEN, 1980.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império : Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra : Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MARGIOTTI, Fortunato. “La Cina, ginepraio di questione secolari”. In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum: 350 anni a servizio delle Missioni*. Freiburg: Herder, Vol.1, Tomo 2 – 1622-1700, 1972.

- MARQUES, Guida. “O Estado do Brasil na União Ibérica. Dinâmicas políticas no Brasil no tempo de Filipe II de Portugal”. *Penélope*, n.27, 2002, p. 7-35.
- _____. “O índio gentil ao gentil bárbaro: usos e deslizes da Guerra Justa na Bahia Seiscentista”. *Revista de História*, São Paulo, n.171, 2º semestre de 2014, p.15-48.
- MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Lisboa: INIC, 1989.
- MARTINS, Manuel Gonçalves. “O desaparecimento do Padroado português do Oriente e os agentes externos”. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação portuguesa e encontro de culturas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993, Vol.III.
- MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Vol. IV – O antigo regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1997-1998.
- Mc GLOIN, John B. “The Roman Propaganda Fide Archives: an overflow and assessment”. *Church History*, vol.33, n.01, março de 1964, p. 84-91.
- MEGIANI, Ana Paula Torres.; PÉREZ, José Manuel Santos; SILVA, Kalina Vanderlei (orgs.). *O Brasil na Monarquia Hispânica (1580-1668)*. Novas interpretações: São Paulo: Humanitas, 2014.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos – nobres contra mascates, Pernambuco (1666-1715)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no nordeste, 1630-1654*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- _____. *O negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3ª edição revista pelo autor. São Paulo: Alameda, 2008.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Da Inquisição ao Império*. Organização e apresentação de Denis Antônio de Mendonça Bernardes. Recife, Edufpe, 2004.
- MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “A paz e a guerra: as Juntas das Missões e a ocupação do território da Amazônia colonial do século XVIII”. In: ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado e CHAMBOLEYRON, Rafael. (Orgs.). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVI a XXI)*. Belém: Açaí, 2010, p.85-98.
- _____. “As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681-1757)”. In: *Anais da V Jornada Setecentista Curitiba*, 2003, p. 395-419.
- _____. “Conflito e jurisdição na constituição das Juntas das Missões no Atlântico português (séculos XVII-XVIII)”. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, Lisboa, 2008, p. 1-12.
- _____. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009.
- METZLER, Josef (org.). *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622-1972. 350 anni a servizio delle missioni*. Freiburg: Herder, 1971-1976.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de livre-docência, Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2002.

- MORAIS, Carlos Alexandre de. *Cronologia geral da Índia portuguesa: 1498-1962*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- MULLETT, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Européia*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1985.
- NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios; colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1978.
- NOVAIS, Fernando Antônio. “A ‘certidão de nascimento ou de batismo’ do Brasil”. In: _____ . *Aproximações*. Estudos de História e Historiografia. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. “Colonização e Sistema Colonial: discussão de conceitos e perspectiva histórica”. In: _____ . *Aproximações*. Estudos de História e Historiografia. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. *Portugal e Brasil na crise do Antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- NUNES, Leandro Araújo. *O contexto institucional da administração central filipina: a participação das Juntas nos negócios do Brasil*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *África do século XVI ao XVIII*. Coleção História Geral da África. Vol.V. Brasília: UNESCO, 2010.
- OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Coleção Thesis. Lisboa: Estar Editora, 2001.
- OLIVEIRA, Carla Mary S.; MEDEIROS, Ricardo Pinto de (orgs.). *Novos olhares sobre as capitanias do norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Edufpb, 2007.
- OTÁVIO, Rodrigo. *Os selvagens americanos perante o direito*. São Paulo: CEN, 1946.
- PAIVA, José Pedro. “A administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII”. *Lusitânia Sacra*, 2ª série, n.03, 1991, p.77-110.
- _____. “A Igreja e o poder”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, p.135-199.
- _____. *Baluartes da fé e da disciplina*. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- _____. “Dioceses e organização eclesiástica”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p.186-199.
- _____. “La reforme catholique au Portugal: les visites pastorales des évêques”. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, n.43, 2002, p.159-175.
- _____. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.
- _____. “Pastoral e evangelização”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol.02 – Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.
- PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Coleção Temas de História de Portugal. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- _____. “Disciplina Christiana. Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorias de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, n.18, 1997, p.119-136.
- PARKER, Geoffrey. *Europe in crisis, 1598-1648*. Oxford: Blackwell, 2001.
- _____. (ed.). *The Thirty years 'war*. London: Routledge, 2007.

- PERES, Damião. *História de Portugal*. Vols. 4, 5 e 6. Ed. Monumental. Barcelos: Portucalense, 1932-1934.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Legislação indigenista colonial: inventário e índices*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 1990.
- PIZZORUSSO, Giovanni. “Il *Padroado regio* portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al seicento”. In: PIZZORUSSO, Giovanni; PLATANIA, Gaetano; SANFILIPPO, Matteo (orgs.). *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la Storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*. Viterbo: Sette Città, 2012.
- _____. “La Congregazione Romana ‘De Propaganda Fide’ e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e Universalismo Pontificio (XVII secolo)”. *Librosdelacorte.es*, Monográfico 1, ano 6, p.228-241.
- _____. “Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation ‘de Propaganda Fide’ et la Compagnie de Jésus au XVII siècle”. In: FABRE, Pierre-Antoine et MAIRE, Catherine (dir.). *Les Antijésuites*. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc/ANPOCS, 2003.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo - Colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PRESTAGE, Edgar. *As Relações diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda, 1640 a 1669*. Tradução portuguesa. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.
- _____. “The mode of government in Portugal during the Restauration Period”. *Mélanges d’Études Portugaises*, Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1949, p. 265-270.
- PRODI, Paolo. “Cristianismo, modernidade política e historiografia”. *Revista de História*, São Paulo, n.160, 1º semestre de 2009, p.107-130.
- _____. *Il Sovrano Pontefice*. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna. Bologna: Il Mulino, 2010.
- PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In: VILLARI, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.143-171.
- _____. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- PRUDHOMME, Claude. *Missions Chrésiennes et colonisation – XVI – XX siècle*. Paris: Cerf, 2004.
- PUNTONI, Pedro. *A guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002.
- _____. “As guerras do atlântico sul: a ofensiva holandesa (1624-1641)” e “As guerras do atlântico sul: a Restauração (1644-1654)”. In: HESPANHA, António Manuel (org.). *Nova História Militar de Portugal*. Vol.2. Lisboa, 2004.
- _____. *O Estado do Brasil*. Poder e política na Bahia colonial, 1548-1700. São Paulo: Alameda, 2013.
- _____. “O Estado do Brasil: poderes médios e administração na periferia do Império Português”. In: ARRUDA, José Jobson; FONSECA, Luís Adão da (org.), *Brasil – Portugal: história, agenda para o milênio*. Bauru: FAPESP – Edusc, 2001, p.251-269.
- RAMOS, Rui (coord.); SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. 3ª edição, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.
- REGNI, Pietro Vittorino. *Os capuchinhos na Bahia*. Salvador/ Porto Alegre: Casa Provincial dos Capuchinhos/Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, 2 vols.

- REGO, António da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.
- _____. *O padroado português no Oriente e a sua Historiografia (1838-1950)*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1978.
- RIBEIRO, Tereza Cristina. *O Tribunal da Junta de Missões, ecos da relação jesuítas-índios no Pará colonial (1719-1740)*. Dissertação de Mestrado em História social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2000.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.
- _____. “O padroado da Ordem de Cristo e as elites do Brasil setecentista. Análise do acesso aos benefícios eclesiásticos”. *Luso-Brazilian Review*, vol.53, n. 1, 2016, p.117-137.
- ROMANO, Ruggiero. *Coyunturas opuestas: la crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- ROSA, Henrique, S.J. *Os jesuítas, de sua origem aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1954.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil, expansão missionária e hierárquica, século XVII*. Rio Grande do Sul: Pallotti, 1981.
- SALDANHA, António Vasconcelos de. *A Índia portuguesa e a política do Oriente de setecentos*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.
- SALDANHA, António Vasconcelos de. “Portugal ante a nova ordem europeia: a sombra de Münster e a redenção em Utreque”. In: ALBUQUERQUE, Martim de; GUERREIRO, Inácio; PORTELA, Feliciano Novoa; CASTELLANOS, Elena Postigo (coords.). *Encontros e desencontros ibéricos – Tratados hispano-portugueses desde a Idade Média*. Lisboa: Chaves Ferreira/ Madrid: Lunwerg Editores, 2006.
- SAMPAYO, Luiz Teixeira de. *O Arquivo Histórico do Ministério dos Negócios Estrangeiros: subsídios para o Estudo da História da Diplomacia Portuguesa*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926.
- SANTOS, Catarina Madeira. “Goa é a chave de toda a Índia”. Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- SANTOS, Eugênio dos. “Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados”. Separata da *Revista Arquipélago*, Série Ciências Humanas, n.06, 1984, p. 29-65.
- SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia, 1615-1662*. Lisboa-Santarém: Edições Cosmos, 2000.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. *Le Portugal au temps du comte-duc d’Olivares (1621-1640)*. Le conflit de juridictions comme exercice de la politique Madrid: Casa de Velázquez, 2001.
- _____. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, Coleção Temas de História de Portugal, 2001.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. O Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.
- _____. “Trabalho indígena e grande lavoura no Novo Mundo: Procura europeia e resposta índia no nordeste do Brasil”. In: _____. *Da América portuguesa ao Brasil: estudos históricos*. Lisboa: Difel, 2003.
- SEIXAS, Wilson. “As Juntas das Missões da Paraíba”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, vol.22, 1979, p. 57-60.

- SERRÃO, Joel e MARQUES, António Henrique R. de Oliveira. *Nova História da Expansão Portuguesa*. Vols. I-VII. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- SILVA, Amélia Maria Polónia da. “Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do reino, em 1553”. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, n.08, 1990, p.133-143.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Círculo de Leitores em colaboração com o Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, 2006.
- SORGE, Giuseppe. “La polemica giuspatronale tra la S. Sede e la monarchia portoghese nella seconda metà del secolo XVII”. In: SORGE, Giuseppe; CUBBE, Mariam de Ghantuze; RADULET, Carmen M.; SALDANHA, António Vasconcelos de (org.). *Santa Sede e Corona Portoghese. Le controversie giuspatronali nei secoli XVII e XVIII*. Bologna: Clueb, 1988.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (Dir.); PINA, Isabel Castro; ANDRADE, Maria Filomena Andrade; SILVA SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira. *Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- SOUZA, Evergton Sales. “A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa”. In: A. C. Gouveia; D. S. Barbosa; J. P. Paiva. (Org.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: novos olhares*. Lisboa: CEHR/Universidade Católica Portuguesa, 2014, v. 1, p. 175-195.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; FURTADO, Júnia Ferreira. *O governo dos povos. Relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- SOUZA, Teotónio R. de. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência – histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- _____. *O Império asiático português, 1500-1700: uma história política e econômica*. Linda-a-Velha, Portugal: Difel, 1995.
- SUBTIL, José. “Os poderes do centro”. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal*. Vol.4: O Antigo Regime (1620-1807). António Manuel Hespanha (org.). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. “Goa: a cidadela cristã no Oriente”. *Historia y Sociedad*, Medellín, n.15, jul-dec/2008, p.27-41.
- _____. *Jesuitas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- TERRICABRAS, Ignasi Fernández. “El Patronato Real en la América hispana: fundamentos y prácticas”. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (sécs.XVI-XVIII)*. Dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2018, p.97-122.
- THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.
- THOMAZ, Luís Filipe R. F. “A escravatura em Malaca no século XVI”. *Stvdia*, Lisboa, n.53, 1994, p.253-316.
- _____. “D. Manuel, a Índia e o Brasil”. *Revista de História*, São Paulo, n.161, 2º sem. de 2009, p. 13-57.
- _____. *De Ceuta a Timor*. Coleção Memória e Sociedade. 2ª edição. Lisboa: Difel, 1994.

- _____; ALVES, Jorge Santos. “Da Cruzada ao Quinto Império”. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (Eds.). *A memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, p.81-165.
- TOLEDO, Maria Fátima de Melo. *O sonho da Quimera: uma análise do diálogo sobre a conversão do gentio do Pe. Manuel da Nóbrega*. Dissertação de Mestrado em História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. *Desolado sertão*. A colonização portuguesa nos sertões da Bahia (1654-1702). Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981-1982, 2 vols.
- TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista espiritual do Oriente*. Vol.I. Lisboa: Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, 1962.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VALE, António Manuel Martins do. *Entre a Cruz e o Dragão*. O Padroado português na China no século XVIII. Lisboa: Fundação Oriente, 2002.
- VALLADARES, Rafael. *A Independência de Portugal*. Guerra e Restauração, 1640-1680. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2006.
- WINIUS, George Davison. *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2001.
- WOJTALEWICZ, Paul David. “The Junta de Missões/Junta de Misiones: A comparative study of Peripheries and Imperial Administration in Eighteenth-century Iberian Empires”. *Colonial Latin American Review*, vol.8, n.2, 1999, p. 225-240.
- _____. *The Junta de Missões: the missions in the Portuguese Amazon*. Master thesis in History. Minnesota: University of Minnesota, 1993.
- XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2015.
- _____. “A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação”. *Anais de História de Além-mar*. Vol.V, 2004, p. 27-59.
- _____; CARDIM, Pedro. *D. Afonso VI*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.
- _____. “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista e algumas questões de História e de método”. *Lusitania Sacra*, 2ª série, n.18, 2006, p. 87-116.
- _____; SILVA, Cristina Nogueira da. *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Império Português*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2016.
- _____; OLIVAL, Fernanda. “O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas”. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (sécs.XVI-XVIII)*. Dinâmicas imperiais e circulação de modelos administrativos. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2018.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé*. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011.