

ARTIGO

CHARLES BOXER E A IGREJA MILITANTE: RAÇA, MISSIONAÇÃO E IMPÉRIO NA EXPANSÃO IBÉRICA DOS SÉCULOS XVI E XVII

CHARLES BOXER AND THE CHURCH MILITANT: RACE, MISSIONARY ACTIVITIES AND EMPIRE IN THE IBERIAN EXPANSION IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES

ALBERTO LUIZ SCHNEIDER*

RESUMO

O artigo busca fazer um balanço da obra do historiador inglês Charles Boxer dedicado a missão católica nas Américas espanholas e portuguesas dos séculos XVI e XVII. Boxer condensou grande parte da discussão sobre o assunto, após uma vida de pesquisa, no livro de 1978 intitulado *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. A questão religiosa o acompanhou ao longo de sua produção historiográfica dedicada ao Império ultramarino português. Nesse artigo, busca-se explorar o modo como Boxer compreendeu as políticas ibéricas de conversão dos nativos e seus entrelaçamentos com as próprias políticas de colonização.

PALAVRAS-CHAVE: Charles Boxer, historiografia, missão, Impérios Ibéricos (XVI e XVII)

ABSTRACT

This article aims to present an overview of the work from the British historian Charles Boxer, which was dedicated to the catholic missionary activities in the Spanish and Portuguese America during the 16th and 17th centuries. Boxer concentrated great part of the discussion on the subject, after a lifelong research, in his 1978 book, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. The religious question accompanied him throughout his historiographical work dedicated to the Portuguese maritime empire. This article seeks to explore the way Boxer understood the Iberian policies of native conversion and its intertwining with the colonization policies themselves.

KEYWORDS: Charles Boxer, Historiography, Missionary Activities, Iberian Empires, 16th Century, 17th Century

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, verieis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre sustenta e conserva a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete. E o que pouco antes era homem, verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé (Padre António Vieira).

Charles Ralph Boxer (1904-2000) foi um dos maiores especialistas no Império português da Era Moderna e dedicou considerável importância ao tema da religiosidade na expansão ibérica. O tema aparece em diversas obras, mas foi *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*,¹ livro de 1978, em que o autor traçou um panorama da atuação da Igreja e da missionação na expansão portuguesa e espanhola dos séculos XVI e XVII. Boxer produziu uma obra profundamente marcada por uma dimensão supranacional, ao buscar compreender a dinâmica imperial portuguesa caracterizada pela cultura política do Antigo Regime, católica e monárquica. Entre as diferentes características de sua historiografia esteve a atenção e a sensibilidade para os fenômenos religiosos e missionários que tanto caracterizaram a expansão ibérica.

O tema da religiosidade já aparece em *Salvador de Sa and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*,² talvez seu melhor livro, publicado em 1952. Salvador Correia de Sá foi descendente da família dos fundadores

do Rio de Janeiro – os portugueses Mem de Sá (c. 1500-1572) e Estácio de Sá (1520-1567) –, além de senhor de engenho, traficante de escravos, almirante, governador e general, tendo lutado e reconquistado Angola em 1647. Foi um ativo colaborador da Companhia de Jesus, tema que muito mobilizava as preocupações de Boxer. O interesse do historiador pelos jesuítas foi intenso e duradouro, inclusive pretendeu traduzir para o inglês o livro *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* (1711),³ do jesuíta toscano Giovanni Antonio Andreoni, o famoso Antonil (1649-1716), que viveu por longos anos na Bahia, bem como biografar-lhe.⁴ Quis também escrever uma biografia do padre jesuíta António Vieira⁵ (1608-1697), que ele julgava ser o mais importante personagem do mundo português do século XVII. De acordo com Dauril Alden, Boxer havia, inclusive, “adquirido diversos manuscritos de Vieira, bem como coleções clássicas de seus escritos”. Durante muitos anos esse empreendimento esteve no horizonte do historiador britânico, que até propugnara um editor disposto a publicar o livro, August Frugé, da University of California Press. Boxer jamais realizou seu intento. Para o historiador norte-americano Dauril Alden, essa obra seria “um complemento perfeito [ao livro] *Salvador de Sá*”.⁶ De fato, Boxer possuía notável erudição sobre as gramáticas, dicionários, manuais espirituais e educativos escritos por missionários e letrados ibéricos, sobretudo portugueses, dos séculos XVI e XVII. Não apenas dedicados à América, mas também ao Oriente, por onde o historiador começou seus estudos sobre a presença da expansão ibero católica no mundo. Ainda em 1951, Boxer publica *The Christian century in Japan, 1549-1650*,⁷ um estudo dedicado à presença jesuíta no Japão, o que demonstra a antiguidade de

seus interesses sobre a missão católica. Ele não foi, no entanto, um historiador da Igreja – mas um estudioso do Império português, capaz de perceber que não era possível pensar a expansão ibérica sem cruzá-la com a força do catolicismo romano na Península Ibérica.

A Igreja Militante e a expansão portuguesa

Em meados da década de 1970 – quando lecionava na Universidade de Missouri, Saint Louis, nos Estados Unidos –, Boxer foi convidado a proferir um conjunto de conferências no Departamento de História da John Hopkins University sobre a “cristianização de povos não-europeus na África, Ásia e Américas, 1415-1825”. Ele havia visitado o tema em diferentes momentos e obras, da Ásia ao Brasil. A partir daquela proposta, já modificada, nasceu o já citado *The Church Militant and The Iberian Expansion, 1440-1770*, fruto de quatro conferências publicadas pela editora da referida universidade, em 1978. No livro, o historiador britânico aborda o esforço missionário ibérico no Japão, nas Filipinas, na China, no Vietnã, no Peru, no México, na Índia, no Brasil e Angola.

Diferentes ordens religiosas, com destaque para Companhia de Jesus – oficialmente reconhecida em 1540, através da bula *Regimini militantis Ecclesiae* – tiveram um papel ativo na evangelização dos povos, onde quer que portugueses (e espanhóis) estivessem instalados, exercendo um papel decisivo nas reformas culturais e político-religiosas promovidas pelas Coroas ibéricas na Europa Moderna. Os jesuítas atuaram fortemente na expansão ultramarina, em todos os domínios

ibéricos. Pelo instituto do *padroado*, os jesuítas – bem como as outras Ordens (como os franciscanos e os dominicanos) e toda a Igreja portuguesa e espanhola – estiveram sob a jurisdição e proteção das respectivas Coroas.⁸ É o próprio Boxer quem define *padroado*:

Em termos mais específicos, os monarcas ibéricos foram autorizados pelo papa: (a) construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas no âmbito de seus respectivos *padroados*; (b) apresentar à Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e abadias bem como encaminhar os postulantes a dignidade e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; (c) administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, e vetar bulas e breves papais que não fossem primeiramente autorizados pela chancelaria das respectivas Coroas. Esses privilégios significavam que, na prática, todo sacerdote missionário, secular ou regular somente podia aceitar sua nomeação sob a condição de ser aprovado pela Coroa em questão, e ele dependia dela para sustento financeiro.⁹

Em função do *padroado*, mas não apenas, a historiografia de viés econômico tendeu a enxergar o esforço evangelizador como uma justificativa ideológica do braço secular, uma espécie de estratégia. Charles Boxer, no entanto, identificou na “conquista espiritual” um compromisso inarredável das monarquias ibéricas, em um momento de ameaça protestante e de crescimento do humanismo, sem, contudo, cair na defesa do moral da Igreja, como faria em meados do século XX o já citado padre Serafim Leite. Filipe II (1578-1621), soberano de Portugal e da Espanha – e de seus respectivos impérios – quando aconselhado a abandonar as Filipinas, por representarem um pesado ônus econômico

para a Coroa de Castela, teria retrucado “que jamais o faria enquanto lá permanecesse um só mosteiro cristão”.¹⁰ Trata-se de um indício, algo caricatural, do compromisso evangelizador assumido pelas Coroas.

Boxer não deixou de ver nos evangelizadores agentes centrais da colonização. De suas páginas, depreende-se a ideia de que o fenômeno colonial ibérico foi essencialmente bifronte, na medida em que a cruz – a saber, a Igreja e a missionação –, e a espada – a Coroa e os colonos –, compunham o mesmo processo histórico, ainda que, frequentemente, houvesse tensão entre uma e outra instância. O processo evangelizador da Época Moderna, na Península Ibérica, teria nascido do compromisso das monarquias católicas – unidas entre 1580 e 1640 – na conquista espiritual do ultramar, justo à época em que a Reforma Protestante ameaçava profundamente a Igreja Católica.

A Coroa portuguesa – bem como a espanhola, que detinha prerrogativas semelhantes – tinha o direito de administrar as questões religiosas em seus domínios, inclusive o de prover financiamento e controlar as atividades missionárias. Logo, os missionários foram dependentes tanto do poder secular quanto do eclesiástico. Boxer, como o trecho a seguir demonstra, tornou clara a profunda relação entre os Estados monárquicos da Península Ibérica e a Igreja:

O Estado monárquico, além disso, ganhou o direito de transferir, promover ou afastar os clérigos; de determinar os limites das suas jurisdições que porventura ocorressem entre membros do clero e o poder civil, e entre os próprios eclesiásticos. Em vários assuntos, portanto, o clero colonial ibérico podia ser considerado um corpo de funcionários assalariados do Estado monárquico, da mesma

forma que a Companhia Holandesa das Índias Orientais e Ocidentais empregava o clero calvinista.¹¹

Embora Boxer não avance nas motivações que fizeram da empresa colonial ibérica um processo ao mesmo tempo econômico, político, cultural e religioso, hoje se sabe que durante os séculos XVI e XVII a Igreja e seus aliados – entre eles, os reis católicos de Espanha e Portugal – reafirmaram a Escolástica e seus dogmas, em grande parte como uma resposta às reformas protestantes, de um lado, e dos humanistas, de outro. A própria retórica, o teatro e o sermão foram valorizados como instrumentos de evangelização. Mais do que isso: houve um esforço no sentido de aprofundar a disciplina e a catequese dos cristãos europeus. O Concílio de Trento apontou justamente nesse sentido ao reforçar a ortodoxia escolástica.¹²

Para o historiador italiano Paolo Prodi, o crescimento do protestantismo na Europa impôs à Igreja a adoção de formas de reeducação religiosa da cristandade. Esse processo implicou na adoção de uma estrutura administrativa organizada e racionalizada que se beneficiou dos dispositivos jurídicos e administrativos das monarquias católicas. O objetivo era não apenas fortalecer a Monarquia, mas também entrelaçá-la à Igreja, a fim de construir uma *societas perfecta*. O ideal da salvação, segundo as bases teóricas da Escolástica, uniu o Papado e as Coroas católicas.¹³ Foram justamente as “monarquias confessionais” – em que o príncipe concentra o poder político e o religioso – que se lançaram ao ultramar, levando consigo o seu mundo e os valores da Segunda Escolástica, criada no contexto Quinhentista da resposta católica à ameaça protestante, e ao próprio Humanismo

renascentista, como já de afirmou. Os teólogos “neoescolásticos” de Salamanca – como Francisco de Vittoria (c. 1483-1546), Luís de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617) – influenciaram todo o mundo católico, especialmente o ibérico. É esse mesmo caldo de cultura que levou à fundação da Companhia de Jesus, formada em 1534 e reconhecida por Roma em 1540. Em outras palavras, a Ordem fundada por Inácio de Loyola (1491-1556) nasceu sob o signo do projeto missionário e catequético de seu tempo, assumindo o projeto político, teológico e retórico do cristianismo proposto pela Contrarreforma. A produção de Boxer entre as décadas de 1950 e 1970, diferente de muitos historiadores daquele período, tinha consciência da centralidade da dimensão evangelizadora ibérica em sua expansão.

Nas universidades da época – Coimbra ou Salamanca –, os missionários recebiam uma formação em conformidade à teologia de São Tomás de Aquino (1225-1274) e recebiam também lições de persuasão, como retórica e oratória, de modo a se habilitarem na arte de pregar a palavra e construir sermões. Temerosos do avanço protestante, os missionários – especialmente os jesuítas, mas não apenas – saíam em pregações volantes pelas aldeias camponesas da Europa, ainda eivada de elementos da cultura popular e do paganismo.¹⁴ É preciso evitar a ideia, alerta-nos Michael Mullet, de identificar a chamada “Contrarreforma” como uma resposta automática à Reforma Protestante. As raízes das Reformas – protestante e católica – remontam ao final da Idade Média, em um momento de reanimação cristã desde o século XIV. Apesar de suas diferenças específicas, as reformas do século XVI apresentaram certa experiência em comum. Mullet afirma:

Em meados do século XIV, a Europa foi atingida pela peste negra numa escala inteiramente nova e desastrosa. Na esteira desta “peste negra”, que matou talvez um terço da população europeia, muitos homens e mulheres da Europa procuraram consolação na religião cristã. Ao fazê-lo, revelaram pouca confiança nas soluções meramente humanas.¹⁵

A Europa do Quinhentos – em particular nas Penínsulas Ibérica e Itálica – consistia em uma forma de cultura, no sentido antropológico, em que o Cristianismo, como lembrou Lucien Febvre, era toda

uma atmosfera na qual o homem vivia sua vida, toda a sua vida – e não apenas sua vida intelectual, mas também sua vida privada de atos múltiplos, sua vida pública de ocupações diversas, sua vida profissional, qualquer que fosse seu âmbito.¹⁶

Ou, ainda, nas palavras de Serge Gruzinski: o catolicismo era

[...] um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, [...] a sexualidade, as relações de casamento, [que] ritmavam a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida”.¹⁷

No século XVI, a Igreja romana e as monarquias católicas da Península Ibérica assumiram um programa de *recristianização* das comunidades cristãs na Europa, bem como assumiram a tarefa de difundir o Cristianismo pelo Novo Mundo. Além do empenho missionário, o Santo Ofício foi mobilizado para disciplinar os cristãos. O programa político (e religioso) ibérico buscava a salvação das almas, fosse pelo empenho de missionários, não raro dispostos ao martírio¹⁸ – fosse pela ação coercitiva e intolerante da Inquisição. Para Adriano

Prosperi, tratava-se de convencer os não cristãos (bem como os cristãos dissidentes ou cristãos-novos recalcitrantes) a aderirem ao catolicismo como única forma de salvação. A “conquista espiritual” fundamentou-se no controle da consciência como premissa política (e religiosa) das monarquias confessionais.¹⁹

O mundo católico e ibérico, no Quinhentos, apresentava vários exemplos de manifestações e de uma devoção interior renovada, como foi o caso do *Caminho da Perfeição e Castelo Interior*, de Teresa de Ávila (1515-1582). Ou mesmo os *Exercícios Espirituais*, obra do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556). Houve manifestações de uma nova mentalidade religiosa por toda a Europa, fundada no fortalecimento da devoção no fim da Idade Média. Logo, a Reforma Católica não foi uma simples reação à Reforma Protestante, mas um processo muito mais complexo, em que se guardam semelhanças e diferenças. Não é caso de se aprofundar nesse aspecto, mas de apresentar um traço da Europa da época, profundamente marcada pela inquietação religiosa.²⁰

A Reforma Católica, como se sabe, foi pautada por forte oposição do Concílio de Trento contra a heresia e também por profunda oposição à Reforma Protestante. Buscou-se reconverter os protestantes à fé católica – o que acabou por ensejar conflitos, não raro sangrentos, onde juntavam-se motivações religiosas e políticas. Para Jean Delumeau, “Trento representou uma recusa de diálogo com a Reforma, uma abrupta afirmação de posições antiprotestantes”.²¹ O Concílio de Trento contou com ativa participação dos membros da Companhia de Jesus,

profundamente marcados pela renovação das práticas religiosas, pelo combate aos inimigos de Cristo e pelo espírito expansionista.

Foi essa Europa que se lançou ao mar. Boxer, um historiador da expansão portuguesa, não desenvolveu o tema da religiosidade tal como fariam os citados Lucien Febvre, Jean Delumeau, Paolo Prodi, Adriano Prosperi e Serge Gruzinski, entre outros historiadores, mas parecia demonstrar profunda consciência da importância do fenômeno religioso na presença ibérica no além-mar. Ao cruzar o Atlântico, a Europa cruzou-o com toda a sua cultura e suas contradições. A religião não foi pretexto para colonizar, foi parte decisiva de um processo, com todos os horrores do colonialismo implicou. A obra de Boxer – *The Church Militant and The Iberian Expansion, 1440-1770* – soube captar a atuação transcontinental da missão católica. Esse texto, anterior às aquisições mais recentes da historiografia aqui esboçadas, não se dispôs a teorizar sobre a questão, mas documentou de modo erudito a política da “conquista das almas” levada a cabo pelas ordens religiosas no interior das Monarquias ibéricas. O historiador britânico abordou a diversidade e amplitude do processo – no espaço e no tempo – à medida em que contempla a perspectiva da salvação como um dos sentidos da colonização: a evangelização dos povos do Novo Mundo. Em nenhum lugar fora da Europa esse processo – ao mesmo tempo cultural, religioso e político – foi tão intenso quanto na América sob domínio ibérico, onde o catolicismo escolástico e tridentino exerceu a função de ditar comportamentos e de disciplinar as consciências, sempre no sentido da salvação.

No Novo Mundo, uma questão rapidamente se impôs: o inevitável contato entre os brancos e as populações nativas. Para os jesuítas, presentes no Brasil colonial desde 1549, a conversão dos indígenas passou a ser o mote central de existência. Os padres da Companhia eram seguidores dos preceitos dos já mencionados teólogos Francisco de Vittoria e Francisco Suárez, confirmados no Concílio de Trento, segundo os quais “o índio não conhece a Revelação, mas não está excluído da lei natural; logo, é humano, ainda que em um grau distantíssimo da boa humanidade católica”²². Charles Boxer demonstrou com farta base empírica que os missionários acreditavam profundamente na superioridade do Cristianismo, do catolicismo e na superioridade do homem europeu, o que nada diminuiu, senão mesmo aumentou, a violência do processo:

A convicção firmemente arraigada de que apenas sua religião representava “o Caminho, a Verdade, a Vida”, e que todos os demais credos eram em essência falsos ou lamentavelmente desnaturados, constituía a crença fundamental de todo aquele que sentia uma vocação misteriosa. De maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas.²³

A repulsa às religiosidades nativas foi geral, do Peru às Filipinas, do Brasil à Goa. O jesuíta português Pedro de Almeida contou, segundo Boxer, que ele e seus confrades encontraram na casa de um importante hindu um longo poema religioso, chamado *Anadi-Purana*. No texto havia

“fábulas e falsidades sobre os deuses deles” (os hindus). Continua o padre:

Mandamos traduzi-las com o objetivo de aprender alguma coisa sobre suas fantasias cegas. Na pequena parcela que já está traduzida, temos a narrativa de origem e criação dos deuses e como eles desceram ao mundo sob várias formas, como tartaruga, porco, peixe, jacinto e outros absurdos. Há também uma descrição dos diferentes deuses e seus nomes (inclusive Rama, Govinda e Ganesh), [...]. Na parte que ainda está por traduzir, esperamos descobrir mais falsidades que nos ajudarão a confundir os que creem neles. O dono dessa bíblia foi preso [...] e como castigo para ele e outros, e a fim de favorecer o cristianismo, fizemo-lo desfilar pelas ruas da cidade amarrado num cabresto e o condenamos à prisão sob grilhões por quatro meses.²⁴

Charles Boxer comentou a obra do missionário jesuíta José de Acosta (1540-1600), intitulada *Historia Natural y Moral de Las Indias*, publicada em 1590, em Sevilha. No livro, que teve grande repercussão à época, Acosta apresenta uma equilibrada apreciação das grandes civilizações ameríndias, em particular a dos Incas, com ricas observações culturais e etnográficas. A riqueza de seu olhar não o faz superar os conceitos (e preconceitos) de seu tempo, com o qual inevitavelmente convive. O jesuíta opõe-se, como muitos outros seus contemporâneos, à formação de um clero mestiço. Na obra, escrita originalmente em 1577, Acosta explica os perigos de

[...] uma raça muito nova na fé, citando precedentes bíblicos e clássicos (livro 6, capítulo 19). Ele admitiu que tinha sido, de início, favorável à ordenação de mestiços em grande número, porque eles eram bilíngues e podiam explicar aos ameríndios os

mistérios da fé sem necessitar de intérpretes. Mas a experiência lhe mostrará que a grande maioria dos mestiços se compunha de indivíduos de péssima reputação e de má índole por terem sido amamentados por mães indígenas e criados no convívio com aquela raça inferior. Mais uma vez, Acosta invocou precedentes bíblicos para justificar o preconceito racial, lembrando que Abraão se recusou a deixar que seu filho Isaac desposasse uma mulher da tribo de Canaã e que Rebeca sofreu um desgosto mortal ante a perspectiva de seu filho Jacó casar-se com uma filha de Heth. Acosta acrescentou a essas citações a acusação de São Paulo aos cretenses de seres “sempre mentirosos, bestas ruins, ventres perigosos”. O livro termina reiterando a linha do decreto de 1588 da Coroa de Castela (provavelmente inspirado por ele mesmo), ao sublinhar que, embora os mestiços pudessem ser ordenados, só deveriam sê-lo em número muito limitado e após passarem por rigorosa seleção, exame e formação.²⁵

Boxer demonstrou que houve manifestações similares em muitos lugares do Novo Mundo. A “*mácula de sangue*”, que em Portugal e na Espanha do século XVI e XVII pesava fortemente contra mouriscos (populações de origem muçulmana e seus descendentes), bem como os cristãos-novos (judeus convertidos à força), na América ibérica pesou contra indígenas, mestiços, mulatos e africanos.

Em 1555, o Primeiro Concílio Provincial Eclesiástico Mexicano declarou que as ordens sacras não deviam ser conferidas a índios, mestiços e mulatos, que foram classificados na mesma categoria dos “mourcos”, dos judeus e dos sentenciados pela Inquisição, por serem considerados essencialmente indignos para o ofício sacerdotal. O Segundo Concílio Provincial (1585) relaxou um pouco a rígida interdição, proibindo apenas “os mexicanos descendentes em primeiro grau de índios ou mourcos,

ou cujo pai ou mãe fosse negro, de receberem as ordens sacras sem grande cuidado na seleção”.²⁶

Outro tema espinhoso à Igreja militante, em particular na América ibérica, foi a relação entre a evangelização e o recurso à escravidão dos indígenas e africanos. Também em relação a esse tema há posições diferentes no interior da Igreja. As fontes coligidas por Boxer deixam claro que, apesar de algumas ambiguidades, a Igreja não apenas apoiou a escravidão africana, como também a praticou. O empreendimento econômico dos jesuítas, como engenhos de açúcar, contava com forte presença de escravos. Em Angola, a relação com o tráfico, como apontou Boxer, foi intensa. Ainda no século XV,

[...] as bulas pontificias do período entre 1452 e 1456, que autorizaram expressamente a escravidão de negros da África ocidental, foram citadas como canonicamente válidas pelo “esclarecido” bispo de Pernambuco, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, no documento que ele redigiu em defesa do tráfico de escravos na África portuguesa.²⁷

O padre António Vieira (1608-1697) – que havia tido a coragem e condições políticas de enfrentar a Inquisição e defender os cristãos-novos – foi um “incansável defensor da causa dos índios no Brasil”, admitindo “sem rodeios, num de seus sermões, que poucos negros de Angola haviam sido legitimamente escravizados”.²⁸ Mesmo assim, Vieira – um dos mais brilhantes luminares de seu tempo – “ressaltou que o sangue, o suor e as lágrimas deles alimentavam e sustentavam o Brasil, o qual não podia de modo algum abrir mão do trabalho escravo”.²⁹ Charles Boxer, no entanto, sustentava:

[que] sempre houve alguns rebeldes que efetivamente condenaram o tráfico de escravos como injustificável, imoral e anticristão. [...] O único prelado insigne que condenou publicamente o comércio de escravos foi o arcebispo do México, Alonzo de Montufar. Numa carta enviada ao rei em junho de 1560, o arcebispo observou que todos os argumentos contrários à escravização de ameríndios lhe pareciam extensivos aos negros africanos, além de o tráfico escravista realizado pelos portugueses estar eivado de violências notórias e anticristãs.³⁰

O consenso escravocrata foi praticamente geral na Europa dos séculos XVI e XVII e, de modo algum, uma exclusividade dos católicos ibéricos, como lembrava Boxer. De fato, os holandeses calvinistas em Pernambuco praticaram a escravidão, talvez com mais ímpeto e eficiência produtiva que os católicos, que também a praticavam –, mas eram impelidos pela Igreja a guardar certos limites.³¹ Maurício de Nassau (1604-1679), um príncipe humanista, tolerante e leitor da produção filosófica de sua época, amigo e incentivador das artes, não acalentava qualquer dúvida acerca da moralidade do escravismo.³²

Houve ainda outros poucos nomes que se opuseram ao tráfico africano e ao escravismo, como o frade dominicano português Fernão de Oliveira (1507-1581), às vezes chamado de Fernando de Oliveira. Trata-se do célebre autor da primeira gramática em língua portuguesa, intitulada *Grammatica da lingoagem portuguesa*, editada em Lisboa, em 1536. Foi também preceptor dos filhos do grande erudito lusitano João de Barros (1496-1570). O livro mais importante de Fernão de Oliveira foi *Arte da guerra do mar*, editado em 1555. O texto denunciou violentamente o tráfico português de escravos africanos. O libelo anti-escravocrata foi

autorizado pela Inquisição portuguesa, seguindo as rígidas normas vigentes, embora o frade, por suas ideias heterodoxas, nota Boxer, não demorou a cair em desgraça frente àquele Tribunal, tendo sido encarcerado mais de uma vez. Fernão de Oliveira afirmou:

[...] de modo taxativo que não existe nenhuma “guerra justa” contra muçulmanos, judeus ou pagãos, que nunca haviam recebido o batismo cristão e estavam dispostos a comerciar pacificamente com os portugueses. Atacar seus países e escravizá-los era uma “evidente tirania”, e não era desculpa dizer que eles mesmos praticavam o comércio de escravos uns com os outros. Um homem que compra uma coisa que é vendida ilegalmente comete um pecado, e se não houvesse compradores europeus não haveria vendedores africanos. “Fomos nós que inventamos esse comércio vil, que jamais foi feito ou do qual jamais se ouviu falar entre seres humanos”, escreveu o indignado padre [...]. Oliveira rechaçou com desdém as alegações dos mercadores de que comprando escravos estavam salvando almas, respondendo-lhes que os comerciantes de escravos entram nesse negócio sórdido em busca unicamente dos seus lucros imundos. Não eram só que os escravos africanos fossem comprados, reunidos em manadas e tratados como gados; os filhos deles nasciam e cresciam nessa degradante servidão mesmo que seus pais fossem batizados, e para isso não havia nenhuma justificativa moral.³³

A obra de Boxer traz ainda outras vozes graduadas da Igreja que se mostraram a favor da escravidão, a despeito de também apontar membros da Igreja que assumiram discursos diferentes – ainda que minoritários –, como Alonso Jandoval (1576-1651), jesuíta espanhol do século XVII, que viveu por quarenta anos em Cartagena das Índias, autor do *Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y*

catechismo evangélico de todos Etiópes, publicado em Sevilha, em 1627. Apesar das vozes dissonantes, Boxer afirma que a interpretação hegemônica da Bíblia e as teorias aristotélicas acerca da superioridade e da inferioridade racial que respaldavam a convicção quase geral de leigos e missionários acerca da máxima, segundo a qual “a fé é a Europa e a Europa é a fé”.³⁴ A noção de “limpeza de sangue” atravessou toda a estrutura social e cultural do mundo ibérico, da Península às colônias, afetando a Igreja militante cuja centralidade do mundo ibérico é amplamente conhecida. Os missionários europeus, como já se afirmou, atravessaram o Atlântico com sua mentalidade, seus valores, suas convicções e sua educação formal.

Na constituição de sua obra, Charles Boxer não buscou por uma análise minuciosa dos jesuítas – tal como tinha feito o historiador jesuíta Serafim Leite (1890-1969), em sua extensa e minuciosa obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, escrita entre 1938 e 1950, em 10 tomos, totalizando mais de cinco mil páginas. Apesar da erudição, Serafim faria uma profunda defesa da Companhia de Jesus. Boxer, apesar de reconhecer a centralidade dos jesuítas na colonização do Brasil, afasta-se da perspectiva laudatória de Serafim Leite.

O historiador inglês pretendeu fazer – e nisso destoa de grande parte da historiografia universitária do século XX, marcado por recortes estreitos no espaço e no tempo – um painel sobre a “Igreja militante” em escala global, como globais foram os impérios ibéricos. Ocorre que pensar a expansão ibérica na época Moderna pressupõe conferir atenção à presença da Igreja e, dentro dela, dos jesuítas. Boxer destinou aos

padres jesuítas as seguintes palavras, em tom impressionista, mas assentado e em fontes documentais:

Os jesuítas podem ser absolvidos do pecado da ganância, do qual foram frequente e injustamente acusados, mas a história mostra que muitos deles eram apegados demais ao poder e relutavam bastante em abrir mão dele. O preconceito racial também foi responsável pela atitude de menosprezo com que o clero regular olhava os padres seculares no mundo não europeu [...]. A rivalidade entre os franciscanos e os jesuítas, por exemplo, atingiu proporções perigosas em vários momentos e regiões [...]. Depois de ler uma quantidade enorme de documentos, publicados e não publicados, no curso de quase cinquenta anos de estudos, tenho a impressão de que, de modo geral, os jesuítas tinham de fato padrões de comportamento mais elevados e geralmente mais abnegados do que os missionários de outras ordens – nem sempre, é claro, e nem em todas as regiões. As autoridades seculares, que se viam inevitavelmente envolvidas nessas disputas, admitiram muitas vezes a superioridade moral e intelectual dos jesuítas, mesmo quando os criticavam com severidade em outros aspectos.³⁵

Quando Boxer se referia à “*acusação de ganância*” que frequentemente se abateu sobre os jesuítas, estava aludindo ao discurso dos colonos do Brasil em sua renhida luta contra os inacianos, pelo uso da mão de obra indígena. Serafim Leite, em produção bem documentada, porém explicitamente favorável à obra da Companhia de Jesus no Brasil, consolidou a percepção de que havia um corte radical na Colônia: de um lado, os colonos sempre prontos a escravizar os indígenas, e, de outro, os jesuítas, que os reuniam em aldeamentos com fins catequéticos. Serafim Leite valorizou obsessivamente os sucessos dos padres da Companhia

contra as pretensões dos colonos, sem esconder a simpatia pela monarquia portuguesa dos primeiros tempos das descobertas.

Boxer, ao com posições mais críticas, deixa claro que a criação de aldeamentos foi uma solução desenvolvida pela província jesuíta do Brasil a fim de dar conta das especificidades da América portuguesa. A missionação também ocorreu na própria Europa e no Oriente, onde os inicianos atuaram com força, embora com métodos diferentes. A criação de aldeamento impôs um problema, o do financiamento do empreendimento, que acabou por ocorrer de várias maneiras: dotações reais, doações de particulares, aluguéis de imóveis, desenvolvimento de atividades econômicas – como fazendas de gado e engenhos (com uso de mão de obra escrava africana) e o próprio trabalho dos índios, muitas vezes forçado. Em *Linha de Fé*, Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron aprofunda a visão de Boxer acerca da presença jesuítica no Brasil. Para aldear os indígenas e convertê-los, e ainda sustentar o empreendimento missionário, os *brasis* foram submetidos ao trabalho compulsório. A “liberdade” do aldeamento – argumenta o autor – se opunha a pura e simplesmente escravidão praticada pelos colonos contra os nativos, mas nos aldeamentos, os padres não deixaram de usar da mão de obra indígena.³⁶

A obra Zeron – leitor de Boxer e crítico de Serafim Leite, como as inúmeras citações desses historiadores atestam – não trata da história dos jesuítas e da conversão, mas de uma questão relativa ao jesuitismo: a relação deles com a escravidão. Desde Manuel da Nóbrega, os jesuítas do Brasil, em conformidade com o universo teológico e político do tomismo do século XVI, desenvolveram um projeto de evangelização

cujo financiamento vinha das próprias práticas coloniais. A diferença entre o que praticavam os colonos e os padres – reafirma Zeron –, é que os jesuítas só praticavam uma escravidão “moral e legal”,³⁷ aceitando o “resgate” (ou seja, a compra de prisioneiros, de modo a evitar sua morte) e a captura de inimigos por meio da “Guerra Justa”, instituto legal herdado do Medievo. Os jesuítas, porém, combatiam resolutamente os assaltos contra as populações indígenas, tal como faziam os sertanistas de São Paulo, pois implicava uma quebra de confiança entre brancos e indígenas, o que dificultaria a conversão (e, no limite, a própria colonização portuguesa).

A legitimidade da escravidão – continua Zeron –, nasceu dos pressupostos da Escolástica e da tradição canônica herdada de Paulo de Tarso, Tomás de Aquino e Agostinho, para quem o cativo do corpo não implicava em cativo da alma. A bula *Romanus Pontifex* (1455), também citada por Boxer, afirmava que os inimigos de Cristo podem ser reduzidos à escravidão, mas um cristão não poderia escravizar outro cristão. Logo, a disputa colonial não estaria, como sugerira Serafim Leite, entre a “liberdade dos índios” e a dos escravizados praticada pelos colonos, mas entre a moralidade e a legalidade das práticas jesuítas (com fins salvíficos), e na avareza e na luxúria dos colonos.³⁸

Boxer chegou a afirmar que os padres da Companhia “tratavam seus escravos relativamente bem”, mas não deixava de ser um trabalho compulsório. O historiador britânico não tinha dúvida quanto ao engajamento da Igreja enquanto “uma grande instituição escravocrata nos impérios coloniais ibéricos”,³⁹ tampouco duvidava das práticas escravocratas dos inicianos:

É comum alegar-se que as ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, tratavam seus escravos relativamente bem, por certo melhor que a média dos senhores. Eu mesmo penso assim; mas há necessidade de mais pesquisa sobre o assunto para [que] se disponha de uma base mais adequada de dados estatísticos que confirmem ou refutem esse argumento.⁴⁰

Maria Regina Celestino de Almeida concorda com a tese de que tanto os colonos como os padres da Companhia de Jesus exploravam o trabalho indígena, mas agrega que, à diferença dos senhores, os jesuítas investiam os frutos do trabalho forçado no próprio aldeamento. A autora busca demonstrar que a relação entre os missionários e os indígenas não era uma via de mão única, na medida em que os indígenas tinham seus interesses na ressocialização imposta pela vida no aldeamento. Diante da guerra, das epidemias e da escravização, a vida na missão surgia como alternativa, um mal menor e era “negociada”, no sentido de obter a garantia das terras e da “liberdade” oferecida nos limites do aldeamento. Se Boxer não chega à interessante formulação de Celestino, uma leitura atenta de *The church militant and the Iberian expansion – 1440-1770*, permite-nos compreender a existência de trocas culturais dos dois lados e a formação de uma espécie de cristianismo indígena, construído a partir da relativa *ressignificação* da mensagem missionária à luz de sua cultura e dos seus interesses. Nesse jogo complexo – em que os representantes da Coroa visavam garantir a soberania sobre os territórios; os missionários, cristianizar os indígenas e usar aquela mão de obra –, os nativos interferiam ativamente no processo, impondo limites e demandando recompensas. Os chefes indígenas apreciavam cargos e mercês e, muito

frequentemente, os exigiam em troca de adesão (jamais passiva) à vida colonial.⁴¹

Não é do interesse do presente artigo investigar o intenso conflito entre colonos e jesuítas. Mas é importante ressaltar que os conflitos pela mão de obra indígena culminaram na expulsão dos inácianos de São Paulo em 1640, e do Grão-Pará e Maranhão, em 1661 e 1684, justamente nas áreas carentes de mão de obra e relativamente excluídas do tráfico atlântico de escravos por carência de recursos.⁴² Boxer demonstra que, nos séculos XVI e XVII, a economia estava submetida aos princípios morais e religiosos. Sob esse aspecto, é importante notar que a obra de Antonil⁴³ – *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* (1711) – é, a rigor, um tratado descritivo acerca da economia colonial, mas profundamente permeado pela moral cristã então imperante. O livro, significativamente, é oferecido “aos que desejam ver glorificado nos altares ao venerável padre José de Anchieta, sacerdote da Companhia de Jesus, missionário apostólico e novo taumaturgo do Brasil”.⁴⁴ Não se pretende, aqui, analisar o importante livro de Antonil, nem o longo processo de canonização de Anchieta no qual Antonil militou, ao oferecer-lhe o livro, mas enfatizar que o econômico e político, no Antigo Regime ibérico, absolutamente não se separavam do religioso. Aqui está, provavelmente, a melhor contribuição de Boxer.

Na medida em que o tempo foi avançando, a economia foi lentamente se distanciando dos fundamentos morais e teológicos. Quando Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) – Conde de Oeiras, depois Marquês de Pombal⁴⁵ – governou o Império português de 1750 a 1777, em nome do rei D. José I (1714-1777), os princípios da

Ilustração portuguesa e da economia política do mercantilismo levaram à relativa autonomia da vida econômica em relação à religiosa. Não por acaso, a expulsão da Companhia de Jesus aconteceu justamente em 1759, quando o antijesuitismo pode ser lido como um signo das grandes transformações que desembocariam mais tarde, na Modernidade e no capitalismo, num mundo em que a economia política funcionava como o motor da sociedade e dissociado da religião, reduzida a uma prática privada. Charles Boxer, embora não priorizasse o século XVIII, notou que “a dissolução da Companhia de Jesus em Portugal (1759-1772), acabou por suscitar poucos protestos”,⁴⁶ reconhecendo implicitamente o declínio de um sistema cultural, religioso e político que vigorou nos séculos XVI e XVII e tinha nos jesuítas um de seus esteios culturais.

As políticas da salvação dos gentios

Para muitos missionários, desde o século XVI, a conversão poderia ser obtida pela palavra, sem recorrer-se a violência. Essa perspectiva, no entanto, não foi dominante, embora a situação variasse de acordo com o lugar, a época e o perfil dos povos envolvidos. Boxer ao citar “o jesuíta Constantino Bayle, historiador espanhol do século XX”,⁴⁷ afirmou que o Cristianismo foi implantado de maneira duradoura nos lugares onde havia um suporte militar. Nas localidades em que os missionários entraram sozinhos, tendiam a se tornar mártires, sem obter a conversão desejada. A maioria dos missionários argumentava acerca da necessidade do uso do poder coercitivo, ao menos como instrumento de legítima defesa. Ao longo de sua atuação missionária na Amazônia do

século XVIII, o jesuíta Manuel Uriarte, da missão de Manaus, em um documento citado por Boxer, afirmava:

Já faz quase cem anos que a Companhia tenta “reduzir” esses índios: mas nem o sangue, nem o suor de tantos missionários de Jesus foi suficiente para fazê-lo sem o apoio do braço secular [...]. [...] esses bárbaros não escutam as vozes dos pregadores do Evangelho a não ser que ouçam antes o barulho da pólvora.⁴⁸

Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), que atuava na América Hispânica do século XVI, ao contrário, acreditava que homens armados atrapalhavam no esforço de ganhar a confiança dos nativos. Charles Boxer, contudo, apresentou uma série de documentos em que se registra a defesa do uso da força na difícil tarefa de evangelizar os nativos, seja na Ásia, na África ou na América, regiões em que a evangelização obteve um sucesso muito maior. Não por coincidência, foi na América que a centralização do poder foi muito mais efetiva. É conhecida a passagem de José de Anchieta (1534-1597) – e Boxer citava um fragmento –, de uma carta escrita em São Vicente e datada de março de 1563, destinada ao padre Diogo Lainez, em que o jesuíta faz referência à pregação da espada.

Parece-nos que estão as portas abertas nesta capitania para conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam sujeitados e posto sob o jugo. Porque, para esse gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*.⁴⁹

Referências constantes ao uso da força por parte dos religiosos durante a experiência colonial são bastante conhecidas. O que Boxer já notava, a bibliografia especializada mais contemporânea confirma, ao apontar para a inevitável necessidade de apoio político e militar à atuação da Companhia de Jesus no Brasil Quinhentista. O poder colonial era comumente representado pelo Governo-Geral, que apoiou a política de conversão dos inacianos, o que serve para demonstrar a imbricação das políticas colonizadoras e conversoras – como braços de um mesmo corpo, a sociedade ibérica do século XVI e XVII –, liderada pelas monarquias confessionais.

Afirmar que houve imbricação entre a cruz e a espada não significa negar os conflitos. É reconhecida pela historiografia a existência de embates e querelas ocorridos entre os jesuítas e os moradores do planalto paulista. O assunto já foi mencionado por Afonso de Taunay (1876-1958), pelo próprio Boxer e, mais tarde, por John Manuel Monteiro, em seu estudo sobre as disputas pela mão de obra indígena em São Paulo do século XVII.⁵⁰ Os crônicos conflitos entre os missionários e os colonos obrigaram a Coroa à difícil tarefa de arbitrar sobre os mesmos, não raramente colocando-se ao lado da Companhia, sobretudo no reinado dos Filipes, durante a União Ibérica (1580 e 1640). No entanto, Boxer insiste, a Coroa e a Igreja – apesar de eventuais tensões – caminharam juntas. Um signo dessa proximidade foi a chegada – na Bahia de Todos os Santos, a 29 de março de 1549 – do Governador-Geral Tomé de Souza (1503-1579), acompanhado por padres da Companhia de Jesus, entre eles Manuel da Nóbrega (1517-1570), João Azpicuelta Navarro (c.1522-1557), António Pires, os irmãos Vicente

Rodrigues, Diogo Jacome, entre outros. Até 1580, os padres da Companhia foram os únicos missionários e educadores radicados na colônia americana, período a partir do qual a dinastia dos Habsburgos, permitiu a presença de outras Ordens.

A conversão dos indígenas, dos africanos e dos asiáticos foi um dos elementos centrais das monarquias confessionais da Península Ibérica, sobretudo durante os séculos XVI e XVII. Ninguém encarnou melhor a “máquina conversora”, que também era “máquina escriturária” que a Companhia de Jesus. Alcir Pécora aponta – em rigorosa análise das Cartas jesuíticas, e que foram tão abundantes nesse período – que, notadamente, compunham um gênero, com suas próprias regras; e que a expectativa dos missionários era a de uma “história futura, quer dizer, a narração de práticas ou de projetos de intervenção da Companhia de Jesus nas coisas do Brasil de modo a dispô-las, segundo o mandato divino e a colher nelas o fruto católico esperado”.⁵¹ Há muito as Cartas escritas pelos jesuítas sobre a conversão são tratadas como importantes fontes de estudo do Período Colonial. Charles Boxer já notava que esses textos devem ser lidos com cuidado, pois carregam um evidente tom edificante e otimista, sem o qual o custoso empreendimento jesuíta poderia deixar-se esmorecer.

Escritas para conseguir apoio e despertar interesse no trabalho missionário, as cartas geralmente dão a impressão de que as coisas iam melhor do que de fato acontecia. Falam de uma abundância de indígenas convertidos, todos inteligentes e excepcionalmente devotos. Os argumentos do pagão são sempre derrotados no confronto verbal com o cristão em geral e com os missionários em particular.

Nota-se nas cartas um tom comum de um otimismo que muitas vezes beira o triunfalismo.⁵²

Ao longo de seu livro, o historiador britânico não se entregou à análise detalhada da documentação produzida pela máquina conversora da Igreja, mas soube apresentar um variado conjunto de textos que assim o divide: “(a) catecismos e outros compêndios da doutrina cristã; (b) obras de linguística, inclusive gramáticas, dicionários e vocabulários; (c) manuais e guias para uso dos confessores e párocos; (d) obras edificantes apologéticas e polêmicas”.⁵³ Esses impressos foram empregados na tarefa missionária tanto na África, quanto na Ásia e América. As *Doctrina Christiana* – compêndios em que se reuniam princípios básicos da doutrina – foram publicadas no século XVI em línguas africanas e asiáticas. Houve inclusive em uma edição bilingue, em português e *quicongo*, publicada em Lisboa em 1624, a fim de viabilizar o trabalho dos missionários no Congo e em Angola. Na América, já o primeiro catecismo foi impresso ainda no remoto ano de 1539, no México. Trata-se também de uma edição bilingue, em espanhol e *náutle*. Mas existiram muitos outros, como demonstrou Boxer. Por exemplo: a *Doctrina Christiana* foi publicada em espanhol, *quéchua* e *aimará* em Lima, em 1584. No Oriente, ainda segundo o historiador inglês, a gráfica jesuíta de Goa fora instalada em 1556, onde:

[...] imprimiu uma *Doctrina*, em português apenas, que fora escrita por São Francisco Xavier; não existe mais nenhum exemplar dessa publicação. Esta foi a primeira de muitas *Doctrinas* jesuíticas publicadas em todo o mundo, literalmente da China até o Peru. O livro de 1557 baseou-se num outro, escrito pelo famoso cronista João de Barros (c. 1496-1570),

impresso em Lisboa em 1539 [...]. Em 1584, foi publicado em Chao Ching um catecismo usando caracteres chineses, por impressão manual com chapas xilográficas. O método foi empregado para a publicação de uma primeira *Doctrina* em espanhol e *tagalo* e em espanhol e chinês, ambas impressas em Manila em 1593; sabe-se da existência de um único exemplar desse livro. As primeiras obras produzidas na famosa gráfica da missão jesuítica do Japão, que prosperou bastante entre 1590 e 1613, foram catecismos em japonês, transliterado para o latim (*romaji*) e em caracteres japoneses, datados de 1591-2.⁵⁴

Essa máquina conversora implicou em um enorme uso do texto impresso, à época uma invenção relativamente recente, mobilizada no esforço católico de universalizar o Evangelho e garantir a salvação de grandes contingentes pagãos. Havia particularidades locais, é certo, mas a Coroa buscava apoiar a missionação. A rigor, um empreendimento dessa envergadura seria impraticável sem o apoio político e financeiro das Coroas ibéricas. Esse empenho missionário, nota Boxer, passava pelo imenso esforço de tradução, do Japão ao Brasil, de José de Anchieta:

Esse é um aspecto da ação missionária que ainda hoje merece louvor. Na época, as publicações visavam, sem dúvida, “a maior glória de Deus”, mas atualmente são de grande valor e interesse para os lexicógrafos e linguistas. O estudo do jesuíta português João Rodrigues sobre as gramáticas japonesas de 1604-8 e de 1620 (esta última impressa em Macau) é usado quase como uma fonte complementar para os especialistas japoneses que se dedicaram à pesquisa histórica de seu idioma. Do outro lado do mundo, os esforços aplicados durante os séculos XIX e XX à reconstituição da língua original das extintas tribos tupis do Brasil tomaram como ponto de partida a primeira gramática

organizada pelo missionário jesuíta José de Anchieta (*Arte de grammatica de lingoa mais usada na costa do Brasil* [Coimbra, 1595]). Além dessas obras pioneiras, publicadas nas respectivas missões ou na Península Ibérica, saiu do prelo da Congregação da Propaganda Fide, fundada em Roma em 1622, uma série de valiosas gramáticas e vocabulários de alcance mundial.⁵⁵

Outro gênero textual muito valorizado pela Igreja militante foi a de “vidas de santos”, publicadas em muitos idiomas não ocidentais. As “obras de intenção edificante, apologética e polêmica”⁵⁶ criadas pelos missionários ibéricos, muitas delas em versão manuscrita, especialmente *flos sanctorum* (vidas dos santos) implicava no domínio e na valorização das línguas nativas. Era preciso aprendê-las, inclusive, para poderem entender uma confissão em língua local. Os jesuítas, mais que outras Ordens, tinham um profundo ativismo no que tange ao estudo das línguas não ocidentais.

Para Boxer, a Igreja – ou seja, os missionários, e em particular os jesuítas, mas também outras Ordens, e o clero secular – constituiu-se num dos esteios da colonização portuguesa na América, e não foi diferente na América espanhola. Por mais que houvesse sustentação militar aos empreendimentos missionários, a força da palavra dos soldados de Cristo era, muitas das vezes, mais eficiente na atração das populações nativas ao “grêmio da Igreja” e, por consequência, ao conjunto da população colonial do que custosas tropas militares. “Um vice-rei do México, certa vez comentou: ‘em cada frade nas Filipinas, o rei tem o equivalente a um capitão-mor e um exército inteiro’”.⁵⁷ Boxer

sintetizou a centralidade da evangelização para o domínio político dos dois Impérios ibéricos:

[...] por sucessivas gerações, os jesuítas e frades missionários constituíram os pilares principais dos dois Impérios ibéricos, a Leste e a Oeste. Alexander von Humboldt, com sua insuperável autoridade e capacidade de observação, escreveu a respeito da situação na Venezuela: “os frades missionários e alguns soldados ocupam aqui, como, aliás, no resto da América do Sul, postos de vanguarda na fronteira com o Brasil”. O papel da Igreja na construção e consolidação no Império português não se limitou às missões de fronteira, que, por importantes e interessantes que fossem, eram fenômenos periféricos. Na falta de um volume considerável de tropas militares espalhadas por todo o mundo colonial ibérico antes da segunda metade do século XVIII, foram sacerdotes católicos que mantiveram a lealdade às Coroas de Portugal e Castela das populações peninsulares, *criollas*, mestiças e indígenas.⁵⁸

Charles Boxer, no livro *The church militant and the Iberian expansion – 1440-1770*, concentrou-se na formulação de um discurso colonial religioso (internamente plural e tenso), bem como na atuação evangelizadora dos cleros português e espanhol no âmbito dos dois impérios ibéricos. Ao apresentar os objetivos e atitudes evangelizadoras, Boxer insiste na condição inseparável da atuação da Igreja e da Coroa, como duas faces da mesma moeda colonizadora. Não é Cruz ou Espada, é uma coisa e outra. Um certo traço comparativo entre os processos históricos luso-americanos e hispano-americanos marcam a obra de Boxer. Apesar do tom narrativo do texto, vemos um historiador sensível, que soube ao seu tempo renovar os estudos ao articular a esfera

econômica, social e cultural dos fenômenos coloniais em torno da religião. Boxer, no livro de 1978, aponta os limites da cristianização e a multiplicidade dos esforços evangelizadores que se encontram na base da colonização ibérica nas Américas.

Considerações finais

Embora não seja o objetivo deste artigo, cabe observar que a obra de Boxer também repercutiu na historiografia dedicada aos jesuítas. A produção intelectual de Dauril Alden⁵⁹ (1926-2018) é fortemente tributária da obra de Boxer, particularmente do mencionado *The Church Militant and The Iberian Expansion*. Alden realizou uma pesquisa articulando a dimensão econômica e a espiritual da colonização, sempre em escala mundial, de Lisboa à Goa, de Luanda à Bahia. Atento a documento de arquivos jesuítos e daqueles produzidos no âmbito das Monarquias, Alden fez emergir a empresa econômica que constituiu a Companhia de Jesus, tornando possível tanto o funcionamento de colégios como das missões. O patrimônio acumulado pela Ordem, devidamente registrado em escrituras e na contabilidade, gerou acumulação de prédios urbanos, de colégios, fazendas de gado, operações financeiras, engenhos de cana-de-açúcar, bem como a posse de contingentes de negros escravizados e inúmeros servidores indígenas. A produção historiográfica de Alden é fortemente tributária da obra de Boxer, cujas relações ele não escondia, levando-o, inclusive, a escrever uma alentada biografia de seu mestre: *Charles R. Boxer: An Uncommon Life. Soldier, Historian, Teacher, Collector, Traveller*.⁶⁰

Em artigo recente, Fernando Torres Londoño⁶¹ observa que vários outros historiadores brasileiros seguiram as pesquisas desenhadas por Boxer e continuadas por Alden quanto à questão jesuíta, em sentido crítico à produção historiográfica do padre Serafim Leite.⁶² Entre elas estão as importantes obras de Luiz Felipe de Alencastro⁶³ e a de Carlos Alberto Zeron,⁶⁴ leitores atentos da obra de Boxer. Alencastro chama a atenção para a atuação da Companhia de Jesus nos dois lados do Atlântico, América e África, observando que, na América portuguesa, os jesuítas colocavam-se a favor da liberdade dos índios, ao passo que em Angola a Companhia de Jesus chancelava o tráfico de africanos escravizados. Em outras palavras, a atuação dos jesuítas no Brasil e na Angola, especialmente nos séculos XVI e XVII, estavam interligadas, questionando a noção da propalada oposição dos jesuítas à escravidão e a conseqüente defesa da liberdade dos índios, nos marcos propostos por Serafim Leite, para quem a escravidão seria uma instituição universalmente admitida, de modo que aos jesuítas apenas restava “aceitá-la e suavizá-la”.⁶⁵ Zeron também questionaria o paradigma herdado de Serafim Leite, de algum modo seguindo a senda aberta por Boxer e Alden, deslocando o debate do “âmbito moral” para o pensamento teológico e jurídico ainda em vigor na época Moderna, produzidos pelos teólogos de Coimbra, Évora e Roma acerca dos fundamentos (jurídico e teológico) da escravidão, tanto africana como indígena.

Não está entre os objetivos deste artigo avaliar a produção historiográfica acerca das relações entre a missionação jesuíta e a colonização nos séculos XVI e XVII, mas notar a fecundidade da via

interpretativa aberta pelos estudos de Charles Boxer sobre a questão religiosa. Apesar de suas limitações, Boxer já apontava centralidade da Companhia de Jesus na expansão colonial lideradas pelas duas Monarquias católicas da Península Ibérica deste período.

Notas

* Alberto Luiz Schneider é Professor de História do Brasil, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e do Programa de Mestrado Profissional em Práticas Docentes da Universidade Metropolitana de Santos (Unimes). Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2005), com Pós-Doutorado no *King's College London* e no Departamento de História da Universidade de São Paulo - USP). Foi professor convidado na *Tokyo University of Foreign Studies* (2004-2007). Publicou os livros *Sílvio Romero, hermenêutica do Brasil* (São Paulo: Annablume, 2005) e *Capítulos de História Intelectual: racismos, identidades e alteridades na reflexão sobre o Brasil - 1880-1960* (São Paulo: Alameda, 2019), além de diversos artigos no Brasil e no exterior.

¹ BOXER, C. R. **The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770**. 1. ed. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1978. Tradução brasileira: _____. **Igreja Militante e a Expansão Ibérica, 1440-1770**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. [1978]

² BOXER, C. R. **Salvador de Sa and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686**. 1. ed. London: Athlone Press, 1952. Tradução brasileira: _____. **Salvador de Sá e a Luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686**. 1. ed. trad. Olivério M. de Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional / Edusp, 1973. [1952] (Série Brasileira, v. 353)

³ ANDREONI, G. A. (Antonil). **Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas**. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2007. [1711]; Há, ainda, uma edição anterior no Brasil: ANTONIL, A. J. [sic]. **Cultura e Opulência do Brasil**. 1. ed. Belo Horizonte/MG: Editora Itatiaia, 1997. (Coleção Reconquista do Brasil) [1711].

⁴ Como a reforçar o legítimo interesse de Boxer na matéria, a obra aqui citada deriva dos estudos e tradução parcial por ele realizados. Cf. ANTONIL, A. J. [sic]. **Brazil at the Dawn of the Eighteenth Century** (translated by Timothy J. Coates, completing a partial translating begun by Charles R. Boxer – Preface by Stuart B. Schwartz). 1. ed. North Dartmouth/MA: Tagus Press at UMass Dartmouth, 2012. (Classic Histories from the Portuguese-Speaking World in Translation I)

⁵ Para maiores informações sobre o padre António Vieira, ver a biografia e a compilação de suas cartas realizada pelo historiador português João Lucio de Azevedo, considerado o mais completo biógrafo de Vieira, bem como quem melhor coligiu e organizou suas cartas. AZEVEDO, J. L. de. **História de António Vieira**. 2v. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2008. [1918]; VIEIRA, A. (padre); AZEVEDO, João L. de (org. e notas). **Cartas**. António Vieira. 3v. 1. ed. São Paulo: Editora Globo, 2009. [1925]

Também é de Azevedo a obra publicada em 1901, **Os Jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão.

⁶ Cf. ALDEN, 2009. In: SCHWARTZ, S. B.; MYRUP, E. L. (orgs.). **O Brasil no império marítimo português**. Bauru: Edusc, 2009. p. 384.

⁷ BOXER, C. R. **The Christian Century in Japan, 1549-1650**. Berkeley: University of California Press, 1951.

⁸ Também o Império do Brasil contou com o sistema de padroado, findado quando da Proclamação da República, em 1889. Desse modo, religião e religiosidade eram assuntos de Estado. (N.A)

⁹ BOXER, C. R. **Igreja Militante e a Expansão Ibérica, 1440-1770**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. [1978] p. 99-100.

¹⁰ *ibid.*, p. 123.

¹¹ *ibid.*, p. 100.

¹² O Concílio de Trento ocorreu em três períodos distintos: 1545-1547; 1551-1552; 1562-1563. Foi concluído em 4 de dezembro de 1563, sob a regência do papa Pio IV. A Igreja reafirmou a doutrina católica e os dogmas bíblicos, sacramentos, obrigações religiosas, culto aos santos e indulgências, entre outras questões dogmáticas. O Concílio estabeleceu os decretos sobre o pecado original, a salvação e os sacramentos, justamente os preceitos questionados por Lutero. A missionação no Novo Mundo não é consequência direta de Trento – que contou com forte participação portuguesa –, mas obedece ao mesmo espírito de época reinante no Sul da Europa.

¹³ PRODI, P. **The Papal Prince**. One Body and Two Souls: the Papal Monarchy in Early Modern Europe. 1. ed. Cambridge: CUP, 1987. pp. 101-109. [1982]

¹⁴ BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. 1. ed. trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 280-299. [1978]

¹⁵ MULLET, M. **A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Européia**. 1. ed. Lisboa: Gradiva, 1985. p. 14.

¹⁶ FEBVRE, L. **O Problema da Incredulidade no Século XVI – A Religião de Rabelais**. 1. ed. trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 292.

¹⁷ GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. 1. ed. trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. pp. 93-94. [2000]

¹⁸ Sobre a relação entre os jesuítas e o martírio, ver: AGNOLIN, A. **Jesuítas e Selvagens – A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)**. 1. ed. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2007; CYMBALISTA, R. **Sangue, Ossos e Terras: os mortos e a construção do território luso-brasileiro, séculos XVI-XVII**. Tese. Doutorado em Estruturas Ambientais Urbanas – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP), 2006; já editado: _____. **Sangue, ossos e terras**. Os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2011.

¹⁹ PROSPERI, A. **Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari**. 1. ed. Torino: Einaudi, 1996. pp. 600-649.

²⁰ Sobre o assunto, ver: CHAUNU, P. **O Tempo das Reformas (1250-1550) – A Crise da Cristandade / A Reforma Protestante**. 2v. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1993.

-
- ²¹ DELUMEAU, J. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. 1. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. p. 169. [1965] (Coleção Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais / História – Série “Nova Clío”, v. 30).
- ²² HANSEN, J. A. “Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índios no Século XVII”. In: KOSSOVITCH, E. (org.). **A Conquista da América**. 1. ed. Campinas/SP: Papyrus / CEDES, 1993. p. 53. (Caderno Cedes, n. 30)
- ²³ BOXER, 2007. [1978] op. cit., p. 55.
- ²⁴ Ibid, p. 66-67.
- ²⁵ Ibid., p. 29.
- ²⁶ Ibid, p. 27.
- ²⁷ Ibid., p. 46.
- ²⁸ Idem.
- ²⁹ Ibid, p. 40.
- ³⁰ Ibid, pp. 46-47.
- ³¹ Charles Boxer conhecia bem a expansão holandesa. Sobre o tema, o historiador britânico escreveu dois livros importantes: BOXER, C. **The Dutch seaborne Empire (1600-1800)**. London: Penguin Books, 1973; BOXER, C. **The Dutch in Brazil (1624-1654)**. Oxford. Clarindon Press, 1957.
- ³² Sobre o assunto, ver: MELLO, E. C. de; SCHWARCZ, L. M.; GASPARI, E. (org.). **Nassau: governador do Brasil holandês**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Coleção Perfis Brasileiros).
- ³³ BOXER, 2007. [1978] op. cit., pp. 47-48.
- ³⁴ ibid., p. 53.
- ³⁵ ibid., pp. 87-88.
- ³⁶ ZERON, C. A. de M. R. **Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)**. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2011.
- ³⁷ ZERON, 2011. op. cit., p. 36.
- ³⁸ Sobre o assunto, ver: Anos de equilíbrio. In: ZERON, 2011. op. cit., pp. 109-158.
- ³⁹ BOXER, 2007. [1978] op. cit., p. 46.
- ⁴⁰ ibid., p. 51.
- ⁴¹ ALMEIDA, M. R. C. de. Catequese, aldeamento e missão. In: FRAGOSO, J.; GOUVEA, M. de F. (org.). **O Brasil Colonial (1443-1580)**. v. 1. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. XX. (Coleção O Brasil Colonial, 3v.)
- ⁴² Cf. ALENCASTRO, L. F. de. **O Trato dos Videntes – Formação do Brasil no Atlântico Sul, Séculos XVI e XVII**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ⁴³ Antonil foi o pseudônimo usado pelo jesuíta italiano que viveu na Bahia, Giovanni Antonio Andreoni (1649-1717)
- ⁴⁴ ANTONIL, A. J. **Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas [1711]**. Introdução e comentário crítico de André Mansuy Diniz Silva. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- ⁴⁵ Sebastião José de Carvalho e Melo recebeu o título de Marquês de Pombal apenas em 1769.
- ⁴⁶ BOXER, 2007. [1978] op. cit., p. 51.
- ⁴⁷ Ibid., p. 89; p. 94.

⁴⁸ Ibid., p. 93.

⁴⁹ ANCHIETA, J. de (padre); VIOTTI, H. A. (prefácio, introdução e notas). **Cartas**. Correspondência ativa e passiva. Obras Completas, v. 6. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1984. p. 187.

⁵⁰ Sobre o assunto, ver: MONTEIRO, J. M. Capítulo 1: As transformações de São Paulo indígena, século XVI. In: **Negros da terra** – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁵¹ PÉCORA, A. **Máquina de Gêneros**. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2001. p. 46.

⁵² BOXER, 2007. [1978] op. cit., p. 118.

⁵³ Ibid., p. 56.

⁵⁴ Ibid., p. 58.

⁵⁵ Ibid., p. 59.

⁵⁶ Ibid., p. 60.

⁵⁷ Ibid., p. 95.

⁵⁸ Ibid., p. 97.

⁵⁹ ALDEN, D. **The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750**. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1996.

⁶⁰ ALDEN, D. **Charles R. Boxer: An Uncommon Life. Soldier, Historian, Teacher, Collector, Traveller**. Lisboa: Fundação Oriente, 2001.

⁶¹ LONDOÑO, F. T. “A historiografia dos séculos XX e XXI sobre os jesuítas no período colonial conferindo sentidos a uma presença: do nascimento do Brasil à globalização”. **Projeto História**, n. 64, Jan.-Abr., 2019, pp. 10-40. O artigo faz importante balanço sobre a historiografia acerca dos jesuítas no Brasil.

⁶² A obra de padre Serafim Leite – *História da Companhia de Jesus no Brasil* – foi publicada entre 1938 e 1950. O conjunto da obra é formada por dez volumes, com mais de cinco mil páginas. Nelas, o seu autor buscou apresentar os jesuítas como os protetores dos índios

⁶³ ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁶⁴ ZERON, C. **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.

⁶⁵ LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945. Tomo I, p. 379.