

Cultura, religião e liberdade

O problema do multiculturalismo – ou seja, da coexistência de várias culturas no mesmo espaço geográfico e político – pôs-se provavelmente desde sempre, embora a terminologia de que usamos para o descrever seja assaz recente.

Na aceção subjetiva de «instrução, saber adquirido pelo estudo»¹ ou «estado de quem tem desenvolvimento intelectual»², o uso do termo *cultura* remonta pelo menos a Horácio (65-8 A. C.), sem embargo de já Cícero (106-43 a. C.) empregar o verbo da mesma raiz *excolo* no sentido de «cultivar o espírito»³. No entanto, no uso antigo, o vocábulo designava sobretudo a bagagem intelectual adquirida por cada um, carecendo, por conseguinte, ainda da dimensão histórica e coletiva que hoje tende a predominar e subjaz à ideia que nos ocupa aqui, a de multiculturalismo.

O sentido objetivo, histórico e coletivo, de «cabedal de conhecimentos de um grupo social» atribuído ao mesmo termo – próximo, por conseguinte, do conceito de *civilização* – apenas se desenha na segunda metade do século XVIII, primeiramente em alemão, depois, gradualmente, nas demais línguas da Europa. Tal como *civilização*, *cultura* usa-se por então sobretudo no singular, o que denota não haver ainda uma consciência clara da pluralidade das civilizações e das culturas⁴. Como se poderia esperar, é num ambiente cultural diferente, ainda

* Vai este artigo redigido de acordo com a nova ortografia, estabelecida pelo recente acordo entre os diversos países de língua oficial portuguesa.

¹ Tomamos esta definição do conhecido dicionário de Moraes (Antonio de Moraes Silva, *Dicionário da Língua Portuguesa*, 2 vol^o, Rio de Janeiro & Lisboa, 1889, s. v.).

² Cândido de FIGUEIREDO, *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, 1940, s. v.

³ Charlton T. LEWIS & Charles SHORT, *A Latin Dictionary*, founded on Andrew's edition of Freund's Latin Dictionary, revised, enlarged and in great part rewritten by..., Clarendon Press, Oxford 1879 (reimp. 1966), s. v.; L. Quicherat & A. Daveluy, *Dictionnaire Latin-Français*, 31.^a ed., Paris, 1879, s. v.

⁴ Manuel ANTUNES, art^o «Civilização» & «Cultura», in *Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 5 [Lisboa, 1967], s. v.

que próximo, do da Europa ocidental, que se esboça a primeira reação contra essa visão globalizante e, por conseguinte, potencialmente totalitária: deve-se ao pensador russo, de tendência eslavófila, Nikolai Jakovlevich Danilevskij (1822-1885) a primeira afirmação clara da pluralidade das culturas, ligada a uma concepção vitalista da sua gênese e evolução como uma espécie de corpo orgânico – concepção que viria a ser desenvolvida por Osvald Spengler (1880-1936) e em parte retomada por Arnold Toynbee (1889-1975). Desde então, a pouco e pouco, o vocábulo veio a adquirir a significação, hoje corrente, de «forma ou etapa evolutiva das tradições e valores intelectuais, morais, espirituais de um lugar ou período específico», e logo o sentido técnico de «conjunto de padrões de comportamento, crenças, conhecimentos, costumes, etc., que distinguem um grupo social»⁵.

Conforme foi de há muito notado, cada cultura (ou, se preferirmos, cada civilização) tende a organizar-se em torno de uma religião, que lhe fornece os valores-chaves; é por isso que na linguagem corrente se fala bastas vezes de «civilização cristã», «cultura islâmica» ou «civilização hindu». Vale a pena referir aqui que Carlos Gustavo Jung (1875-1961), discípulo e continuador de Freud, mostrou, contra a opinião de seu mestre, que o instinto religioso faz parte do «inconsciente coletivo» e é tão inato na espécie humana quanto a *libido* sexual⁶; e que as experiências de Allport mostraram que, ao nível da psique individual, a religião, no sentido lato do termo, funciona como elemento integrador da personalidade⁷. De facto, toda a religião comporta como elemento essencial uma cosmologia e uma moral; ora se a primeira fornece uma concepção unificada do *ser*, a segunda, como código integrado de padrões de comportamento e regras imperativas de conduta, equivale a uma visão, unificada também, do *dever ser*, de modo que no seu conjunto proporcionam ao indivíduo uma concepção global do universo. Facilmente se compreende assim que no seio de cada cultura a religião represente o elemento aglutinador por excelência, que integra todos os demais hierarquizando-os segundo a sua própria escala de valores; ela tende, por conseguinte, a ser o fecho de abóbada de cada civilização, que, ao mesmo tempo que lhe garante unidade, lhe confere individualidade e caráter próprio.

Tem-se por vezes afirmado que monoteísmo e pluralismo cultural são incompatíveis: a ideia de um Deus único acarretaria necessariamente a tirania da religião única e, com ela, embora com possíveis gradações, o despotismo da cul-

⁵ Antônio HOUAISS, Mauro de Salles VILLAR e Francisco Manoel de Mello FRANCO, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, 2001, s. v.

⁶ Vide v. g. C. G. JUNG, *Psicologia e Religião*, trad. do P^e Dom Mateus Ramalho Rocha, Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.

⁷ G. W. ALPORT, *The Individual and his Religion*, Nova Iorque, 1950.

tura única. Tal conceção, fundada em congeminções *a priori*, trai um mau conhecimento da História. É verdade que o multiculturalismo prosperou à sombra do Império Romano, graças, em boa parte, à adoção dos cultos e das divindades dos povos submetidos por Roma, do que, com certo azedume, claramente testemunha S. Leão Magno: *cum pene omnibus dominaretur gentibus, omnium gentium serviebat errores; et magnam sibi videbatur assumpsisse religionem quia nullam respuebat falsitatem*⁸. Outros exemplos vão, contudo, em sentido oposto: é, por exemplo, bem conhecido como as maiores perseguições de que o judaísmo sofreu antes dos tempos modernos lhe foram movidas pelos Selêucidas, ansiosos por converter os hebreus ao helenismo, identificado com a civilização universal, como bem no-lo retratam os *Livros dos Macabeus*. Em contrapartida, o melhor exemplo de tolerância cultural na Antiguidade encontra-se no Império Persa, sem embargo de seguir oficialmente a religião de Zoroastro e ser, por conseguinte, monoteísta. Bem representativos de tal política são os baixos-relevos da escadaria do palácio de Apadana em Persépolis, em que figuram vinte e três delegações de povos vassalos do Grande Rei, dos etíopes aos indianos e dos trácios aos líbios, passando pelos árabes e pelos capadócijs, cada um com o seu tipo físico, o seu traje nacional e os produtos próprios de seu país. É sem dúvida por isso que a Bíblia confere a Ciro, que restituiu aos judeus a sua pristina liberdade e autorizou a reconstrução do Templo, o epíteto de «cristo» ou «ungido do Senhor»⁹.

Seja como for, dadas as relações íntimas entre religião e cultura, o problema do pluralismo cultural está intimamente ligado ao da liberdade religiosa – sem, contudo, se resumir a este ou ser subsumido por ele.

Um exemplo típico é a moderna Turquia. O Império Otomano, que se considerava detentor do califado sunita, era manifestamente um estado confessional. No entanto, segundo o princípio islâmico da *dhimma* ou «proteção» às outras «gentes do livro» (*abl al-kitâb*), as comunidades cristãs e as judaicas viam aí reconhecida não só a sua personalidade jurídica como o uso do seu direito privado. Cada uma era considerada um *milet* ou «nação» e dispunha de magistrados próprios para lhe administrarem a justiça segundo os seus próprios costumes. É verdade que cristãos e judeus eram no seio do império como que cidadãos de segunda classe: por exemplo, o cristão podia em qualquer momento converter-se ao islão, mas a apostasia do muçulmano era punida com a morte; a

⁸ «E como dominasse quase todos os povos, de todos os povos servia os erros; e parecia-lhe que tomara para si uma grande religião por não rejeitar nenhuma falsidade», *Sermo I in Natali Apostolorum Petri et Pauli*.

⁹ «Eis o que diz o Senhor a Ciro, seu unguido», na versão da Vulgata «Haec dicit Dominus christo meo Cyro»: Is 45, 1.

cristã ou a judia desposada por um maometano podia conservar a sua religião, mas para desposar uma muçulmana o cristão ou o judeu eram forçados a converter-se; e assim por diante. O nacionalismo dos *Jovens Turcos* – movimento liberal e laicista de influência ocidental¹⁰, de que emergiria Mustafa Kemal, mais tarde cognominado Atatürk, «Pai dos Turcos» – baseando-se no princípio da territorialidade das leis, que se lhe afigurava indiscutível, procurou abolir os estatutos pessoais, que lhe pareciam ofender o dogma da igualdade dos cidadãos (igualdade não apenas de direitos e deveres, mas de tudo). Substituiu, por conseguinte, a noção de religião oficial pela de «nação dominante», assim renunciando, talvez sem dar por isso, aos ideais de igualdade em que teoricamente se inspirava. Para o estado nacional que, à imagem do Ocidente, os Jovens Turcos queriam construir as minorias constituíam como que uma aberração da natureza, que era mister eliminar. Foi assim que a partir da sua chegada ao poder em 1908 desencadearam cruéis perseguições às minorias, em que avulta o massacre dos arménios a 24 de Abril de 1915. Talvez por estes não possuírem a sofisticada máquina de propaganda de que dispõem quer o estado judaico quer os seus protetores americanos, esse genocídio é geralmente muito menos propalado que o dos judeus na Alemanha nazi; mas não foi menos trágico¹¹: de mais de 2.100.000 de arménios que havia então na Turquia não restava em 1918 mais de um milhão, enquanto o patriarcado de Sis na Cilícia, com duas arquidioceses e treze dioceses, era apagado do mapa. E, desde então até aos dias de hoje, jamais cessou o êxodo de cristãos de Constantinopla para a Grécia e da Anatólia oriental para a vizinha Síria ou para a Europa. Assim, enquanto no Império Otomano, oficialmente islâmico, havia ainda em 1906 25% de não muçulmanos¹², na Turquia laica e republicana de nossos dias não há mais que 0,2%¹³. Algo de semelhante se passou na Palestina em 1948, com a instauração do estado sionista, oficialmente laico mas de facto judaico: a maior parte dos cristãos emigrou para a Síria, para o Líbano e para a Jordânia, e das dioceses existentes antes de 1948 apenas resta a de Jerusalém¹⁴.

¹⁰ Cf. *O Deus da Modernidade — O Desenvolvimento do Nacionalismo na Europa Ocidental*, Celta, Oeiras, 2000.

¹¹ Raymond KÉVORKIAN, *Le Génocide des Arméniens*, Odile Jacob, Paris, 2006; cf as memórias de um sobrevivente: Mgr Grigoris BALAKIAN, *Le Golgotha Arménien — De Berlin à Deir es-Zor*, Le Cercle des Écrits Caucasiens, s/l, 2002.

¹² Stanford J. SHAW & Ezel Kural SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II, Cambridge University Press, 1977, p. 117. Achar-se-ão mais dados in Youssef COURBAGE & Philippe FARGUES, *Christians and Jews under Islam*, I. B. Tauris Pub., Londres & Nova Iorque, 1998, cap. 5, «From Multinational Empire to Secular Republic; The Lost Christianity of Turkey», pp. 91 & sq.

¹³ *Geographica — Atlas Ilustrado do Mundo*, Dinalivro, Lisboa, 2005, p. 190.

¹⁴ R. JANIN, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux*, 4ª ed., Letouzey & Ané, Paris, 1955, pp. 157 & sq.

Estes exemplos são suficientes para mostrar que, seja qual seja o papel que na vida de uma comunidade represente a sua religião, nem a liberdade religiosa individual no seio de um estado confessional, nem a neutralidade religiosa do estado ou a sua laicidade bastam para assegurar um multiculturalismo efetivo, e, por conseguinte, a *liberdade cultural* do indivíduo.

Seja por opção deliberada do poder, seja por difusa, nem sempre consciente, pressão social, o multiculturalismo pode ser posto em xeque por outros meios, como sejam por exemplo, a censura aos costumes ou a exclusão linguística.

Esta última forma de discriminação ganhou nos tempos modernos um vigor que não possuía outrora, quando o *acroleto* era, muitas vezes uma língua morta mas, por assim dizer, internacional: o latim na Europa medieval, o Sânscrito na antiga Índia, o árabe clássico, ou seja, a linguagem alcorânica, nos países arabófonos, etc. Em muitos idiomas é, de facto, possível distinguir três diferentes níveis: o *basileto*, ou nível básico de comunicação, que não exige em regra mais de uns 500 vocábulos, em geral completados por modulações de entoação, gestos e outros efeitos extra-linguísticos de expressão; o *mesoleto*, que assegura a comunicação linguística normalmente necessária na vida quotidiana e exige um léxico de cerca de 2000 vocábulos; e o *acroleto*, que permite a expressão de todas as subtilezas requeridas pela linguagem jurídica, científica e filosófica e exige um vocabulário muito mais diversificado que, nalgumas línguas mais ricas como o Sânscrito, pode ir até aos 150 000 vocábulos, embora noutras se fique pelos 20 000 ou pouco mais. Há que notar que durante muito tempo a maioria das línguas faladas não possuiu este nível superior, já que para tais efeitos a tradição cultural impunha o recurso a um idioma diferente, como os que acima aduzimos como exemplo¹⁵. Esse idioma mais rico, que em tais casos se poderia designar por *acroleto externo*, desempenhava as funções de língua jurídica, filosófica, de religião e de cultura, podendo representar em relação à língua corrente um substrato (caso do latim na Europa românica e do sânscrito na Índia), um superstrato (caso do grego nos estados helenísticos do Próximo Oriente) ou um adstrato (caso do persa na Índia muçulmana). Não interessa aqui internarmos-nos por essa via, mas é importante notar que o *acroleto externo* era, as mais das vezes, muito mais complementar que concorrente quer dos mesoletos usados no dia a dia quer dos basiletos frequentemente usados como línguas vei-

¹⁵ Embora sem recorrermos a esta terminologia ocupámo-nos do problema dos três níveis linguísticos em Timor no artigo «A língua portuguesa em Timor», in *Congresso sobre a situação actual da língua portuguesa no Mundo – Actas*, ICALP, Lisboa, 1985, pp. 313-338, reproduzido na nossa coletânea de estudos *De Ceuta a Timor*, DIFEL, Carnaxide, 1995, pp. 637-665.

culares, sobretudo para efeitos de comércio. É certamente por isso que até uma época recente os conflitos étnicos de raiz linguística eram assaz raros. Foram os movimentos nacionalistas dos séculos XIX e XX, que na mor parte dos casos os provocaram, ao promoverem os falares locais ao estatuto de acretos, ou seja, de línguas oficiais e do ensino, fabricando, por vezes a grande custo, o vocabulário de que careciam¹⁶. Não necessitando doravante de recorrer a uma língua reputada «superior», universal dentro do seu espaço cultural, cada um começou a olhar o seu próprio idioma como algo que na sua escala de valores ocupava o topo, e a fazer dele quase um absoluto. A coexistência de diversas línguas dentro do mesmo espaço político passou a ser vista como uma aberração. Infelizmente, nas suas múltiplas formas, inclusive a humana, a natureza é infinitamente mais caprichosa do que as mais engenhosas ideias dos homens; e, para mal destes, nem sempre o mapa político coincidia com o linguístico. O conflito tornava-se frequentemente inevitável.

Se hoje muitos países, pelo menos na Europa, não inscrevem já nas suas constituições uma religião de estado, todos, sem talvez darem por isso, possuem a sua língua oficial e, por via dela, uma *cultura oficial*, a que, quanto mais não seja por intermédio dos seus estabelecimentos de ensino público, vinculam o indivíduo. Ter-se-á já, porventura, pensado que impor a frequência do ensino oficial por exemplo aos ciganos é, de certo modo, constrangê-los a uma cultura de expressão escrita, necessariamente diferente da sua tradicional cultura de matriz oral?

Porque são inúmeras as formas conscientes ou inconscientes de pressão social, não foi inteiramente sem razão que alguém afirmou já que não há maior tirania do que a que exerce sobre o indivíduo a cultura do seu próprio povo. Assim, porque, embora encimada as mais das vezes por uma religião, uma cultura se não limita a ela, o laicismo a todo o transe, desemboque ou não na irreligião oficial como sucedeu nos regimes comunistas de há bem pouco, é incapaz de, por si só, assegurar eficazmente o pluralismo cultural.

O que em tais casos as mais das vezes sucede é que a ideologia¹⁷ ocupa, no todo ou em boa parte, o lugar até há pouco reservado à religião, conduzindo bastas vezes a uma como que divinização do estado e da sua cultura oficial. Foi de certa forma o que em Portugal se passou a partir de 1910, quando o catolicismo cessou de ser religião oficial, mas um positivismo, aqui, como no Brasil, de

¹⁶ Um caso típico é o do *nyelvújítás*, o movimento de renovação e purificação do húngaro a partir de começos do século XIX: veja-se *v. g.*, Aurélien SAUVAGEOT, *L'Édification de la Langue Hongroise*, Klincksiek, Paris, 1971.

¹⁷ Cf. Henrique Barrilaro RUAS, *Ideologia – Ensaio de Análise Histórica e Crítica*, Biblioteca Social e Corporativa, Junta de Acção Social, Lisboa, s/d.

cariz nitidamente político, identificado com o republicanismo, se instalou mais ou menos conscientemente como ideologia oficial do estado.

Associado ao positivismo filosófico e político, embora de certo modo mais antigo do que ele, andava o positivismo jurídico, isto é, a doutrina que afirma que apenas se deve admitir o «direito positivo» (o que na prática equivale à norma escrita, oficialmente promulgada), com exclusão de outros valores, tais como direito natural, moral ou costume, conseqüentemente ignorados quando não explicitamente negados. Essa tendência estava em certa medida já implícita nas codificações legais dos séculos XVII e XVIII, impregnadas dos ideais dominantes do jusracionalismo iluminista, que, no entanto, não conseguiram suprimir inteiramente as leis locais e os costumes. Gradualmente, após a Revolução Francesa, aquela tendência veio contudo a predominar. Um marco decisivo do seu triunfo em Portugal foi a promulgação em 1876 do Código Civil elaborado pelo desembargador Seabra, mandado aplicar no Reino a partir de 1878 e no Ultramar a partir de 1880.

A aplicação da legislação metropolitana nas províncias ultramarinas colidia em muitos casos com as culturas locais: em Goa, por exemplo, a idade mínima para o casamento que o novo código impunha chocava com os costumes da casta dos corumbins, que tradicionalmente praticavam os matrimónios impúberes; não tivesse uma exceção à nova lei sido aberta a tempo, e a casta teria apostatado em massa, para poder usar do *Código de Usos e Costumes das Novas Conquistas* promulgado em 1824 e generalizado a todos os hindus do território em 1880, que brigava muito menos com as suas tradições.

Há que referir que não faltaram homens práticos e esclarecidos que desde logo notaram a incongruência da situação. O major Celestino da Silva, governador de Timor de 1894 a 1908, escrevia em 1896 ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar:

Para dar todo o desenvolvimento necessário ao progresso agrícola, para manter a ordem, para acabar com as guerras, é necessário mais alguma cousa do que crear escolas e quintas modelos: é necessário estudarmos o direito consuetudinário dos povos, o regímen de propriedade, enfim os seus usos e costumes e promulgar leis especiais, porque grave erro é acreditar-se que as leis que nos regeram ou regem no Reino podem ser aplicáveis aos negros de África, aos índios e aos timorenses; as condições sociais, o regimen da propriedade, os costumes em Timor são bem diversos das condições sociais, do regimen de propriedade, dos costumes em Portugal; por isso ninguém aqui respeita e compreende as nossas leis, que se não aplicam por serem inaplicáveis¹⁸.

¹⁸ Citado in Luís Filipe F. R. THOMAZ, *O Problema Político de Timor*, Braga, 1975, p. 43; esqueceu-nos já de onde extraímos a citação.

Os positivistas, que encaravam o direito como suma expressão da racionalidade e da justiça, tinham dificuldade em compreender esta relatividade das coisas. É curioso notar que no seu comentário à constituição de 1911 Marnoco e Sousa¹⁹, um positivista convicto, acaba por concluir pela inaplicabilidade do seu título V, art.º 67, que sensatamente estatua:

Na administração das províncias ultramarinas predominará o regime de descentralização, com leis especiaes adequadas ao estado de civilização de cada uma dellas.

Reconhecia o douto jurista que, em teoria, o sistema preferível era o da descentralização legislativa, já que «as metropoles, ainda as mais cuidadosas e melhor orientadas, desconhecem frequentemente as exigencias das colonias, devidas à situação geographica, ao clima e aos costumes dos habitantes». Isso, porém, brigava com o art.º 26 da Constituição que reservava ao Congresso da República a faculdade de legislar, tornando inexequível o critério da adaptação, segundo o qual «as leis das colonias devem ser as da metropole, depois de acomodadas ás condições das colonias». Mesmo esse princípio só lhe parecia viável relativamente a uma parte da população, «os colonos, que têm o mesmo gráo de civilização dos habitantes da metrópole», não se especificando, todavia, que solução dar para os demais. Subjacente quer ao texto constitucional quer ao comentário de Marnoco e Sousa está uma conceção *quantitativa* da civilização, de que o indivíduo ou o grupo social pode participar em maior ou menor *grau*, consoante o *estado* de evolução em que se encontre – eco da teoria do progresso que Augusto Comte formalizara na *lei dos três estados* (metafísico, teológico e racional) por que necessariamente passariam, embora a velocidades diferentes, todos os ramos da humanidade. Como cerca de um século antes para François Guizot – que escreveu uma *Histoire de la Civilisation en Europe* e uma *Histoire de la Civilisation en France*²⁰ – para os republicanos de 1910 existia a *civilização*, antítese da barbárie, mas não as *civilizações*.

Estes exemplos bastam para mostrar como é complexa a relação entre religião, cultura e liberdade, e como é na prática bem difícil assegurar, sem preconceitos, ao indivíduo a sua liberdade cultural.

Deixamos deliberadamente de fora o caso patológico dos regimes totalitários, de que o protótipo é a Alemanha nazi. O estado não reconhece aí qualquer sistema pré-existente de valores a que se deva submeter, sejam de ordem moral, religiosa ou outra, apresentando-se a si mesmo como um absoluto; arroga-se por conseguinte o direito de ser ele a definir os valores a que se há-de subordinar a

¹⁹ *Constituição Política da Republica Portuguesa – Commentario*, Coimbra, 1913, pp. 597 & sq.

²⁰ Paris, 1826 & Paris, 1830 (4 vol^{es}), respetivamente.

sociedade, a ditar os padrões culturais e a modelar até a seu talante a religião a propor à crença individual. Foi dentro de um tal quadro mental que Alfred Rosenberg, um dos principais ideólogos do nazismo, propôs em 1930 no seu *Der Mythos des zwanzigsten Jabrunders* («o mito do século XX»), que de uma vez para sempre se suprimisse como livro religioso o «chamado Antigo Testamento», infetado de judaísmo e nocivo à supremacia da raça nórdica; se substituísse por outros sinais o crucifixo, símbolo de sofrimento e de fraqueza; se expurgassem os Evangelhos, subordinando o ideal de amor do próximo ao conceito de honra nacional; e assim por diante²¹. O estado teria assim em matéria de religião poderes que a Igreja recusava ao próprio papa: embora, como muito justamente notou Joseph Ratzinger, a Igreja Romana sempre se tenha mostrado muito mais indulgente para com os excessos do papismo do que para com os do episcopalismo, jamais aprovou proposições como a que jesuítas húngaros do século XVII, no ardor da querela anti-protestante, haviam emitido: *confitemur papam Romanum habere potestatem scripturam immutandi, pro voluntate augendi et minuendi sua*, «confessamos que o papa de Roma tem o poder de alterar a Escritura, consoante a sua vontade de a acrescentar ou diminuir»²².

Em quejando sistema não faz, evidentemente, qualquer sentido falar de multiculturalismo, nem sequer de liberdade religiosa ou cultural do indivíduo. De feito, quando se perde a noção da transcendência da verdade e a ideologia se erige em absoluto, a tirania, o conflito e, finalmente, a catástrofe tornam-se inevitáveis. Cumpre-se então, estranhamente, o pesadelo profético de Rasolnikov no *Crime e Castigo* de Dostoievski:

Certos parasitas de uma espécie nova, seres microscópicos, haviam feito a sua aparição, escolhendo domicílio no corpo das pessoas. Esses animálculos eram, contudo, espíritos dotados de inteligência e de vontade. Os indivíduos afetados por eles quedavam instantaneamente loucos furiosos. Mas nunca, nunca, os homens se haviam tanto julgado em posse da verdade como o criam estar os atacados. Jamais haviam crido assim na infalibilidade dos seus juízos, das suas conclusões científicas, dos seus princípios morais e religiosos. Aldeias, cidades, nações inteiras eram contaminadas e perdiam a razão. Estavam todos em transe e já se não entendiam uns aos outros. Cada um julgava ser o único a possuir a verdade e a distinguir o Bem do Mal. Não se sabia a quem condenar, a quem absolver. As pessoas matavam-se entre si, sob o poder de uma cólera absurda... Acendiam-se incêndios; depois, foi a fome...²³

²¹ François de FONTETTE, *Le Racisme*, P. U. F., 8ª ed. (corrigida), Paris, 1997, pp. 77 & sq.

²² Joseph RATZINGER, «Primado y episcopado» in *El Nuevo Pueblo de Dios – Esquemas para una Eclesiología*, Herder, Barcelona, 1972, p. 142.

²³ Henri de LUBAC, S. J., *Le Drame de l'Humanisme Athée*, 6.ª ed., Éd. Spes, Paris, 1959, pp. 347-348.

A tradição da Idade Média peninsular

Seria um erro imaginar que o problema do multiculturalismo apenas se pôs aos povos peninsulares no momento da expansão ultramarina, em finais do século XV. Ele pusera-se-lhes pelo menos desde a Reconquista, já que desde então coexistiram com os cristãos nos novos reinos que se foram formando importantes comunidades mouras e judias. Organizadas em *comunas*, com os seus magistrados próprios, estas gozavam de uma certa autonomia, conservando em matéria de direito privado os seus costumes próprios. Era, *mutatis mutandis*, um sistema semelhante ao que encontrámos no Império Otomano; seria até interessante investigar em que medida o regímen vigente na Hispânia medieval não representará a adaptação do modelo islâmico da *dhimma*; mas não cabe aqui fazê-lo.

Cabe, ao invés, falar um pouco das diferenças entre a Reconquista, de que nas suas origens a expansão ultramarina constitui, um prolongamento, e a Cruzada, aparentemente assaz vizinha²⁴.

A Reconquista, a que a historiografia tradicional marca como início a batalha de Cangas ou Covadonga, em 718 (ou quiçá em 722), precede de quase quatro séculos o fenómeno da Cruzada, de que é, logicamente, bastante independente; quando comparada a esta apresenta-se claramente como mais pragmática, menos ideológica, mais tolerante e, conseqüentemente, menos incompatível com certa osmose cultural.

No que toca à ideologia, a Cruzada clássica, que desde muito cedo forjou uma, inspira-se, sobretudo, nas teorias do «augustinismo político» que havia tomado forma na época carolíngia²⁵. O nome porque essa teoria ficou conhecida é, de certo modo, enganador, já que se baseia numa interpretação simplista de algumas teses de Sto. Agostinho, de que se retiraram inesperadas conclusões políticas. O pessimismo deste levava-o a desenvolver a ideia paulina de que a natureza humana, corrompida pelo pecado original, é, de per si, sem a assistência da graça divina, incapaz de produzir obras de justiça, pelo que perante Deus não pode aspirar à justificação, mas tão somente ao perdão, possível devido à mediação de Cristo e graças aos seus méritos. Desta perspetiva o papel do estado, que mediante a sua legislação, tribunais, etc., pretende assegurar uma justiça mera-

²⁴ Cf. o nosso artigo «Cruzada» in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, vol. II, s. v.

²⁵ H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme Politique – Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Vrin, Paris, 2.^a ed., 1972. Cf. Jeannini QUILLET, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Questions d'Histoire, Flammarion, Paris, 1972.

mente humana, tende a apagar-se perante o da igreja, que através dos sacramentos ministra o perdão de Deus.

No seu estilo barroco e conceptista, cheio de hipérboles e antinomias, escreveu o Doutor de Hipona: «Dois amores construíram duas cidades: o amor de si próprio até ao desprezo de Deus a cidade terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si próprio a cidade celeste»²⁶; e acrescentara noutro passo: «a natureza viciada pelo pecado, pare os cidadãos da cidade terrestre; a graça, libertando a natureza do pecado, pare os cidadãos da cidade celeste»²⁷. Para ele, contudo, as duas cidades eram entidades místicas, invisíveis, e misturadas neste mundo até à consumação dos séculos que traria a discriminação final. Devia assim a igreja visível recordar «que entre os seus inimigos se escondem os seus futuros cidadãos», e que, ao invés, «enquanto a cidade de Deus prossegue a sua peregrinação na terra terá no seu seio homens que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos mas não serão associados ao destino eterno dos santos»²⁸. O pensamento posterior, interpretando Agostinho à letra, tendeu a esquecer estes últimos aspetos e a identificar a cidade de Deus com a igreja institucional e visível e a cidade dos homens com o estado. É aí que em última análise assenta a teoria da monarquia universal do papa, claramente afirmada por Inocêncio III (1198-1216), jurídica e teologicamente fundamentada por Inocêncio IV (1243-1254) e solenemente reafirmada por Bonifácio VIII (1294-1303) na célebre bula *Unam Sanctam*:

Da Igreja una e única é um só o corpo, uma só a cabeça, e não duas cabeças como um monstro; e essa é Cristo e o vigário de Cristo, Pedro, e o sucessor de Pedro, já que o Senhor disse a Pedro: «apascenta as minhas ovelhas.» (...) Nesta sua potestade sabemos por instrução evangélica existirem dois gládios, o temporal e o espiritual. Estão ambos em poder da Igreja, a saber, o espiritual e o material, mas este para ser manejado em favor da Igreja, aquele pela Igreja. Aquele está nas mãos do sacerdote, este nas de reis e soldados, mas a talante do sacerdote e por sua tolerância. (...) É porém conveniente que um gládio esteja sob o outro gládio, e que a autoridade temporal se sujeite ao poder espiritual. Convém que tanto mais claramente confessemos que em nobreza e dignidade o espiritual precede qualquer poder terreno quanto as coisas espirituais excedem as temporais (...); pois segundo o testemunho da Verdade cabe ao poder espiritual instituir o temporal e julgá-lo, se não for bom. (...) Portanto, se se desvia o poder terreno, será julgado pelo poder

²⁶ *De civitate Dei*, XIV, 28 (*Obras de San Augustin*, edición bilingüe, vol. XVII, BAC, Madrid, 1964, p. 115).

²⁷ *Ibidem*, XV, 2 (p. 127).

²⁸ *Ibidem*, I, 35 (vol. XVI, p. 60).

espiritual; se se desvia um poder espiritual menor, pelo seu superior; se for contudo o supremo, por nenhum homem, mas só por Deus pode ser julgado ²⁹.

Bonifácio VIII veio assim a pôr, no ano imediato, como condição para sagrar Alberto I, eleito imperador do Sacro Império, que ele reconhecesse que o império era um feudo do papado. Instaurava-se assim, em teoria, uma hierocracia, não sem afinidades com a teocracia islâmica. Na prática os seus fundamentos estavam já minados por dentro, pois desde o século precedente que os Escolásticos haviam elaborado uma doutrina do poder político e do estado mais realista, assente sobre o direito natural e não já sobre as especulações teológico-políticas dos agostinianos. Para S. Tomás de Aquino, a *praelatio* (no sentido medieval de «dominação») de uns homens sobre os outros, que está na base do *imperium*, não é uma consequência do pecado original, mas algo de conatural ao homem, que é por natureza um animal social, antes resultando da natural desigualdade de aptidões, que em qualquer caso levaria a escolher os mais aptos para promover o bem comum ³⁰.

Seja como for, é àquela visão agostiniana das relações entre o espiritual e o temporal que se prende a tendência para negar aos infiéis toda a aptidão para cometer atos de justiça capazes de agradar a Deus, e, o que do ponto de vista político é bem mais significativo, toda a capacidade para o exercício do *imperium*. Toda a soberania não-cristã se tornava, com isso, ilegítima, e toda a guerra visando privar dela os infiéis, teoricamente justa; é a teoria radical da cruzada ³¹, defendida entre nós por Álvaro Pais (1275-1349) bispo galego de Silves, na esteira de Henrique de Susa, o célebre cardeal Ostiensis (c. 1200-1270), que lhe dera a sua expressão mais elaborada.

Essas ideias, que equivaliam a negar a existência de valores positivos nas religiões e civilizações não-cristãs, implicavam uma rejeição global da «pérfida seita de Mafoma» que na Europa interior era, aliás, assaz pouco conhecida, sendo frequente confundir os muçulmanos com idólatras e atribuir-se-lhes o culto de uma trindade pagã formada pelos três deuses Apolo, Mahom e Tervagant, imaginando que em Meca se venerava uma estátua de Vénus ³². Esse desconhecimento explica, em boa parte, o radicalismo do ideal cruzado, que era o extermínio do infiel.

²⁹ Bula *Unam sanctam*, de 18.XI.1302, transcrita por H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 30.ª ed., Herder, Friburgo da Brisgóvia & Barcelona, 1955, n.º 469, p. 219.

³⁰ *Summa Theologica*, Iª, qº 96, art. 4 & 5 (S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ordinis Prædicatorum, *Summa Theologica*, cura Fratrum eiusdem Ordinis, 5 volº, BAC, Madrid, 1961, vol. I, pp. 683-687).

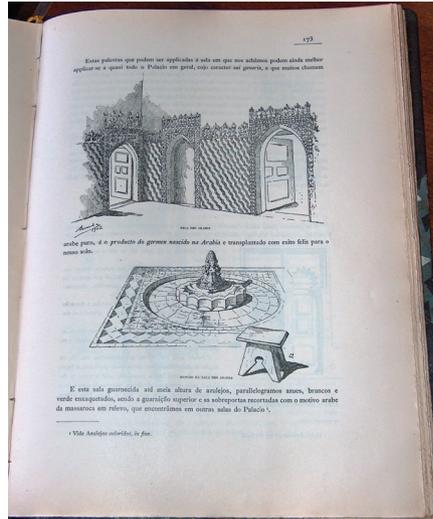
³¹ Vide Michel VILLEY, *La Croisade, Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1942.

³² Norman DANIEL, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman / Librarie du Liban, Londres & Beirute, 1975. Cf Cécile Morrison, *Les Croisades*, Que sais-je? P.U.F., Paris, 4.ª ed., 1984.

Na Península, como também na Sicília, os contactos com os muçulmanos eram, pelo contrário, quotidianos, e a osmose cultural foi geralmente forte e proveitosa, do que são exemplo as numerosas traduções em latim de textos árabes de medicina, filosofia, astronomia etc., levadas a cabo sobretudo pela escola de Toledo, a quem se deve igualmente a primeira versão latina do Alcorão, feita em 1143. Estava-se aqui longe da diabolização do infiel que bastas vezes imperava além-Pirenéus: no retábulo da capela-mor da catedral da mesma Toledo figura, em simetria com o pastor que em 1212 ensinou às tropas cristãs o caminho para as Navas de Tolosa, o cádi Abu Walid, que em 1085 salvara a vida aos cristãos da cidade culpados da destruição de uma mesquita.

O período da dominação árabe era considerado parte integrante da história da Península, e a *Crónica Geral de Espanha*, redigida pela primeira vez em português em 1344, inclui extensos capítulos sobre essa época, extraídos na sua maioria da *Crónica do Mouro Rasis*, que D. Dinis fizera traduzir do árabe por Gil Peres de Portel com a assistência de mestre Maomé³³.

Como adiantámos já, a sociedade medieval ibérica era uma sociedade pluralista, onde judeus e mouros, ainda que mediante certas obrigações e restrições³⁴, tinham em alguma medida direito de cidade. Afonso VII de Leão e Castela gostava de se intitular «imperador das duas religiões»; e o *Fuero Real* de Afonso X, o Sábio – muito cedo traduzido ao português e adotado em Portugal – não apenas re-



Sala dos Árabes no Real Paço de Sintra, gravuras de *O Paço de Sintra, desenhos de Sua Magestade a Rainha a Senhora Dona Amélia, apontamento Historicos e Archeologicos do Conde de Sabugosa*, Lisboa, 1903.

³³ Vide Luís KRUS, art.º «Crónica Geral de Espanha de 1344» e T. AMADO, art.º «Crónica do Mouro Rasis» in Giulia LANCIANI & Giuseppe TAVANI (dir.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Caminho, Lisboa, 1993, s. v.

³⁴ Pode colher-se uma ideia das principais percorrendo os títulos LXVI a CXXI da *Ordenações Afonsinas*, Livro II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1984, (reimp. de *Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V*, Coimbra, na Real Imprensa da Universidade, 1792); cf. Joaquim da ASSUNÇÃO FERREIRA, *Estatuto Jurídico dos Judeus e Mouros na Idade Média Portuguesa*, Instituto Superior de Direito Canónico, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2006.

conhecia aos não-cristãos o direito de terem seus próprios magistrados e seus corpos de justiça, como também se preocupava com a pureza de sua fé, proibindo, por exemplo, os judeus de lerem livros que falassem contra a lei de Moisés, e obrigando-os a queimá-los à porta da sinagoga³⁵. Associadas à liberdade de culto andavam outras facetas de pluralismo cultural: não deixa, por exemplo, de ser significativo que o mais antigo livro impresso em Portugal que chegou até nós seja um *Pentateuco* em língua e caracteres hebraicos, dado à estampa em Faro em 1487. E desde essa data até à expulsão dos judeus, em 1496, sabe-se ao certo de mais treze obras impressas no nosso país em letra hebraica, contra apenas seis em caracteres latinos³⁶.



Cortejo dos povos na escadaria do Apadana, no palácio de Persépolis.

Ainda que na época da expansão portuguesa na Ásia mouros e judeus já houvessem sido expulsos de Portugal, este modelo de sociedade pluriconfessional permanecia vivo o suficiente para que Afonso de Albuquerque se tenha podido inspirar nele para a organização de suas conquistas. Em Goa, e depois em Malaca, dispôs a sociedade em comunidades confessionais agrupadas em dois blocos, os «gentios» (quer dizer, os hindus, budistas e outros não-muçulmanos) e os «mouros». Em Malaca, essa organização subsistiu até o fim da dominação portuguesa, em 1641; os chefes hereditários dos dois grupos de comunidades usavam os títulos malaios de *bendabara* e *temenggung*, e estavam respetivamente encarregados de administrar a justiça

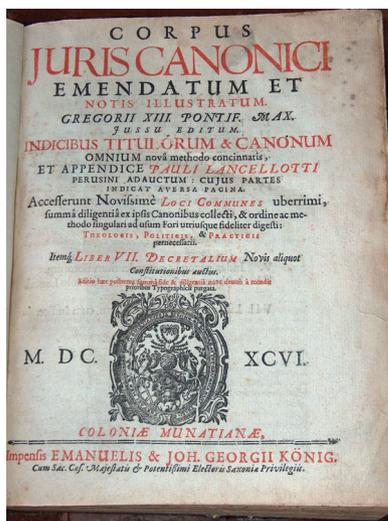
aos «gentios» e aos «mouros» de acordo com seus próprios direitos. Como os bispos, muitos dos nobres portugueses e os arrabis-mores ou grãos-rabinos do Portugal medievo, esses dois dignitários tinham direito a fazer preceder o seu nome da partícula honorífica *dom*³⁷.

³⁵ José de Azevedo FERREIRA, *Afonso X – Fuero Real*, edição, estudo, glossário e concordância da versão portuguesa, Univ. do Minho, Braga, 1982, pp. 150-153.

³⁶ Artur ANSELMO, *Origens da Imprensa em Portugal*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 87 & sq.

³⁷ Ver os nossos estudos «Nina Chatu e o comércio português em Malaca», in *Memórias do Centro de Estudos da Marinha*, vol. V, Lisboa, 1975, pp. 137 & sq., «Estrutura política e admi-

Nas relações entre as diferentes comunidades vigoravam princípios de equidade e de reciprocidade; era assim que, por exemplo, as *Ordenações Afonsinas* estatuíam ainda que «nos feitos civees, que nam ajam dependencia d’alguü crime, em que o Chrisptaaõ seja autor e o Judeo reeo, seja o Judeo demandado perante seu Arraby, porque segundo direito o autor deve seguir o foro do reeo»³⁸. O mesmo se applicava aos mouros. O mais interessante é que a lei compilada nas *Ordenações* remonta a D. Fernando, que a promulgara na sequência de um pedido que lhe fora feito em Cortes para que se adoptasse a solução contrária, argumentando com os princípios teológicos³⁹ e normas de direito pontifício⁴⁰ que vedavam aos infiéis exercerem sobre os cristãos *prælatio sive dominium*⁴¹; o soberano português retorque mandando que prevaleça o que se deduz do *direito*, elipse que na época designava essencialmente o *Corpus Juris Civilis*, compilação do direito justinianeu, versão cristianizada e assaz elaborada do antigo direito romano. Prevalecem, pois, os princípios da reciprocidade e da equidade sobre o exclusivismo religioso caro ao agostinismo político.



Sem embargo de em 1496, em circunstâncias sobejamente conhecidas, D. Manuel ter ordenado a expulsão do Reino de mouros e judeus, esta conceção de justiça natural para além das diferenças de religiões continua a ser bem nítida

-nistrativa do Estado da Índia no século XVI', in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa – Actas*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1985, pp. 515-540; e «Malaka et ses communautés marchandes au tournant du 16^e siècle», in Denys LOMBARD & Jean AUBIN, ed., *Marchands et Hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine, 13^e-20^e siècles*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1988.

³⁸ Livro II, título 92.

³⁹ S. Tomás de AQUINO, *Summa Theologica*, 2^a 2^{ae}, q. 10, art. 10, «utrum infideles possint habere prælationem seu dominium supra fideles».

⁴⁰ Livro V das *Decretais*, tit^o VI, «De Judæis et Sarracenis et eorum servis» (vide *Corpus iuris canonici emendatum et notis illustratum: Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum. Indicibus titulorum et canonum omnium nova methodo concinnatis et appendice Pauli Lancelotti*, tomus II: *D. Gregorii Papae Decretales*, Basileia, 1695, pp. 627 & sq.).

⁴¹ Sobre as aceções em que na Idade Média se usavam estes termos, vide Charles Dufresne, seigneur Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediæ et Infimæ Latinitatis*, nova ed., 6 vol^s, Veneza, 1736, s. v.

em diversos textos da época manuelina. O melhor exemplo é quiçá o das capitulações de Couilão ⁴², assinadas em 1516 e renovadas com aditivos em 1520, que constituem o primeiro tratado escrito dos tempos modernos entre uma potência cristã e um estado pagão, se desconsiderarmos os acordos com o rajá de Cochim, jamais passados à forma escrita, e as pazes de 1503 com o Samorim, que praticamente não vigoraram mais que escassas semanas ⁴³. Pelas capitulações de Couilão, os portugueses se comprometem não apenas a submeter-se à jurisdição local em caso de processo contra não-cristãos, mas também a não matar vacas nem derrubar coqueiros, respeitando assim certos tabus do hinduísmo.

Ainda que, à semelhança de seus predecessores, D. Manuel tenha continuado a solicitar periodicamente da Santa Sé bulas de cruzada para suas campanhas em Marrocos, jamais pediu alguma para suas conquistas na Índia. Foi essa intrigante anomalia que levou Dom Charles-Martial de Witte ⁴⁴ a negar o caráter de cruzada às expedições dos portugueses no Oriente, o que só é verdade inteira do ponto de vista jurídico e formal. Seja como for essa prática combina, aparentemente muito bem, com o que as nossas fontes revelam sobre os conceitos predominantes na época manuelina: os textos que não foram concebidos com a intenção de justificar aos olhos da cristandade as exclusividades de que os portugueses se arrogavam explicam, em geral, as conquistas portuguesas com argumentos de direito natural, tais como o direito ao comércio, o direito às represálias e o direito de eliminar os tiranos.

Sobretudo no caso do Marrocos invoca-se, frequentemente, um outro argumento de direito natural aceito pelos tomistas, o direito à reconquista. O interesse de D. Manuel pela tumba do apóstolo São Tomé no Coromandel ⁴⁵ não nos parece de origem apenas religiosa, mas também em certa medida, jurídica e polí-

⁴² *Tombo da Índia* (Rodrigo José de Lima FELNER, *Subsidios para a História da Índia Portuguesa*, Academia Real das Sciencias, Lisboa, 1878, II, pp. 30 & sq.).

⁴³ Poder-se-ão ver detalhes nos dois estudos que dedicámos a este tratado: «*De foedere et pace inter reges Portugalliae et Cholecut* – A armada dos Albuquerque e o primeiro tratado internacional firmado pelos Portugueses na Índia», in *Humanitas*, vol. 58, Instituto de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2006, pp. 309-332; & «Reflexões sobre as pazes de Calecut em 1503», in *Problematizar a História (Homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata de Azevedo Cruz)*, Centro de Estudos Históricos, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 93-142.

⁴⁴ «Un projet portugais de reconquête de la Terre Sainte (1505-1507)», in *Congresso Internacional de História dos Descobrimentos – Actas*, vol. V, 1ª Parte, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, Lisboa, 1961, pp. 419-449.

⁴⁵ Vide o nosso estudo «A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa» in *Lusitania Sacra*, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2.ª série, vol. III, Lisboa, 1991 (pp. 349-418); também pub. na série *Separatas* do Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, n.º 233, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1992.

tica: uma vez provado que a Índia havia sido cristã em outros tempos, as conquistas de Portugal estariam automaticamente justificadas como uma reconquista ou uma restauração do *status quo ante*, recaindo no mesmo caso de Marrocos. Daí a euforia que causou a descoberta de uma cruz de cobre em Goa, entre os restos de uma casa destruída durante o ataque de Albuquerque em 1510⁴⁶.

Se abandonarmos o plano das teorias jurídicas para nos debruçarmos sobre o da práxis política, encontraremos igualmente algumas diferenças entre a Cruzada clássica e a tradição peninsular da *Reconquista*.

O ideal desta pode ser definido como a inversão das relações de supremacia política entre cristãos e muçulmanos, com todas as suas consequências tributárias. O ideal daquela era bem mais radical: tratava-se, em última análise, de exterminar os infiéis que recusassem converter-se, bem mais do que de integrá-los como dependentes na sociedade cristã⁴⁷. Do ponto de vista económico, essa era uma prática ruínosa, e já Fernando Magno (r. 1035-1065) tivera que abdicar dos serviços dos cruzados francos, cujo radicalismo ameaçava transtornar as finanças e a economia do reino. Durante a conquista de Lisboa em 1147 ocorreram, pela mesma razão, choques entre portugueses e cruzados ingleses, que mataram inclusivamente o bispo moçárabe da cidade; repetiram-se os mesmos problemas em 1189, na conquista de Silves, e em 1127, na de Alcácer do Sal.

É verdade que a situação tinha, no entanto, mudado um tanto desde a última década do século XII, em consequência do terror que a invasão almóada provocara. Foi então que certos círculos eclesiásticos, para estimular a resistência dos cristãos aos invasores, começaram a usar o tema da cruzada radical como instrumento de propaganda ideológica⁴⁸. Reescreve-se, então, a história das conquistas de Santarém e de Lisboa por D. Afonso Henriques, atribuindo-se-lhe as intenções dos cruzados nórdicos, que na verdade, lhe haviam causado os problemas que conhecemos.

⁴⁶ Vejam-se mais promenores no nosso estudo «L'idée impériale manuéline» in *La Découverte, le Portugal et l'Europe – Actes du Colloque*, ed. por Jean Aubin, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, Paris, 1990, pp. 35-103 (versão portuguesa: «A idéia imperial manuelina» in Andréa DORÉ, Luís Filipe Silvério LIMA & Luiz Geraldo SILVA (org.), *Facetas do Império na História – Conceitos e Métodos*, Editora Hucitec, São Paulo, 2008, pp. 39-104.

⁴⁷ ...*non solum ad defensionem catholice fidei, sed etiam ad dilatacionem ipsius ac exterminium hostium eorundem...* («...não só para defesa da fé cristã mas também para dilatação dela e extermínio de seus mesmos inimigos...»), escreveria o papa Bento XII na bula de cruzada *Gaudemus et exultamus*, que outorgou a D. Afonso IV a 30.IV.1341: *Monumenta Henricina*, vol. I, Coimbra, 1960, doc. 86, p. 195.

⁴⁸ Para mais detalhes e indicações bibliográficas *vide* os nossos artigos «Muçulmanos» in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, dir. por Luís de Albuquerque, 2 vol^o, Círculo de Leitores / Ed. Caminho, Lisboa, 1994, s. v.; & «Cruzada» in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, citado acima.

Ainda que, em primeiro lugar para a Reconquista e depois para as campanhas em Marrocos e na Índia, a propaganda oficiosa tenha recorrido frequentemente à ideologia radical da Cruzada, a diferença entre a mentalidade peninsular e a dos cavaleiros do Norte era percebida ainda no século XV; é Gomes Eanes de Zurara quem o nota a propósito dos presentes enviados a D. Filipa de Lencastre pela esposa principal do rei nãçrida de Granada, aflito com os preparativos bélicos que, na realidade para a conquista de Ceuta e não para o ataque a seus estados, em 1415 se faziam ⁴⁹:

Ca a Rainha era ùa molher muito amiga de Deos e segundo suas obras filha de mui maa mente encãrrego de nẽhũo enfiel pera lhe procurar algũo favor; quanto mais ainda que era natural d'Ingraterra, cuja naçam antre as do mundo naturalmente desamam todo'los infiees.

Em começos da centúria imediata, a *Crónica Anónima do Museu Britânico* – escrita antes da exaltação idealista de Afonso de Albuquerque como herói fundador do império português na Ásia – informa-nos de que, quando em 1507-1508 aquele decidiu semear o terror na costa da Arábia queimando as mesquitas e os povoados, matando mulheres e crianças e cortando o nariz e as orelhas aos que caíam prisioneiros, os seus soldados começaram a murmurar que ele estava possesso do demónio ⁵⁰. Obviamente, censuravam uma atitude que não estava de modo algum de acordo nem com a tradição da Reconquista nem com os costumes e práticas dos portugueses em Marrocos, onde a guerra, endémica mas sempre entremeada de tréguas, de negociações e de trocas de prisioneiros, se não parecia em nada a uma guerra total ⁵¹.

Não cabe aqui entrar em pormenores sobre as complexas vicissitudes da política manuelina para com os judeus, devidas sem dúvida muito mais às pressões dos partidos que se digladiavam na corte que a uma suposta inconstância do soberano ⁵². É, contudo, interessante notar que nas praças portuguesas em

⁴⁹ *Crónica da Tomada de Ceuta* (ed. crit. por Francisco Maria Esteves PEREIRA, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1915), cap. xxxiv.

⁵⁰ Cap. lxxix [*Crónica do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* (código anónimo, Museu Britânico, Egerton 20,901); introdução e notas de Luís de Albuquerque, leitura de Adélia Lobato, série «separatas» do Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga, n.º 86, Junta de Investigações do Ultramar, Coimbra, 1974].

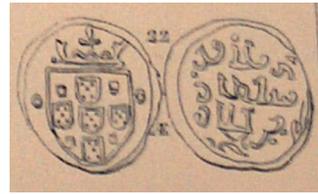
⁵¹ Ver especialmente Bernardo RODRIGUES, *Anais de Arzila*, ed. crit. por David Lopes, 2 vol^s, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1915-20.

⁵² ⁵² Vejam-se os considerandos de Jean AUBIN in *Le Latin et l'Astrolabe*, vol. III, *Études inédites sur le règne de Dom Manuel*, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, Paris, 2003, p. I, cap. iii, «Des Juifs aux Nouveaux Chrétiens» (pp. 31 & sq.) e os que lhes ajuntámos no postfácio, pp. 506-507.

Marrocos aqueles continuaram a ser tolerados⁵³, pragmatismo que mitiga singularmente o alcance ideológico da expulsão.

D. Manuel, que apostava na aliança com o reino hindu de Vijayanagar ou Bisnaga, na Índia meridional, contra os muçulmanos, aceitou de bom grado selá-la com um casamento principesco, como lhe propunha *Krsna* Deva Râya (o que ficou sem efeito devido sobretudo à apatia de D. Francisco de Almeida); e não se coibiu de anunciar à cristandade, em opúsculo latino que mandou imprimir na Alemanha e em Itália, que se preparava para celebrar com esse rei idólatra, o mais poderoso da Índia, não apenas um tratado de paz, de amizade e de comércio, mas também uma aliança matrimonial⁵⁴.

É legítimo relacionar com a sobrevivência desta tradição peninsular e da sua tendência integradora o ecletismo da arte manuelina, que se inspira com frequência na arte mourisca da Andaluzia e de Marrocos, como se vê muito nitidamente nas residências de D. Manuel em Sintra e em Évora, ou na catedral que mandou construir no Funchal, onde de uma forma ou de outra persiste a tradição mudéjar⁵⁵. Disso se acham reflexos até na numismática: conhecem-se ceitis de cobre da época manuelina com a inscrição do reverso em árabe (um tanto macarrónico, é verdade) em que se lê: *Manâyil sultân bin Burtughal*, «Manuel sultão filho de Portugal»⁵⁶. Destinavam-se, sem dúvida, a circular no Algarve de Além-Mar e reproduziam talvez um modelo já utilizado por D. João I, bisavô de D. Manuel⁵⁷. A ideia não era nova, pois já Afonso VIII de Castela e Leão (1156-1214) cunhara moedas de ouro e de cobre com legendas em árabe, em particular morabitanos copiados dos Almorávidas.



Ceitel de cobre de «Manayil ben Bortughal» [D. Manuel I de Portugal, r. 1495-1521], gravura da *Descrição Geral e Historica das Moedas cumbadas em nome dos Reis, Regentes e Governadores de Portugal* de A. C. Teixeira de Aragão, 2.^a ed., Porto, 1964.

⁵³ José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, *Os Judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o Século XVI*, APPACDM distrital de Braga, Braga 1997.

⁵⁴ *Gesta proxime per Portugalenses in India, Ethiopia et aliis orientalibus terris...*, Roma & Nuremberga, 1507 (reimp. fac-sim., Eugénio do Canto, Imprensa Nacional, Lisboa, 1906; trad. port. por José Pereira da COSTA, in *Anais das Bibliotecas e Arquivos de Portugal*, t. I, 1958, pp. 53-67).

⁵⁵ Florentino Pérez EMBID, *El Mudejarismo en la Arquitectura Portuguesa de la época Manuelina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1955.

⁵⁶ A. C. Teixeira de ARAGÃO, *Descrição Geral e Histórica das Moedas cumbadas em nome dos Reis, Regentes e Governadores de Portugal*, 2.^a ed., Liv^{ra} Fernando Machado, Porto (1964), vol. I, p. 257 e est^a XIV, n^o 22.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 214 e est^a XXVI, n.º 6.



Morabitino de ouro de «Afonso ben Sancho [Afonso VIII de Leão e Castela, r. 1158-1214], emir dos Católicos e imamo da igreja cristã do Papa, a quem Alá guarde e defenda».

É interessante notar que a tradição integradora da Reconquista se manteve melhor nos reinos periféricos de Portugal e Aragão que nos domínios da Coroa de Castela. No reino de Múrcia, que voluntariamente se sujeitou a Castela em 1243, os mouros continuaram a ser tolerados; mas nos territórios anexados no rescaldo da vitória das Navas de Tolosa (1212) começou a adotar-se a prática da expulsão dos muçulmanos, como se fez desde logo em Jaén, no resto do território a partir de 1264, ano da revolta dos mudéjares, que por ocasião da conquista haviam já sido expulsos das cidades e confinados às zonas rurais⁵⁸. O mesmo viria a suceder no reino de Granada, após a rebelião das Alpujarras (1500-1501), medida levada às últimas consequências pela expulsão dos *mouriscos* (conversos de origem árabe) em 1609⁵⁹.

A descontinuidade de povoamento que tais medidas provocaram é responsável pelo estranho facto de abundarem mais os topónimos de origem árabe em Portugal e nos domínios da Coroa de Aragão do que na Andaluzia, onde a dominação dos Mouros durou aproximadamente mais um quarto de milénio⁶⁰.

⁵⁸ Vide o nosso artº «Muçulmanos» in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, citado acima.

⁵⁹ Vide Álvaro Alonso-CASTRILLO, artº «Alpujarras, rebelli3n de las» & José Luís Cano SINOBAS, artº «Moriscos, expulsión de los» in Germán Bleiberg (dir.) *Diccionario de Historia de España*, 3 volº, Alianza Editorial, Madrid, 1979, s. v.

⁶⁰ M. Alvar, A. BADIÁ, R. de BALBÍN & L. F. Lindley CINTRA, *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, Tomo I – Antecedentes – Onomástica, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1960.

Castela revelou-se assim lídima herdeira do antigo reino de Leão, depositário da tradição imperial da monarquia visigótica, émula, por seu turno, do Império Bizantino. Foi por certo essa vocação imperial que a levou a adoptar, a partir dos Reis Católicos, as teorias do agostinismo político, em que achava um cómodo justificativo para a sua expansão na América. Na *querela dos justos títulos*, que estalou por 1511, quando os dominicanos começaram a pôr em causa o direito dos espanhóis a adonarem-se das terras dos indígenas da ilha Espanhola ou de São Domingos, a Coroa de Castela mostrou desde logo uma nítida preferência pelo título de doação pontifícia, o que implicava o reconhecimento tácito da monarquia universal do papa. É a doutrina que subjaz ao célebre *Requerimiento* em que se rogava aos caciques do Novo Mundo que voluntariamente, sob pena de virem a ser coagidos por guerra, se submetessem aos reis de Espanha, que detinham para o efeito delegação do papa, senhor do universo na sucessão de Pedro ⁶¹. Vale a pena traduzir na íntegra o seu teor:

Da parte del-rei D. Fernando e da rainha D. Joana, sua filha, rainha de Castela e Leão, etc., domadores das gentes bárbaras, nós, seus criados, vos notificamos e fazemos saber como melhor podemos, que Deus, Nosso Senhor, uno e eterno, criou o céu e a terra e um homem e uma mulher, de quem nós e vós e todo'los homens do mundo foram e são descendentes e procriados, e todo'los que depois de nós vierem. Mas pela multidão da geração que destes saíu, desde cinco mil anos a esta parte que o mundo foi criado, foi necessário que uns homens fossem por uma parte e outros por outra e se dividissem por muitos reinos e províncias, que em uma só não se podiam suster nem conservar.

De todas estas gentes, Deus Nosso senhor deu cárego a um que foi chamado S. Pedro, para que de todo'los homens do mundo fosse senhor e superior, a quem todos obedecessem, e fosse cabeça de toda a linhagem humana, onde quer que os homens vissem e estivessem, em qualquer lei, seita e crença, e deu-lhe o mundo por seu reino e jurisdição.

E como quer que lhe mandou pôr sua cátedra em Roma, como em lugar mais aparelhado para reger o mundo, mas também lhe permitiu que pudesse estar e pôr sua cátedra em qualquer outra parte do mundo e julgar e governar a toda'las gentes, cristãos, mouros, judeus, gentios e de qualquer outra seita ou crença que fossem.

Este chamaram papa, porque quer dizer admirável, maior padre e governador de todo'los homens.

A este S. Pedro obedeceram e tomaram por senhor, rei e superior do Universo os que naquele tempo viviam, e assim mesmo tiveram a todo'los outros que depois

⁶¹ Traduzimos o original castelhano do *Requerimiento* da *Historia de Indias* de Frei Bartolomeu de las Casas, liv^o III, cap. LVII (*Obras Escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, texto fijado por Juan Pérez de Tudela & Emilio López Oto, estudio crítico preliminar y edición por Juan Pérez de Tudela Bueso, 5 vol^s, Biblioteca de Autores Españoles, tomos XCV, XCVI, CV, CVI & CX, Atlas, Madrid, 1957-58, tomo II, pp. 308-309).

dele foram ao pontificado eleitos, e assim se continuou até agora e se continuará até que o mundo se acabe.

Um dos pontífices passados, que em lugar deste sucedeu em aquela dinidade e cátedra que tenho dito, como senhor do mundo fez doação destas ilhas e terra firme do Mar Oceano aos ditos Rei e Rainha e a seus sucessores em estes reinos, nossos senhores, com tudo o que nelas há, segundo se contém em certas escrituras que sobre elo passaram, como dito é, que podeis ver se quiserdes.

Assim que Suas Altezas são reis e senhores destas ilhas e terra firme por virtude da dita doação, e como a tais reis e senhores algumas ilhas mais e quase todas a quem isto tem sido notificado, receberam a Suas Altezas, e as tem recebido e servido e servem como súditos o devem fazer, e com boa vontade e sem nenhuma resistência, logo sem dilação, como foram informados do sobredito, obedeceram e receberam os varões religiosos que Suas Altezas lhes enviavam para que lhes pregassem e ensinassem nossa santa fé; e todos eles de sua livre e agradável vontade, sem apresão nem condição alguma, se tornaram cristãos e o são, e Suas Altezas os receberam alegre e benignamente e assim os mandaram tratar como aos seus súditos e vassallos; e vós outros sois teúdos e obrigados a fazer o mesmo.

Porende, como melhor podemos, vos rogamos e requeremos que entendais bem isto que vos dizemos, e tomeis para entendê-lo e deliberar sobr'elo o tempo que for justo, e reconheçais a Igreja por senhora e superiora do universo mundo, e ao Sumo Pontífice, chamado papa, e em seu nome a el-Rei e à Rainha D. Joana, nossos senhores, em seu lugar, como a superiores e senhores e reis destas ilhas e terra firme, por virtude da dita doação, e consintais e deis lugar que estes padres religiosos vos declarem e preguem o sobredito.

Se assim o fizerdes, fareis bem e aquilo que sois obrigados a Suas Altezas, e nós em seu nome vos receberemos com todo amor e caridade, e vos deixaremos vossas mulheres e filhos e fazendas livres, sem servidão, para que delas e de vós outros façais livremente o que quiserdes e por bem houverdes, e não vos compelirão a que vos torneis cristãos, salvo se vós, informados da verdade, vos quiserdes converter à nossa santa fé católica, como o têm feito quase todo'los vizinhos destas outras ilhas; e além disto Suas Altezas vos darão muitos privilégios e isenções e vos farão muitas mercês.

E se o não fizerdes e em elo maliciosamente dilação puserdes, certifico-vos que, com a ajuda de Deus, nós entraremos poderosamente contra vós e vos faremos guerra por toda'las partes e maneiras que pudermos, e vos sujeitaremos ao jugo e obediência da Igreja e de Suas Altezas, e tomaremos vossas pessoas e de vossas mulheres e filhos e os faremos escravos e como a tais vos venderemos, e disporemos deles como Suas Altezas mandarem, e vos tomaremos vossos bens e vos faremos todos os danos e males que pudermos, como a vassallos que não obedecem nem querem receber a seu senhor e lhe resistem e contradizem; e protestamos que das mortes e danos que delo se recrecessem seja vossa a culpa e não de Suas Altezas, nem nossa, nem destes cavaleiros que connosco vem: e de como o dizemos e requeremos pedimos ao presente escrivão que nos dê testemunho assinado e a todos os presentes rogamos que delo nos sejam testemunhas, etc.

É perfeita a consonância com a bula *Unam Sanctam*. Como desse ponto de vista as soberanias não católicas, que não podiam alegar delegação do pontífice romano, eram reputadas *ipso facto* ilegais, não havia aso a negociar com elas, pelo que à expansão castelhana falta quase inteiramente a vertente diplomática, tão importante no Índico português, como tivemos já ocasião de ver, aduzindo o exemplo das capitulações de Coullão.

É verdade que em meados do século XVI João de Barros, inspirando-se nessas doutrinas, bebidas quiçá em Juan López de Palacios Rubios, provável autor do texto do *Requerimiento*⁶², recapitula ainda a velha teoria guelfa da monarquia universal do Pontífice Romano num passo das suas *Décadas da Ásia*⁶³, a que se tem, por vezes, atribuído uma importância que não merece, pois é praticamente um texto isolado. Mas nem o próprio autor parece acreditar muito no que escrevia, pois logo acrescenta que ainda que assim não fosse os direitos de Portugal aos territórios que conquistara na Ásia quedavam ressalvados pelo direito de usucapião, reconhecido pelo direito romano, visto os soberanos portugueses estarem já ao tempo em posse pacífica deles há mais de trinta anos.

No entanto, jamais a *praxis* política dos Portugueses na Índia se pautou por aquelas doutrinas, mas antes por um jusnaturalismo inspirado pela Escolástica, que, separando nitidamente o plano da graça, ordenado para a salvação eterna, do da natureza, em que se insere o poder político, reconhecia a este último uma plena autonomia, independentemente da religião do soberano. Dessa perspectiva tornavam-se legítimas as relações bilaterais fundadas em contratos⁶⁴, do que se achará sobejo exemplo nos catorze volumes da coletânea de Biker⁶⁵.

⁶² É o que sugere Las Casas no apontamento com que remata a sua transcrição do *Requerimiento*: «este requerimiento ordenó el venerable doctor Palacios Rubios, bien mi amigo, según él mismo (si no me he olvidado) me dijo, el cual, como arriba he alguna vez tocado, fuera desto, favorecía y se compadecía mucho de las angustias y daños de los indios. Bien parece ser suyo este requerimiento y amasado de su harina, porque lo funda todo sobre los errores de Hostiensis, cuyo secuaz fué...».

⁶³ *Ásia de João de Barros – Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, 6.^a ed. por Hernani Cidade e Manuel Múrias, 4 vol^s, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1945-48, Década I, liv^o vi, cap. 1.

⁶⁴ Cf. António Vasconcelos de Saldanha *Justum Imperium – Dos tratados como fundamento do Império dos Portugueses no Oriente - Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português*, com prefácio de Adriano Moreira, Fundação Oriente & Instituto Português do Oriente, s/1 & s/d, <1997>.

⁶⁵ Júlio Firmino Júdice BIKER, *Collecção de Tratados e Concertos de Pazos que o Estado da Índia Portuguesa fez com os Reis e Senhores com quem teve relações nas partes da Ásia e África Oriental desde o principio da conquista até ao fim do seculo XVIII*, 14 vol^s, Imprensa Nacional de Lisboa, 1881-1887 [reimp. anastática Asian Educational Services, Delhi & Madrastra, 1995]. O presente tratado passou despercebido a Biker e não consta da coleção.

Este contraste tão flagrante entre dois fenómenos expansionistas praticamente coevos e em tantos aspetos semelhantes, mostra-nos uma vez mais a complexidade do problema que nos ocupa aqui. Sobretudo, põe em evidência o caráter multifacetado do pensamento católico da época, em que coexistiam correntes assaz diversas. É essa diversidade que permite ao poder político inspirar-se ora numa ora noutra, consoante as suas conveniências.

Seria com efeito demasiado irrealista imaginar que a prática política resultava simplesmente da aplicação de princípios religiosos ou morais; equivaleria a adoptar uma conceção da *História como concretização da Ideia*, e assim recair no idealismo tão censurado a Hegel pelo materialismo histórico. Mas tampouco se pode imaginar que as maneiras de agir nada tenham a ver com as formas de pensar, o que corresponderia a supor que o homem reage com respostas iguais a estímulos iguais – o que faria dele um autómato, mera peça de um universo em tudo predeterminado, como o imaginava a física newtoniana, em que, em rigor, não quedaria espaço algum para a liberdade.

As formas de pensar, se não ditam, pelo menos condicionam o agir humano, e é nisso que reside o interesse das história da cultura. Como qualquer outro sistema de pensamento, o catolicismo fornecia, na Idade Média e na época da Expansão, um quadro integrado, ainda que não rígido, dos valores dentro dos quais o homem se devia mover e dos limites que não devia exceder. É por isso que é interessante relacionar a *praxis* política que conhecemos pela história com esse quadro de pensamento, como tentaremos fazer em seguida.

A especificidade da expansão

Se, devido à presença de mouros e judeus em território nacional, o problema do multiculturalismo se colocou desde sempre em Portugal, não há dúvida que se pôs com maior acuidade desde que a expansão ultramarina tomou uma dimensão imperial, sujeitando em maior ou menor medida ao regime português povos de culturas bem distintas. Às vezes por mero chauvinismo, outras com intenção política, tem-se posto amplamente em relevo o *caráter integrador* do fenómeno expansionista português, comparando-o em vários aspetos a outras expansões europeias, para melhor realçar a sua originalidade. Se a história comparada nos fornece bastas vezes um precioso instrumento para aclarar os contornos de um fenómeno, destringendo o que lhe é peculiar do que o aproxima e une aos seus congéneres, há-que notar que nem todas as comparações são legítimas. Algumas das que têm sido feitas roçam pelo absurdo, já que a boa metodologia científica ensina que para estudar um sistema de múltiplas variáveis há que fixar de cada vez todas menos uma, tratando as demais como invariáveis, para assim se poder estudar o comportamento de cada uma. Não faz, por exem-

plo, sentido comparar a expansão portuguesa no Brasil no século XVI à dominação inglesa na Índia no século XIX, pois tudo é diferente: espaço físico e humano, tecnologia e recursos, culturas em presença, sociedades, épocas, mentalidades. Mais viável se torna já comparar, como acima fizemos, a expansão portuguesa à castelhana coeva, a colonização portuguesa no Brasil à expansão comercial no Oriente, e assim por diante.

Com efeito, se é verdade que, à distância de cinco séculos, resulta evidente que a expansão portuguesa mais não é que um capítulo, o primeiro, da história da expansão europeia, isso não significa que entre aquela e as dos demais povos da Europa não haja diferenças apreciáveis; há-as até entre as diversas linhas da colonização lusitana e, dentro de cada uma destas, entre as sucessivas fases por que passaram. Em termos escolásticos, se a relação entre expansão europeia e expansão portuguesa é a de género a espécie, há entre uma e outra uma diferença específica. Ora na natureza as grandes pequenas diferenças explicam muita coisa: um simples neutrão a mais faz de um átomo de hidrogénio um de deutério, com o mesmo número atómico, mas de propriedades diferentes; e a emissão de dois neutrões transforma um átomo de carbono 14, radioativo, em carbono 12, inerte...

Antes de abordarmos os aspetos mentais e culturais que aqui sobretudo nos interessam, convém notar que nem todos os contrastes que podemos detetar entre a expansão portuguesa e as dos demais povos da Europa resultam diretamente de uma diferença de mentalidade. Alguns derivam antes de fatores predominantemente materiais, de ordem económica, social ou administrativa.

Não é de mais recordar que, embora apresente também uma faceta de expansão espontânea e informal – menos conhecida mas quiçá não menos significativa que a oficial – a presença portuguesa nos mares do Oriente é essencialmente obra do estado, um estado ético que assumia como diretriz o catolicismo, com suas implicações morais; ao passo que as expansões inglesa e holandesa foram obra de companhias de comércio, desprovidas tanto de interesses culturais como de compromissos religiosos, que tinham como finalidade essencial distribuir lucros aos seus acionistas. A VOC (*Vereenigde Ostindische Compagnie*), a companhia holandesa das Índias Orientais, subsistiu até 1799; a sua homóloga britânica até 1857. Não cabe esmiuçar aqui as óbvias consequências históricas que daí decorrem; basta que se note quão simplista seria atribuí-las meramente à diferença de mentalidade entre católicos e protestantes⁶⁶, esquecendo aqueles contrastes institucionais e materiais.

Um dos traços que mais salta à vista nas primeiras fases do fenómeno ex-

⁶⁶ Sobre este aspeto, não menos real, a obra clássica é a de Max WEBER, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Ed. Presença, Lisboa, s/d.

pansionista português é o seu cariz costeiro, urbano, marítimo e comercial, bastas vezes, ainda que nem sempre, pacífico e paulatino. É interessante notar que tal carácter específico não escapou aos mais perspicazes dos contemporâneos: já por 1570, referindo-se a Quíloa, dizia o Pe. Francisco Monclaro: «a cidade está em uma ilha junto da terra; e segundo vi nas outras cidades e povoações dos mouros (na África Oriental) todas estão ou em ilhas ou junto do mar; parece que tiveram o mesmo modo da conquista naquela terra que nós na Índia, senhoreando soamente a falda do mar»⁶⁷. É mais pitorescamente ainda que se exprime Frei Vicente do Salvador, o primeiro cronista brasileiro, ao lamentar o desinteresse dos portugueses pelo interior das terras: em vez de penetrar nelas «contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos»⁶⁸.

Como muito bem notou António José Saraiva esse carácter predominantemente mercantil da primeira fase da expansão portuguesa, com um mínimo de ocupação territorial, favoreceu o relativismo cultural e, conseqüentemente, o multiculturalismo:

Estava-se na época do artesanato e do capitalismo mercantil. O objectivo das expedições era, acima de tudo, encontrar produtos de troca, o que até certo ponto, implica a ideia de igualdade dos permutantes. Só mais tarde se tornará dominante o propósito de ocupação territorial com vista à produção, em regime de trabalho, mais ou menos forçado, de matérias primas para a transformação industrial no país dominador, o que acontece em resultado do aparecimento da indústria mecânica e das grandes manufacturas no século XVIII. É então que se estabelece claramente a hierarquia que diferencia o país industrializado e dominador do país produtor de matérias primas e dominado⁶⁹.

É por demais evidente que esse aspeto contrasta fortemente com o cariz territorial, compacto, rápido e dominador da conquista castelhana no Novo Mundo. A que se deve essa diferença de métodos? A uma diferente idiossincrasia, carácter ou temperamento nacional? Sem enveredarmos pelos caminhos fáceis do irracional nem fazermos, à laia de Gobineau⁷⁰ e seus herdeiros mentais, dessas

⁶⁷ Citado por Vitorino Magalhães Godinho, «O Oceano Índico de 3000 a. C. até o século XII: história do descobrimento, navios, rotas, supremacias» in *Ensaio*, vol. I, Lisboa, 1968, pp. 107 & sq.

⁶⁸ Frei Vicente do SALVADOR, *História do Brasil, 1500-1627*, 7.^a ed., Ed. Itatiaia Ltd^a / Ed^o da Universidade de S. Paulo, 1982, cap. III, p. 59. Devo ao meu prezado amigo, colega e antigo aluno Paulo Pinto a indicação desta expressiva frase.

⁶⁹ «Uma concepção planetária da história em João de Barros» in *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. II, Lisboa, [1961].

⁷⁰ GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines* par le Comte de..., 2 vol^s, Paris, 1854.

idiosincrasias dados imutáveis e primeiros de que decorreriam necessariamente todos os demais, a explicação é parcialmente aceitável, esguardando a que o carácter nacional se molda aos poucos na vivência da própria história: continental, Castela tomou forma essencialmente por conquista territorial aos Mouros, enquanto que Portugal, mais modesto em dimensões e em recursos, sem deixar de se engrandecer pela Reconquista, deveu antes ao comércio marítimo a prosperidade dos seus portos, que lhe permitiria manter a independência perante o vizinho poderoso. O castelhano habituou-se desde cedo a impor e a impor-se, enquanto que o português teve desde sempre de transigir e de aceitar para poder sobreviver. O contacto com os diversos povos que frequentavam as suas costas cedo lhe deve ter dado a noção de que o seu país, sendo uma finisterra, era um ponto de passagem, não o umbigo do mundo. Esse contacto deve-lhe ter conferido, ao mesmo tempo, um certo relativismo mental, menos encontrado no interior da Península, auto-suficiente e com poucas relações com o exterior. É talvez essa uma das razões por que ideias como a de cruzada radical e a de monarquia universal do papa penetraram, como notámos já, mais rápida e intensamente em Castela do que em Portugal.

Na tradição hipânica medieval não tinha raízes fundas. Os reinos peninsulares, ignorando tacitamente a falsa *Doação de Constantino* – por que este, ao retirar-se para Constantinopla, teria doado ao papa o senhorio de todo o Ocidente – e a teoria, mais ambiciosa ainda, da monarquia pontifícia, sempre haviam partilhado por acordos bilaterais os domínios a conquistar à mourisma: tal é o caso dos convénios de Tudellen (1151), Cazola (1179), Almizara (1244), Montegudo (1291), Alcalá de Henares e Ágreda-Tarazona, entre Castela e Aragão, e do tratado de Alcáçovas-Toledo (1479-1480) entre Castela e Portugal⁷¹. Nesse contexto facilmente se compreende a atitude de D. João II ao recusar as bulas por que Alexandre VI pretendia partilhar o mundo entre as coroas de Castela e Portugal, e ao exigir que todo o diferendo suscitado pelas viagens de Colombo se dirimisse por negociação bilateral. D. João desferiu, talvez sem dar por isso, um enorme golpe sobre a teoria papista, pois o tratado de Tordesilhas, embora emitindo o voto de «que à Sua Santidade praza confirmar e aprovar esta dita capitulação segundo em ela se contém», expressamente exclui a possibilidade de, uma vez jurado, vir a ser anulado pelo recurso de qualquer das partes ao Pontífice Romano para que a desvincule do juramento feito⁷².

⁷¹ Julio Valdeon BARUQUE, «Las particiones medievales en los tratados de los reinos hispánicos – Un posible precedente de Tordesillas» in *El Tratado de Tordesillas y su proyección*, tomo I, Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1973, pp. 21-32.

⁷² Pode ver-se o texto do tratado, em português e em castelhano, in Luís Adão da FONSECA & José Manuel Ruiz ASENCIO, *Corpus Documental del Tratado de Tordesillas*, Sociedad V Cen-

Se com os Reis Católicos, Castela, como vimos, se começa a inclinar decididamente para a teoria papista, de inspiração agostiniana, é certamente porque era essa a que mais lhe convinha para justificar os seus intentos. É, com efeito, bem importante notar que se a ideologia influencia a *praxis* política, a recíproca também é, em certa medida, verdadeira: à força de obrar de determinado modo acaba por se pensar de forma consentânea com a prática, buscando para esta uma justificação teórica.

A diferença de carácter entre as expansões portuguesa e castelhana explica-se, contudo, melhor por uma diferente história social. Castela tivera na Reconquista a parte de leão. A sua nobreza achara avonde por onde expandir seus domínios; para mais adaptara-se bem à economia de mercado, dedicando-se no norte da Meseta à exportação da lã, no sul à cultura intensiva de produtos mediterrânicos como o vinho e o azeite, num regime de grande exploração que prefigurava a economia de plantação da época colonial. Foram os sectores menos favorecidos dessa aristocracia – nomeadamente a pequena nobreza da Extremadura e regiões circunvizinhas – o grande motor da expansão castelhana. Sendo a nobreza, os *bellatores* da teoria social do Médio Evo, quase por definição uma classe militar, não admira que a apropriação do Novo Mundo pela Coroa de Castela, não excluindo muito embora uma vertente comercial, tenha tomado, na tradição da Reconquista, o cariz predominante de uma conquista territorial.

Em Portugal a situação era mais complexa. A nobreza era menos numerosa, mais modesta e, sobretudo, menos influente. Em compensação a burguesia dos portos, ainda que não tão florescente como a da Catalunha, debruçada sobre um Mediterrâneo que era ainda ao tempo o grande eixo comercial do Velho Mundo, era comparativamente mais ponderosa que a de Castela e disputava visivelmente à aristocracia terratenente a influência política. Vendo no comércio marítimo um meio expedito para adquirir liquidez, a Coroa e, gradualmente, diversos sectores da nobreza, começavam a imitá-la, empenhando-se na mercancia. Quando estalou a crise do século XIV e as tensões sociais degeneraram em conflito, foram, por duas vezes – na guerra civil de 1319-24 e na crise dinástica de 1383-85 – os interesses urbanos, marítimos e mercantis que levaram a melhor, enquanto em Castela o rei legítimo era morto e substituído por um bastardo apoiado pelos nobres⁷³. Facilmente se compreende que os projetos de expan-

tenario del Tratado de Tordesillas / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Valladolid, 1995, doc. 97 & 98, pp. 151-167.

⁷³ Com base sobretudo nas obras de José Mattoso e García de Cortázar que aí citamos, expusemos mais largamente a análise que aqui resumimos no nosso estudo «A evolução da política expansionista na primeira metade de Quatrocentos» in *De Ceuta a Timor*, Difel, Carnaxide, 1994, pp. 52 & sq.

são guerreira caros à nobreza, como a conquista de Granada e a de Benamerim, jamais tenham recebido mais que um esboço de concretização, ao passo que as linhas alternativas, como o povoamento de ilhas desertas e a expansão comercial ao longo da costa africana, gradualmente prevaleciam.

Isto não significa que da expansão portuguesa esteja totalmente ausente um projeto imperial: em certos períodos, em particular no manuelino⁷⁴, essa ideia foi até preponderante e imprimiu indelével cunho ao rumo que as coisas tomaram. Há que notar, todavia, que em Portugal a ideia imperial é, de certo modo, adventícia e de importação, representando essencialmente uma tentativa de imitar Castela para escapar ao seu domínio; mas as decepções a breve trecho sofridas se encarregaram de periodicamente demonstrar aos Portugueses quão vã era a sua veleidade de competir com o vizinho: deixando de lado os projetos mais ambiciosos, como o de reconquistar Jerusalém, e atendo-nos ao que durante quase dois séculos constituiu o âmago do sonho imperial português, a conquista de Marrocos, pensemos nos três desastres de Tânger (1437), da Mamora (1515) e de Alcácer Quibir (1578) e no papel que desempenharam na recondução da política nacional à única direção viável, a expansão barata em redes mercantis marítimas ou em espaços vazios do Atlântico.

Não deixa de ser curioso notar que das ilhas do Mar Oceano só vieram a permanecer portuguesas as que como a Madeira, os Açores, Cabo Verde ou S. Tomé, foram achadas desertas; as povoadas, como as Canárias e Fernando Pó, acabaram mais tarde ou mais cedo por se tornar castelhanas. Faltavam a Portugal homens e dinheiros para poder ter sucesso em modalidades de expansão dispendiosa, implicando conquista, subjugação e enquadramento de populações nativas. Se a colonização portuguesa resultou no Brasil foi porque este era, de certo modo, também um espaço vazio, já que ao tempo do seu descobrimento a sua imensidão não continha provavelmente mais que um escasso milhão de índios, na melhor das hipóteses uns quatro. E, mesmo assim, consistiu muito mais numa lenta infiltração, que durou séculos, que numa vera conquista. Entre o seu ritmo e a rápida apropriação do México ou do Peru por parte de Castela o contraste é flagrante.

Tirante o Brasil, em parte alguma antes do século XIX tiveram os domínios portugueses uma configuração compacta, antes formando uma espécie de arquipélago derramado pelo globo. A sua sustância era o comércio, que, ao contrário da dominação, pressupõe, como notou Saraiva, a igualdade dos comutantes e a sua liberdade no contrato. Nesse contexto a mentalidade colonial teve desenvolvimento lento, mantendo-se por muito tempo em estado embrionário. E como o

⁷⁴ Vide o nosso estudo «L'idée impériale manuéline», *cit. supra*.

comércio representa, em princípio, uma vantagem para ambas as partes, a solidariedade daí resultante paliou de certo modo à falta de meios eficazes de controle. Isto ajuda a compreender não só o milagre da expansão de um tão modesto povo por uma tão vasta área, como o da persistência da sua presença durante séculos, a despeito da fragilidade inata das suas estruturas organizativas.

Não cabe no saber humano conhecer de futuríveis. A História que realmente foi, aos poucos a vamos descobrindo; a que poderia ter sido, só Deus conhece. Nada obsta, porém, a que uma vez por outra soltemos asas à imaginação...

Imaginemos como seria o mundo se em 1437 a conquista de Tânger e dos reinos de Fez e de Marrocos tivesse resultado: a arraia de Espanha passaria hoje talvez por Tremecém, Figuigue e Agadir e, para alguém dela, o Algarve de Além Mar seria, de facto e não apenas na titulação dos nossos reis, parte de Portugal, como o é o de Aquém Mar; mas o Brasil que conhecemos não existiria certamente. E o resto do mundo em que vivemos seria, sem dúvida, bem diferente. Vasco da Gama não teria por certo demandado a Índia e, provavelmente, nem Colombo teria descoberto a América.

Talvez se possa afirmar que, felizmente, Portugal tinha apenas um conto ou conto e meio de almas e poucos recursos financeiros, insuficientes para conquistar Marrocos...

Pensamento católico e integração cultural

Num lúcido ensaio, publicado há já mais de trinta anos⁷⁵, Jorge Dias chamou a atenção para a relação que parece existir entre o pluralismo cultural e as formas de pensamento religioso, mormente na época da expansão:

Talvez não seja estranha a influência religiosa na atitude dos povos peninsulares e na dos puritanos ingleses nas suas relações com povos estranhos. Tanto os Portugueses como os Espanhóis eram enformados por um catolicismo ascético, que visava a contemplação e a preparação para outra vida, e ensinava a aceitar com resignação o sofrimento e os males deste Mundo. Segundo o Padre Congar, da Ordem dos Dominicanos, este cristianismo – que se pode dizer judeu-cristianismo, porque a Revelação é judaico-cristã – afirma a unidade total como princípio e fim da vida humana. Segundo esta doutrina é normal e bom que a humanidade exista e se desenvolva numa multidão de raças, povos, culturas e criações de toda a espécie (...).

Mais ainda: o cristianismo atribui verdadeiro valor, não só humano ou ter-

⁷⁵ Jorge DIAS, «Pluralismo religioso e cultural» in *Garcia de Orta*, série de Antropologia, vol. I, nº 1 & 2 (1973), pp. 3-11.

reno, mas cristão e estabelecido providencialmente, à existência de povos distintos e eventualmente de raças diversas ⁷⁶. Assim o exige a evolução, que vai desde a solidão à plenitude da unidade, que é o sentido da História.

Podemos mesmo ir um pouco mais longe que Jorge Dias e tentar ver em que medida o pensamento teológico da época influenciou os portugueses por ocasião da expansão. É evidente que essa influência terá *a priori* que ser mais forte no que toca ao comportamento das ordens religiosas empenhadas na missão; mas, quanto mais não seja através da pregação, há de ter em maior ou menor medida tocado outros sectores da população, mormente a classe culta e dirigente.

Quer-nos parecer que se deve considerar como um ponto-chave em tal debate a posição tomada sobre o problema do conhecimento natural de Deus.

O pensamento cristão tradicional sempre afirmou, com mais ou menos veemência consoante os pensadores, a possibilidade de um *conhecimento natural de Deus*, ou seja, de um conhecimento de Deus – e, portanto, do Bem, da Verdade, da Justiça e da Beleza – através das faculdades naturais do homem, como sejam a intuição e a razão, independentemente da Revelação. Segundo S. Paulo é exatamente por isso que, nas suas abominações, os pagãos são indesculpáveis:

...porquanto o que de Deus se pode conhecer está à vista deles, já que Deus lho manifestou. Com efeito, o que é invisível n'Ele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras. Por isso não se podem desculpar: pois tendo conhecido a Deus não o glorificaram nem lhe deram graças como a Deus é devido. Pelo contrário: tornaram-se vazios nos seus pensamentos e obscureceu-se o seu coração insensato. Afirmando-se como sábios tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus incorruptível por figuras representativas do homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de répteis. Por isso é que Deus, de acordo com os apetites dos seus corações, os entregou à impureza ⁷⁷.

Pensadores cristãos houve desde sempre que, não negando muito embora a possibilidade do conhecimento natural de Deus, nem do Bem que Deus personifica – sem o que, como no século II muito bem acentuou S. Justino, o homem seria pura e simplesmente irresponsável ⁷⁸ – puseram preferentemente o acento naquele desvario dos pagãos que Paulo evoca na parte final do texto que citámos, tomando daí pretexto para rejeitar em bloco a filosofia helénica. Tal foi na

⁷⁶ Cf. Act 2, 7-11 ; Apo 7, 9 & 14, 6, etc.

⁷⁷ Rom I, 19-24.

⁷⁸ *Apologia I*, 46, 1: vide Daniel Ruíz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, introducciones, texto griego, versión española y notas de..., B. A. C. , Madrid, 1954, p. 232.

mesma época a atitude de Taciano no seu *Discurso contra os Gregos* e a de Hermias no seu *Escárnio dos Filósofos Pagãos* ⁷⁹.

No entanto, mesmo antes de, no século III, a Escola de Alexandria ter medido ombros à tarefa ingente de exprimir a mensagem cristã na linguagem da filosofia grega, não faltou quem adotasse a posição inversa, vendo antes nessa uma verdade imperfeita, ainda assim precursora do cristianismo. O caso mais típico é o de S. Justino († 165), que insiste em asseverar que os que viveram segundo o *Logos* – o que tanto se pode traduzir por «segundo o Verbo» ou «a Palavra» como por «segundo a razão» – foram, por assim dizer, cristãos *avant la lettre*:

Foi-nos ensinado que Cristo é o primogénito de Deus, e avançámos já que Ele é o *Logos* de que participa todo o género humano; assim, os que viveram segundo o *Logos* são cristãos, ainda que tenham sido julgados ateus, como entre os Gregos Sócrates e Heraclito e outros semelhantes ⁸⁰.

Mesmo o feroso Tertuliano (*ca.* 155-220), a despeito das suas tendências puritanas e, como diríamos hoje, fundamentalistas, não desdenha chamar *anima naturaliter christiana*, «alma naturalmente cristã» aquela que, mesmo do seio da idolatria, como que acordando de um sono ou duma embriaguez, reconhece a Deus como Ser Supremo ⁸¹.

S. Clemente Alexandrino (*ca.* 150-215) vai mais longe ainda, já que vê na filosofia – onde S. Justino via meras «sementes do Verbo» – a senda por que, na sua providência, Deus conduziu os gregos ao Evangelho, tal como pelo Antigo Testamento preparou os hebreus ⁸². A filosofia, aparece assim quase ao mesmo nível da Revelação:

De todos os bens é Deus a causa: mas de uns, de modo principal, como do Novo e do Antigo Testamento; de outros por consequência, como da filosofia. Mas talvez esta tenha sido dada de modo principal aos Gregos, antes que Deus chamasse os Gregos [ao Evangelho]. Na verdade esta também, a modo de Pedagogo, educava os Gregos, como a Lei aos Hebreus, para Cristo. Prepara pois a filosofia, indicando o caminho àquele que é perfeccionado por Cristo ⁸³.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, pp. 549-628 & 875-888, respetivamente.

⁸⁰ *Apologia I*, 46, 1-3, *ibidem*, pp. 232-233; cf. *Apologia II*, 10 & 13, *ibidem*, pp. 272-272 & 276-277.

⁸¹ *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, cap. xviii (Migne, *P. L.*, I, col. 433).

⁸² Sobre o problema das relações entre o cristianismo antigo e a cultura grega, em geral, *vide* Jean Daniélou, *Message Évangélique et Culture Hellénistique*, Bibliothèque de Théologie, Desclée / Cerf, Tournai, 1961; sobre Clemente Alexandrino em particular, *vide* Claude MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie – Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1944.

⁸³ *Estrómatos* liv. I, v, 28 (na falta do texto grego original traduzimos da velha versão latina

Clemente pensa mesmo que, embora sob diversas formas, é uma e a mesma a “filosofia” (*i. e.*, a sabedoria) que reside entre os vários povos, preparando-os para receberem em Cristo a plenitude da verdade:

A filosofia, portanto, essa coisa tão útil, floresceu outrora entre os Bárbaros, resplandecendo pelos povos; após o que chegou também aos Gregos. Presidiram-lhe, pois, não só os profetas dos Egípcios e os caldeus dos Assírios, como também os druidas dos Gauleses, os xamanes⁸⁴ dos Báctrios, e dos Celtas os que entre eles filosofaram, dos Persas os magos, que outrora anunciaram o nascimento de nosso Salvador, precedendo-os uma estrela à vinda para a Judeia, dos Índios os gimno-sofistas e outros filósofos bárbaros. Existem deles duas espécies: uns, com efeito, chamam-se sarmânes⁸⁵, os outros brâmanes. E dos sarmânes uns certos, a que chamam alóbios, nem habitam as cidades nem casa ou teto possuem: cobrem-se de casca de árvores, comem as glandes e bagas das árvores e bebem água pelas mãos; nem conhecem núpcias, nem criação de filhos, tal como os que hoje se chamam encratisitas, ou seja, continentes. Há também na Índia os que seguem os preceitos de Buda, ao qual, por sua insigne virtude, honram como um deus⁸⁶.

É nesta linha que uns dois séculos mais tarde Paládio (*ca.* 363-431), bispo de Helenópolis, na Bitínia, escreve o seu pequeno tratado *Dos povos da Índia e dos costumes dos Brâmanes*, em que apresenta estes como uma espécie de precursores do monacato cristão. Esse tópico reaparece, séculos depois, na famosa *Carta do Preste João* ao imperador bizantino e no fabuloso livro das *Viagens* de Sir John Mandeville⁸⁷.

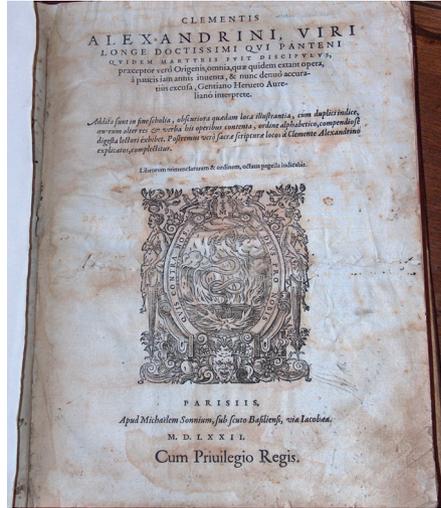
Clementis Alexandrini, viri longe doctissimi qui Panteni quidem martyris fuit discipulus, praeceptor verò Origenis, omnia quae quidem extant opera (...), Gentiano Herueto Aureliano interprete, Paris, 1572, p. 92).

⁸⁴ *Semanæi*.

⁸⁵ Transcrição do sânscrito *çramana*, «asceta, penitente, monge mendicante».

⁸⁶ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁷ Desenvolvemos esse tema no artigo «Entre l’histoire et l’utopie: le mythe du Prêtre Jean», in *Les civilisations au regard de l’autre*, Actes du colloque international, Paris, 13 et 14 décembre 2001, UNESCO, Paris, 2002, pp. 117-142.



Não teria cabimento acompanhar aqui a evolução do conceito de conhecimento natural de Deus, nem as múltiplas formas que assumiu na história do pensamento cristão⁸⁸. Basta que se note que mesmo S. Agostinho, a despeito do seu pessimismo radical para com a natureza humana corrompida pelo pecado original, o aceita, como uma espécie de evidência intrínseca que o homem descobre quando desce ao âmago do seu ser: *in te redi, in interiori homine habitat veritas*, «regressa a ti: no mais íntimo do homem habita a verdade»⁸⁹. Como é bem sabido, para os Escolásticos, sequazes de Aristóteles e, por conseguinte, muito mais virados para o mundo material, chega-se a Deus mais por um raciocínio discursivo a partir dos dados da experiência extrínseca – as célebres «cinco vias ontológicas de S. Tomás de Aquino»⁹⁰ – do que por introspeção e intuição. Procurando delimitar exatamente o campo da fé do da razão, afirma o Doutor Angélico que de Deus pode a luz natural discernir *an sit* («se é»), ainda que sem o socorro da Revelação não possa descortinar *quid sit* («o que é») ⁹¹.

Este tópico parece-nos assaz importante, já que reconhecer a possibilidade de, pela razão natural comum a toda a espécie humana, conceber Deus – e, por conseguinte, o Bem, a Virtude, a Beleza, e assim por diante – significa reconhecer a toda a humanidade uma capacidade religiosa, maior ou menor, é verdade, mas que em todo o caso implica necessariamente a existência de valores positivos fora do cristianismo histórico⁹².

A rotura com esta tradição milenar do pensamento cristão humanista só se esboça na segunda metade do século XIII, com o «averroísmo latino» de Siger de Brabante († 1281), Boécio de Dácia († ca. 1284), Marsílio de Pádua († ca. 1342) etc., para se afirmar decididamente na centúria imediata com os nominalistas, em especial Guilherme de Ockham (1285-1349), um franciscano inglês. Os averroístas professavam um fideísmo radical, que considerava o objeto da fé inteiramente distinto do da filosofia ou da ciência, o que implicitamente equivale a afirmar a existência de duas verdades paralelas, não sendo, por conseguinte, as da fé

⁸⁸ Para uma visão sintética da evolução do pensamento cristão, *vide* Hervé ROUSSEAU, *La pensée chrétienne*, (Col. «Que sais-je?», n.º 1510), P. U. F., Paris; *cf* Leo Scheffczyk, *Creation and Providence*, Burns & Oates / Herder and Herder, Londres & Nova Iorque, 1970.

⁸⁹ Sobre o pensamento agostiniano, *vide* Étienne Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Lib. Philosophique J. Vrin, Paris, 1929.

⁹⁰ *Summa Theologica*, I^a, qu. 2, art. 3.

⁹¹ *Summa contra Gentiles*, liv^o I, cap. 3 & ss (S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, *Summa Contra Gentiles*, Casa Editrice Marietti, Turim & Roma, 1934, pp. 2 & sq.); *cf* *Summa Theologica*, I, quæst. 2.

⁹² Desenvolvemos este tema, de um ponto de vista teológico, no art^o «Cristo e o encontro das civilizações», *Communio*, Revista Internacional Católica, Ano VI, n.º 4, Jul^o-Ag^o 1989, pp. 355-374.

acessíveis à razão. Retirando de tal sistema todas as consequências, pouco espaço restaria ao conhecimento natural de Deus.

Mais importante é a posição dos nominalistas, já que foi deles que os reformadores do século XVI colheram a inspiração. Foi com o nominalismo que se pôs com toda a acuidade o chamado «problema dos universais». Para os escolásticos, ditos por isso «realistas», o universal é uma realidade em si, distinta dos indivíduos que concretamente o compõem: o Homem existe, ainda que tão somente em potência, para além de Sócrates, de Platão ou de qualquer outro homem individualmente considerado. Para Ockham, ao invés, apenas existem os indivíduos concretos; o termo universal que, por conveniência, os designa coletivamente é um mero sinal da pluralidade das coisas singulares, um puro nome – de onde a designação de *nominalista* dada à sua escola. Se não existem os universais, torna-se impossível conceber Deus como Sumo Bem, Suma Justiça, etc., já que tais termos mais não são que puros nomes; a teologia racional torna-se na prática impossível e, como para os averroístas, a existência de Deus passa a ser objeto de mera fé: «não se pode saber com evidência que Deus é»⁹³. Para os nominalistas (que assim, sem o saberem, reeditam o pensamento da escola muçulmana axarita, oficial entre os sunitas desde o época abácida⁹⁴) Deus aparece essencialmente como onnipotência e como vontade soberanamente livre. Na expressão ousada de Ockham, teria sido possível a Deus – que encarnou em homem mas poderia ter encarnado em burro – criar um mundo em o que o roubo, o adultério e o ódio fossem as virtudes, e seu inverso o pecado. Não existindo *a priori* nem Bem, nem Justiça, nem qualquer outra virtude, a vontade de Deus apenas através da Escritura, pela qual, no uso da sua onnipotência, se revelou, pode ser conhecida. Assim se justifica filosoficamente *ante litteram* a teoria luterana da *sola scriptura*, que em tempos mais recentes seitas protestantes fundamentalistas como as Testemunhas de Jeová haviam de levar às últimas consequências, proscrevendo tudo quanto lhes parecia reminiscência pagã no seio do cristianismo⁹⁵.

⁹³ Para uma visão sintética da evolução da filosofia na Idade Média, vide *v. g.* Édouard JEAUNEAU, *La Philosophie Médiévale*, (Col. «Que sais-je?», n° 1044), P. U. F., Paris, 1963; para mais detalhes, vide Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge – Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 2ª ed., Payot, Paris, 1952. Achar-se-ão reunidos os textos mais significativos de cada autor in Arthur HYMAN & James J. WALSH (ed.), *Philosophy in the Middle Ages – The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2ª ed., Hackett Pub. Comp., Indianapolis, 1983.

⁹⁴ Cf. Louis Gardet & M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane – essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948; Louis GARDET, *Raison et Foi en Islam* (Extraits de la *Revue Thomiste* de Nov.-Déc. 1937 - I; Jan. 1938 - II; Avr. 1938 - III), Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1937 & 1938.

⁹⁵ Cf. Bernard BLANDREX, *Les Témoins de Jéovah* (col. «Fils d'Abraham»), Ed. Brepols, [Turnhout], 1991.

Os reformadores do século XVI nem sempre foram tão longe: por exemplo João Calvino, embora restrinja à fé (que é para ele um dom divino gratuito, reservado aos eleitos) o conhecimento de Deus como redentor, admite uma noção de Deus como criador a partir da experiência intrínseca e extrínseca da criação⁹⁶. Seja como for, as teses nominalistas, influíram decididamente no pensamento da Reforma⁹⁷, e isso explica a pouca premeabilidade da missionação protestante às culturas locais e ao substrato pré-cristão em geral. O ockhamismo foi também largamente adotado pelos Franciscanos a partir do século XVI, o que, para além da rivalidade sempre latente entre ordens religiosas, deve ter contribuído para os fazer alinhar contra os Jesuítas nas querelas dos *ritos sínicos*⁹⁸ e dos *ritos malabares*.

Essas experiências jesuíticas de integração cultural – que por vezes foram assaz longe, como no caso do culto prestado na China quer aos antepassados quer a Confúcio, a quem consideravam lídimo oferecer incenso – encontram uma justificação cabal dentro do pensamento católico tradicional. É certamente por isso que práticas tão ousadas como as que o padre Nobili⁹⁹, e um pouco mais tarde S. João de Brito¹⁰⁰, adotaram no Sul da Índia receberam sucessivamente a aprovação da Inquisição de Goa, da de Lisboa e, finalmente, da Santa Sé. Esta só muito mais tarde, cedendo às pressões das ordens mendicantes, veio a arrepiar caminho, interdizendo sob Clemente XI (1700-1721) os ritos sínicos e um pouco mais tarde (em 1734, sob Clemente XII, e de novo em 1741, sob Bento XIV) também os ritos malabares.

Seja como for, é em perfeita sintonia com o passo da *Epístola aos Romanos* citado acima e com toda a tradição que remonta a S. Justino e a Clemente Alexandrino, que, na sua disputa com os bonzos do Japão, S. Francisco Xavier explica como Deus, sendo bom, deixara os japões tantos séculos sem conhecimento do Evangelho que os salvaria:

... Pois é certo que não houve, nem haverá nenhum, por bárbaro que seja & criado nas brenhas entre as feras, o qual chegando a ter livre uso da razão não entenda que é justo & devido adorar sómente a quem o criou; falar verdade; não

⁹⁶ Edward A. DOWEY, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 2ª ed., William B. Eerdmans Pub. Comp., Grand Rapids (Michigan), 1994.

⁹⁷ Cf. Alister MACGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell Pub., Oxford & Cambridge (Massachusetts), 1987.

⁹⁸ Vide Henri Bernard-MAÎTRE, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*, Cathasia, Paris, 1935; Jacques GERNET, *Chine et Christianisme*, Éd. Gallimard, Paris, 1982; Jean Pierre DUTEL, *Le Mandat du ciel – Le rôle des jésuites en Chine*, Éd. Arguments, Paris, 1994.

⁹⁹ Vincent CRONIN, *A Pearl to India – the Life of Roberto de Nobili*, E. P. Dutton & Company, Inc., Nova Iorque, 1959.

¹⁰⁰ Albert NEVETT, S. J., *João de Brito e o seu Tempo*, Editorial A. O., Braga, 1986.

tomar o alhêo; não matar nem prejudicar aos outros; usar de toda a honestidade no lícito & fiel matrimônio; & tudo o mais que temos nos divinos mandamentos. Ora sendo os homens por natureza tão diferentes nas opiniões & regras de vida & costumes, não é possível que todos sem faltar nenhum consentissem nestes principios se Deus, como autor da natureza, os não publicara per meio da própria razão natural nas praças das almas de cada um & os não imprimira com mais firmeza nas vontades e corações humanos...

Mas os mais dos homens, desprezando aquela primeira lição, vivendo em tudo ao revés do que Deus lhes prega per meio das proprias consciencias, eles se fazem indinos do Senhor lhes mandar declarar nem estes preceitos nem os mais mysterios de sua santa lei. Antes com summa justiça são e serão atormentados no inferno, não por não cumprirem a lei que lhes não foi anunciada, como vós dizeis, mas porque começando Deus a lha denunciar eles a desprezaram...¹⁰¹

O valor divino do humano

Aludimos acima à oposição das ordens mendicantes às experiências missionárias dos Jesuítas e aos seus esforços para integrar no cristianismo o melhor das várias culturas com que toparam. Isso leva-nos a abordar, ainda que brevemente, o espinhoso problema que ao longo dos séculos foi o grande pomo de discórdia da teologia ocidental: a questão da graça e do livre arbítrio. Esta prende-se, evidentemente, à que acabámos de analisar; todavia, como vamos ver, não se resume a ela. É interessante notar que o mesmo debate se encontra na teologia muçulmana, em que as posições mais liberais dos motazilitas, partidários do livre arbítrio, cujo pensamento se perpetuou entre os xiitas, se defrontaram com as dos axaritas, adotadas em geral pelos sunitas, que defendem haver uma moção divina por detrás de todo o ato humano¹⁰².

Bastas vezes confrontados com o gnosticismo e com o maniqueísmo, que tinham o mundo por radicalmente mau, obra de um demónio, influenciados, para mais, pelo monismo dos estoicos, os Padres gregos professam em geral um humanismo assaz otimista, que sem excluir a necessidade da graça divina, deixa à iniciativa humana o passo inicial. Assim se exprimem a tal propósito no século IV, S. João Crisóstomo e, na centúria imediata, S. Cirilo de Alexandria:

¹⁰¹ João de LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, ed. fac-similada (...), Agência Geral do Ultramar, vol II, Lisboa, 1942, Livro VIII, cap. xxvii, fl 669 v - 670.

¹⁰² Vide Ch. BOUAMRANE, *Le Problème de la Liberté Humaine dans la Pensée Musulmane (Solution Mu'tazilite)*, Lib. Philosophique J. Vrin, Paris, 1978. Cf. Albert N. NADER, *Le Système Philosophique des Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Dar El-Machreq SARL, Beirute, 1984.

Crer, em seu começo, depende de nossas boas disposições. Nem Deus nem a graça do Espírito se antecipam ao nosso propósito. Mas Ele chama-nos, e espera que de bom grado avancemos por nós mesmos. Então, quando temos já avançado, fornece-nos toda a ajuda que vem d'Ele ¹⁰³.

Há uma fé que depende de nós e uma fé que vem de Deus. Pois se nos compete começar e pôr em Deus todas as nossas forças, nossa confiança e nossa fé, cabe à graça de Deus tornar-nos perseverantes e firmes ¹⁰⁴.

Para os Padres gregos o pecado original não assume, em geral, o dramatismo que reveste na teologia latina ¹⁰⁵: foi um acidente de percurso que fez com que desde então os homens nascessem num mundo em que são forçados a comer o pão com o suor do seu rosto, e por conseguinte a lutar pela vida, o que é uma causa de conflito permanente; mas dificilmente admitem que seja algo de imputável ao indivíduo. A ideia de corrupção radical da espécie humana apenas aparece em autores tardios de tendência monofisita, como Julião de Halicarnasso (sec. VI), para justificar a impossibilidade de Cristo assumir uma natureza corrupta; mas mesmo nas igrejas ditas monofisitas acabou por prevalecer a teologia de Severo de Antioquia, muito mais moderada e consentânea com o otimismo tradicional da tradição oriental ¹⁰⁶.

Essa confiança otimista nas capacidades da natureza humana assenta no postulado da liberdade moral do indivíduo, em que, na esteira de Tertuliano – que via nela a essência de «imagem e semelhança» do homem com a Divindade – S. Gregório de Nissa via «uma honra divina» e S. Metódio de Olimpo «o dom supremo que o homem recebeu de Deus». Longe de conduzir ao laxismo moral, tal noção aparece associada ao grande valor atribuído à ascese e ao esforço individual na obtenção do autodomínio, que conduz à perfeição e atrai a graça divina. É o tema predileto da antiga literatura monástica, como a *Vida de Antão* de Sto. Atanásio de Alexandria, as *Conferências* de S. João Cassiano, os *Apophthegmata Patrum*, a *História Lausíaca* de Paládio, etc. Um célebre autor espiritual, S. Isaac de Nínive – cuja obra, redigida inicialmente em siríaco, foi prontamente vertida em grego, em latim e daí em português medieval e noutras línguas, merecendo ao autor ser venerado como santo por todas as igrejas cristãs, a despeito

¹⁰³ PG, II, col. 276, citado por René-Charles DHONT, O. F. M., *Le Problème de la Préparation à la Grâce: Débuts de l'École Franciscaine*, Éd. Franciscaines, Paris, 1946, p. 27.

¹⁰⁴ PG, IX, col. 641-642, cit. *ibidem*, p. 28.

¹⁰⁵ Cf. A.-M. DUBARLE, *Le Péché Originel: Perspectives Théologiques*, Éd. du Cerf, Paris, 1983; Carmelo ELORDUY, *El Pecado original – Estudio de su proyección en la historia*, BAC, Madrid, 1977.

¹⁰⁶ Jacques JARRY, *Hérésies et Factions dans l'Empire Byzantin du IVe au VIIIe siècle*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Caïre, 1968.

de ter sido bispo da igreja nestoriana – proibia até que se falasse aos noviços em misericórdia divina, para evitar que, confiando nela, se descuidassem de seus esforços ascéticos ¹⁰⁷.

Foi exatamente dos círculos monásticos do Ocidente que partiu a tomada de posição que iria desencadear a interminável querela da liberdade e da graça que percorre de cabo a rabo toda a história do cristianismo latino. Querendo realçar a necessidade do esforço individual, um monge de origem britânica, Pelágio, por certo mais bem intencionado que bem esclarecido, emitiu a sua teoria de que a graça divina consiste pura e simplesmente no dom do livre arbítrio que Deus concedera ao homem – o que, *inter alia*, evacuava de sentido a redenção operada por Cristo, tornava inútil a mediação da Igreja e reduzia os sacramentos a meros meios de ação psicológica.

A oposição ao pelagianismo partiu sobretudo de S. Agostinho (354-430), que, no ardor da polémica, foi gradualmente endurecendo a sua posição ¹⁰⁸, insistindo sobre a gratuidade da graça (a *gratia gratis data*, como desde então se disse) e opinando que a iniciativa de qualquer boa obra partia sempre de Deus. Acabou assim por introduzir o conceito de predestinação dos santos, necessário para explicar porque dava Deus a uns e a outros não a graça de bem obrar – ideia que onze séculos mais tarde Calvino havia de levar às últimas consequências. Digamos entre parêntesis que a indiferença da Companhia Holandesa das Índias Orientais para com a evangelização, a assistência e a cultura, se por um lado resulta da sua própria natureza estatutária de empresa de comércio, reflete, por outro, o fatalismo logicamente decorrente da doutrina agostiniana e calvinista da predestinação. Na mesma linha, foi a Igreja Reformada Holandesa, de confissão calvinista, a única igreja cristã a aprovar oficialmente o *apartheid*, instaurado na África do Sul a partir de 1948 por uma série de medidas legislativas.

Agostinho viera a admitir a predestinação na sequência da sua disputa com os pelagianos, que negavam o pecado original e, conseqüentemente, recusavam o batismo de crianças. O doutor de Hipona exagerou, aparentemente, no sentido oposto, considerando a natureza humana, corrompida pelo pecado original – de que cada homem nasceria atualmente culpado – incapaz de produzir qual-

¹⁰⁷ Isaac le SYRIEN, *Cœuvres spirituelles: Les 86 Discours Ascétiques – Les Lettres*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981; Idem, *Idem – II: 41 Discours récemment découverts*, Abbaye de Bellefontaine, 2003. Sobre a versão portuguesa da obra de S. ISAAC, vide *Dicionário de Literatura Medieval...* cit. *supra*, s. v.

¹⁰⁸ Achar-se-ão comodamente reunidos todos os textos de Agostinho sobre esta temática in *Obras de San Augustin en edición bilingüe*, tomo VI: Tratados sobre la gracia, BAC, Madrid, 1956.

quer ação agradável ao Senhor sem o socorro da graça divina. A Deus caberia, pois, sempre a iniciativa de todo o ato meritório, não restando ao homem senão deixar-se conduzir pela graça.

Agostinho brilhava quase como astro único no Ocidente latino, onde os demais Doutores da Igreja eram mais moralistas que teólogos. A sua concepção, que reforçava o papel mediano da Igreja e dos seus sacramentos, agradava por certo ao clero, enquanto o ritualismo que lhe era inerente quadrava bem à mentalidade ainda impregnada de magia dos bárbaros recém-convertidos. Não admira que tenha tido grande curso durante toda a Alta Idade Média.

O ponto de vista tradicional, mais otimista, foi defendido quase exclusivamente pela escola de Marselha, em que avulta a figura de S. João Cassiano († 434), um dos principais divulgadores do monaquismo oriental no Ocidente. Eis três extratos das suas *Conferências* que ilustram bem a sua oposição ao predestinacionismo agostiniano, mas ao mesmo tempo o seu reconhecimento da necessidade da graça:

Como se pode, sem sacrilégio ingente, pensar que Aquele que não quer que se perca um só destes pequeninos ¹⁰⁹ não queira a salvação de todos em geral, mas somente a de alguns?

Nem se há de acreditar que Deus tenha feito o homem tal que não queira nem possa nunca fazer o Bem. De resto nem se poderá dizer que lhe tenha permitido o livre arbítrio se lhe concedeu apenas que queira e possa o mal, mas não possa nem queira por si mesmo o Bem.

E assim, sempre a graça de Deus coopera com o nosso livre arbítrio para o lado do Bem e em tudo o coadjuva, protege e defende, de modo que bastas vezes exige ou espera também dele esforços de boa vontade, para que não pareça conferir os seus dons ao que dorme ou está dissolto por um ócio inerte ¹¹⁰.

Cassiano é talvez o primeiro a aduzir em apoio da tese da necessidade de iniciativa humana o exemplo do centurião Cornélio ¹¹¹, varão «piedoso e temente a Deus», a quem um anjo anunciou que Pedro o viria batizar: «as tuas orações e as tuas esmolas subiram à presença de Deus, e Ele recordou-se de ti; e agora envia homens a Jope e manda chamar um certo Simão conhecido por Pedro...» ¹¹². É, no fundo, a posição resumida num célebre adágio da Idade Média, que, esse, atravessou incólume os séculos: *facienti quod in se est, Deus non denegat gra-*

¹⁰⁹ Mat 18, 14.

¹¹⁰ *Conferência XIII*, 7, 12 & 13 (Jean Cassien, *Conférences*, vol. II, Sources Chrésiennes, n° 54, Éd. du Cerf, Paris, 1958, pp. 156, 164 & 166).

¹¹¹ *Ibidem*, XIII, 15, *ed. cit.* pp. 174-175.

¹¹² Act 10, 4-5.

tiam, «a quem faz o que em si cabe Deus não recusa a graça».

Os agostinianos da Gália, conduzidos por S. Próspero da Aquitânia († ca. 455-463), moveram contudo renhida luta aos marselheses, até que em 529 um concílio reunido em Orange sob a presidência de S. Cesário de Arles condenou as suas proposições mais extremas, sem contudo dar integral razão aos sequazes de Agostinho¹¹³. Incluídas nas coleções de cânones publicadas desde os alvares da imprensa¹¹⁴ os decretos do concílio de Orange vieram a adquirir tardiamente uma autoridade que provavelmente não pretendiam ter. Foi certamente por isso que Cassiano, suspeito desde então de heterodoxia, embora venerado como santo na diocese de Marselha, com festa solene e oitavário, e também pela igreja grega, jamais foi inscrito no Martirológio Romano. À doutrina da sua escola veio a dar-se a partir do século XVII a infeliz designação de *semi-pelagianismo*, como se constituísse uma espécie de compromisso entre o pelagianismo e a ortodoxia.

Assim, ainda que sob uma forma moderada, o agostinianismo veio a imperar praticamente sem contestação durante toda a Alta Idade Média, refletindo-se ainda na coleção das *Sentenças* de Pedro Lombardo (1100-1160), que durante muito tempo constituíram na Europa a base do ensino universitário. Ainda que sofrendo a partir do século XIII a concorrência da Escolástica e da Escola Franciscana, jamais cessou de ter cultores, como seria de esperar sobretudo no seio na ordem dos agostinhos. Foi dela que saíu Martinho Lutero (1483-1546), que retirou do pensamento do mestre de Hipona as consequências mais extremas, substituindo inclusivamente o conceito de livre arbítrio pelo de *servo arbitrio*, visto como uma consequência do pecado original. Agostinho afirmara a inutilidade das boas obras praticadas fora do amor de Deus; Lutero foi mais longe e, para escândalo de Erasmo, chegou a ver nas boas obras e nos atos pios um empecilho à salvação, pelo perigo da auto-confiança que podiam infundir no ho-



¹¹³ Cf. Paul CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Duculot & Lethielleux, Gembloux & Paris, 1969; Rebecca HARDEN WEAVER, *Divine Grace and Human Agency – A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Mercer University Press, Macon, 1996.

¹¹⁴ V. g. a de Bartolomeu CARANZA, *Conciliorum omnium à S. Petro vsq; ad Pium III. Pont.*, Veneza, 1573, fl. 103-197 v. A primeira coleção de concílios em que aparece é, segundo Dhont (*op. cit.*, p. 278), a de Pierre Crabbe, editada em Colónia em 1538, a que não tivemos acesso.

mem pecador. O imperialismo da graça que daí decorre, aliado ao dogma da salvação *sola fide* – ou seja, pela mera fé, que assim se sobrepunha à caridade – acarreta como corolário a desvalorização da ascese, do que resulta como consequência lógica a abolição do monaquismo. Dentro destas premissas, que negam praticamente todo o valor divino do humano, é evidente que pouco cabimento teriam dentro do luteranismo experiências como a da cristianização da moral confuciana levada a cabo pelos Jesuítas.

A tendência dos missionários protestantes foi, de facto, muito mais para olhar como diabólicas as mais das facetas das civilizações locais do que para descobrir nelas valores positivos e cristianizá-los. Como adiantámos já a Companhia Holandesa das Índias Orientais não inscrevia a evangelização entre os seus objetivos prioritários; abriu contudo uma exceção para os católicos que os portugueses haviam deixado após si, sobretudo na Insulíndia Oriental, poisurgia evitar que ficassem constituindo como que uma quinta coluna lusitana dentro dos domínios holandeses. No que respeita às culturas locais o seu resultado foi desastroso, pois o calvinismo triunfante veio a proscrever como manifestações de idolatria a música, a dança, a escultura e quase todas as outras artes, provocando uma espécie de desculturação que contrasta vivamente com o que se passa, por exemplo, na vizinha ilha de Timor ¹¹⁵.

Há que notar, todavia, que não foi apenas no seio da Reforma que o pensamento agostiniano achou continuidade: achou-a também na fronteira assaz fluida entre ortodoxia e heterodoxia em que se moveram Baio (1513-1589) e Jansénio (1585-1638), e entre pensadores jamais condenados por Roma, como Noris (1631-1704), Belleli (1675-1742) e Berti (1696-1766), todos eles frades agostinhos. Foi principalmente dessa ordem que partiu no século XVII a oposição às experiências missionárias dos Jesuítas, acusados de laxismo moral, sincretismo religioso e humanismo paganizante, que conduziriam à interdição dos ritos chineses e malabares de que falámos já.

Entretanto, desde o século XI, com Anselmo de Laon († 1117) e Abelardo († 1142), esboçara-se uma reação contra o pessimismo inerente à teologia agostiniana, que se veio a afirmar decididamente no século XIII com o humanismo franciscano ¹¹⁶. Curiosamente, o ponto de partida para essa reação foi exatamente o pensamento de S. Agostinho, só que com um conceito muito mais alargado de graça. No espírito do misticismo cósmico do Pobrezinho de Assis os franciscanos tenderam a ver o mundo não só como um dom mas como um espelho de

¹¹⁵ Frits A. WAGNER, *Indonésie – L'Art d'un Archipel*, Albin Michel, Paris, 1960, pp. 176 & 219.

¹¹⁶ Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Humanismo Medieval (I. A Natureza do Indivíduo em João Duns Escoto; II. Franciscanismo e Cultura)*, Braga, 1971.

Deus. S. Boaventura (1221-1274) sintetiza essa ideia numa bela frase: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*, «a fábrica do mundo é como que um livro em que respendece, se representa e se lê a Trindade criadora»¹¹⁷. Desta perspetiva a natureza humana, com todos os seus atributos inclusive o livre arbítrio, tido como uma graça de Deus, era, por assim dizer, reabilitada. Achou-se finalmente uma fórmula feliz que ressalvava ao mesmo tempo o livre arbítrio, a transcendência da salvação e a gratuidade da graça: esta não é dada aos que dormem, mas aos que a merecem, embora tal mérito seja somente *de congruo* e não *de condigno*, isto é, em virtude da fidelidade de Deus às suas promessas – nomeadamente o versículo de Zacarias¹¹⁸, *convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos*, «virai-vos para Mim e eu me virarei para a vós» – e não de qualquer proporção entre o merecimento humano, sempre limitado, e o dom infinito da graça divinizante. Deixamos deliberadamente de fora os cambiantes que assumiu essa doutrina nos diversos pensadores franciscanos (Alexandre de Hales, Eudes Rigauld, S. Boaventura, Beato João Duns Escoto, etc.), demasiado técnicos para serem resumidos aqui¹¹⁹.

É interessante notar que S. Tomás de Aquino (1225-1274) começou por adotar uma posição *grosso modo* semelhante. No entanto, ao que parece devido à descoberta que entretanto fez de um escrito de Aristóteles que na época começava a circular sob o nome de *Liber de Bona Fortuna*, e provavelmente também dos cânones de Orange, mudou de parecer, aproximando-se do agostinismo; cessou assim de admitir que a *gratia gratis data*, ponto de partida de todo o ato salvífico, possa consistir no conjunto das solicitações ao Bem que, segundo as disposições da Providência, o homem recebe, passando a identificá-la com uma moção interior, imediata e infalível de Deus, «primeiro motor», sobre a alma – o que, logicamente, o conduz a aceitar a doutrina da predestinação. Tais são as opiniões que adota no mais célebre e difundido dos seus escritos, a *Summa Theologica*¹²⁰.

Pode hoje parecer-nos que essas posições, que reduzem o homem a uma espécie de *marionette* de Deus, poderiam ser facilmente contestadas, tanto mais que se baseiam fundamentalmente em Aristóteles, cuja autoridade em matéria de fé é mais que duvidosa; no entanto o prestígio que rapidamente adquiriu o

¹¹⁷ *Brevilóquio*, II, xi, 1 (*Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo I, BAC, Madrid, 1945, p. 282).

¹¹⁸ 1, 3.

¹¹⁹ Achar-se-ão em cópia suficiente in René-Charles DHONT, *op. cit. supra*.

¹²⁰ I^a, qu. 23, art 5; I^a II^{ae}, qu. 109, art.6; qu. 112, art^o 2 & qu. 113, art. 2.

Doutor Angélico, e através dele o Estagirita, impediu que assim sucedesse. Foi mais contornando-as do que contestando-as que os Jesuítas renovaram o humanismo otimista dos Franciscanos de antanho.

Ordem virada para a ação, a Companhia de Jesus não se preocupou grandemente com a criação de uma escola original de pensamento, preferindo renovar o de S. Tomás, e dando assim origem à Segunda Escolástica, que floresceu sobretudo nas universidades de Salamanca, Alcalá, Coimbra e Évora. Interessa-nos sobretudo aqui o pensamento de Luís de Molina (1535-1600), já que nos parece ser o molinismo, que a Companhia acabou por adotar oficialmente nas suas universidades, o fundamento teórico da *praxis* missionária dos Jesuítas. Deve-se-lhe, com efeito, a mais liberal das doutrinas sobre a graça que se desenvolveram no seio do catolicismo romano, e a que melhor salvaguarda o livre arbítrio. Na esteira de S. Agostinho e S. Tomás, Molina afirma a necessidade da graça como *initium salutis*; mas, à semelhança dos Franciscanos da Idade Média, engloba no conceito de graça todas as condições internas e externas que Deus proporciona ao homem para bem agir; sobretudo considera que a «graça eficaz» não é atualmente conferida por Deus senão *post praevisa merita*, ou seja, àqueles que, na sua presciência, sabe que dela farão um bom uso. A providência e a presciência divinas conciliam-se com o livre arbítrio através da teoria da *ciência média* de Deus, pela qual Ele conhece não só todo o real e todo o possível, mas também o futurível ou futuro condicional, que se situa entre eles (de onde o nome de «ciência média»); ou seja: o que cada homem faria em tal ou tal situação se Deus a viesse a produzir. O mais importante do ensino de Molina parece-nos, contudo, ser a tese de que o pecado original nem enfraqueceu a liberdade enquanto poder de decisão, nem a capacidade natural do homem para praticar o Bem natural, pelo que os próprios gentios, conquanto não possuam as virtudes teológicas, podem cultivar e possuir todas as virtudes morais ¹²¹. É aí que reside a razão da possibilidade de existirem valores positivos em qualquer civilização.

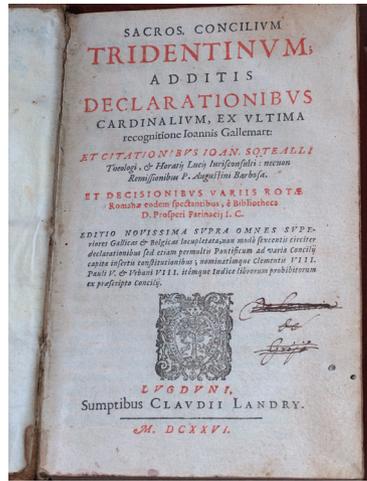
O sistema de Molina foi sobretudo contestado pelos Dominicanos, de que o principal representante foi Domingos Báñez (1528-1604), autor de uma complexa teoria da liberdade e da graça, que embora admitindo o livre arbítrio – que o concílio de Trento reafirmara contra os protestantes ¹²² – permanecia mais próxima da letra de S. Tomás. Seguiu-se uma renhida luta entre as duas ordens, que

¹²¹ Vide Orlando ROMANO, *O Molinismo – Esboço histórico da génese dos conceitos filosóficos; I O livre arbítrio e as virtudes morais*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1969.

¹²² Sessão VI (13.I.1547), em especial cap. XVI, cânon v: vide *Sacrossanctum Concilium Tridentinum, additis declarationibus Cardinalium ex ultima Recognitione Ioannis Gallemart (...)*, Lião, 1626, p. 65.

comportou a acariação perante o papa dos contendores que mutuamente se acusavam de heresia. Em desespero de causa, Paulo V acabou por proibir em 1607 que se discutisse mais o tema; mas a rivalidade entre as duas ordens não terminou, e os Dominicanos, que dominavam a Inquisição, embora teologicamente mais próximos dos Jesuítas do que os Agostinhos, não mostraram para com aqueles especial boa vontade.

Seja como for é o humanismo universalista da Companhia de Jesus que se reflete não só nos escritos dos Jesuítas mas em muitas obras da mesma época, por eles influenciadas: tal é, nomeadamente, o caso da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, em que vemos os gentios admoestar e corrigir os cristãos em nome da moral natural, assim lhes ensinando o verdadeiro cristianismo; e o da curiosa dissertação de Manuel de Faria e Sousa sobre as religiões do Oriente ¹²³, em que pinta o hinduísmo como uma espécie de «Velhíssimo Testamento», prefigurando, à semelhança do Antigo, o Evangelho ¹²⁴.



Conclusão

Conforme tivemos já ocasião de observar a história não se explica simplesmente pela evolução das ideias; mas não se pode compreender sem ela.

O pensamento cristão tradicional fornecia aos portugueses na época da expansão, como lhes fornecera na Idade Média, o quadro mental necessário para a aceitação de outras culturas, outras mentalidades e outras religiões. Essa aceitação foi, contudo, maior ou menor conforme as épocas, os lugares e os interesses de momento em jogo.

De muitos pontos de vista, atitudes como as da Inquisição de Goa, que pretendeu eliminar da vida dos convertidos todo o resquício de gentilidade, proi-

¹²³ *Asia Portuguesa*, tomo II, parte iv, Lisboa, 1674; tradução [portuguesa do texto castelhano original] por Manuel Busquets de Aguilar, *Liv^a Civilização*, Porto, 1946, vol. IV, pp. 211-408.

¹²⁴ Cf. o nosso art^o «Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos» in *Didaskalia*, XXIX (1999), Homenagem a D. José Policarpo, pp. 163-184.

bindo costumes tão inocentes como o de cozinhar o arroz sem sal, à maneira dos hindus, afiguram-se uma aberração. Há que lhes buscar as razões. Não é, de facto, por mero acaso que as mais ousadas experiências de integração cultural dos Jesuítas não só tiveram lugar fora dos domínios portugueses, em especial em Madurai e na China, como foram levadas a cabo por italianos, como o Padre Ricci e o Padre Nobili. Em Goa, de que se queria fazer uma Roma do Oriente, era muito mais fácil cair na tentação de lusitanizar os indianos, em vez de simplesmente os cristianizar. Para além das pressões do poder político, havia a das outras ordens religiosas, bem instaladas na terra, como no-lo atestam ainda hoje as imponentes construções conventuais da Velha Goa. O hinduísmo fora aí proibido na sua expressão pública, apenas podendo ser praticado na intimidade dos lares. E talvez que o seu próprio carácter, já que é tanto uma religião como um minucioso código de vida, induzisse a adotar uma postura simétrica e inversamente igual, substituindo a um código outro código. Seja como for, a atitude tradicional reflete-se melhor na política adotada em Diu, onde, por direito consuetudinário depois confirmado por diversos alvarás régios, foi mantida a liberdade religiosa, que em 1774 foi estendida a Damão ¹²⁵.

Eram, evidentemente, diferentes os interesses em jogo. É assim o homem: sempre se serviu do livre arbítrio para levar a água a seu moinho, enganando, quando necessário, a própria consciência com o arsenal de argumentos que a sua cultura lhe fornecia. O que não impede que esta tivesse bastas vezes princípios de igual ou maior peso para justificar o comportamento oposto.

É na confluência de uns e de outros que a história do pluralismo cultural tem de ser estudada.

¹²⁵ J. H. da Cunha RIVARA, *Archivo Portuguez-Oriental*, fasc. 6, suplementos 1º e 2º, doc. 54, pp. 178-181, & doc. 189, pp. 520-522.