

# EN ESTE CABO DE MUNDO<sup>1</sup>

## A MISSIONAÇÃO NAS MOLUCAS NO SÉCULO XVI E A «FRONTEIRA» DO ISLÃO

---

Manuel Lobato\*

Tratando-se do maior dos cinco continentes, a Ásia é também aquele onde o cristianismo permaneceu fortemente circunscrito e minoritário. Ainda assim, e talvez até por isso mesmo, a missão na Ásia tem atraído nos últimos anos a atenção de numerosos historiadores. Os seus estudos incidem predominantemente sobre a Ásia do Sul e o Extremo-Oriente. Apesar da existência de comunidades cristãs de origem secular e dos inúmeros desenvolvimentos missionários que tiveram lugar em épocas recentes, o grau de penetração do cristianismo na Ásia permanece estreitamente associado ao carácter do primeiro imperialismo europeu de matriz ibérica e católica, territorialmente melhor sucedido nas Filipinas do que no disperso *Estado da Índia*, o que evidencia a fragilidade da construção imperial portuguesa na Ásia, frequentemente apelidada de rede<sup>2</sup> de «cidades e fortalezas»<sup>3</sup>.

Neste contexto, se exceptuarmos Timor e as Filipinas, países onde a penetração evangelizadora produziu abundantes resultados que se perpetuaram até aos nossos dias<sup>4</sup>, o Sueste Asiático, e especialmente o arquipélago malaio, que

---

\* CH/IICT, Lisboa.

<sup>1</sup> Francisco Xavier para os Jesuítas na Europa, Amboino, 10 de Maio de 1546, Hubert Jacobs S.J., *Documenta Malucensia (1542-1577)*, vol. I, Roma, IHSI, 1974, p. 11.

<sup>2</sup> O conceito de rede aplicado ao Estado da Índia foi desenvolvido por L. F. Thomaz, em «Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI», reed. na colectânea de trabalhos do mesmo autor *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, «Memória e Sociedade», 1994, pp. 207-243, especialmente pp. 208-218 e 228. Representa a adaptação ao caso português da formulação de Denys Lombard, exposta em «Le concept d'empire en Asie du Sud-Est», *Concept d'Empire*, dir. de Maurice Duverger, Paris, PUF, 1980, pp. 433-441.

<sup>3</sup> Esta é a designação do relatório anónimo sobre o Estado da Índia redigido em 1581 para o novo monarca filipino. Cf. *O Livro das Cidades e Fortalezas que a Coroa de Portugal tem nas Partes da Índia e das Capitánias e mais cargos que nelas ha, e da importância d'elles* [1581], pub. por Francisco Mendes da Luz, in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXI, 1954, e reed. em fac-símile na sep. de *Stvdia*, n.º 6, 1960.

<sup>4</sup> Cf. Kevin Sherlock, *A bibliography of Timor including East (formerly Portuguese) Timor, West (formerly Dutch) Timor and the Island of Roti*, Canberra, The Australian National University,

possui uma rica história missionária, têm permanecido relativamente esquecidos. Se excluirmos a produção historiográfica sobre aquelas áreas que se mantiveram maioritariamente católicas até aos nossos dias, como Timor e as Filipinas, verificamos que nenhuma obra importante foi dedicada à missão no arquipélago malaio durante o período da chamada *Early Modern Age* fora dos chamados «estudos portugueses»<sup>5</sup> e dos «estudos religiosos» propriamente ditos<sup>6</sup>. Apenas alguns estudos poderiam ser agregados a esta produção académica e religiosa que tem por objecto a acção missionária levada a cabo, de forma algo difusa e no quadro da diáspora portuguesa, numa área muito vasta, que se estende de Samatra e do Estreito de Malaca, a Java e às Celebes, e que teve nas Pequenas Ilhas de Sunda e no arquipélago das Molucas as esferas de actuação mais intensa.

Como fenómeno complexo que é, a missão tem vindo a ser encarada cada vez mais nas suas múltiplas facetas. No caso que aqui nos ocupa, tratando-se de uma missão jesuíta que operou no quadro dos impérios português e espanhol na Ásia ao longo de quase século e meio (1546-1684), são também predominantemente jesuítas os estudiosos que se têm ocupado dela. H. Jacobs, o grande estudioso da questão, ao ter situado a missão jesuíta nas Molucas numa «fronteira do Islão»<sup>7</sup>, sintetizou o seu carácter. Com efeito, já antes L. F. Thomaz se referira ao arquipélago das Molucas como «Finisterra do Islão», feliz expressão logo notada pelo almirante Teixeira da Mota na «Introdução» ao volume onde esse epíteto aparecia. Tratava-se de aplicar àquelas ilhas a noção de que tal como

---

Research School of Pacific Studies, 1980, especialmente a rubrica «Religious Missions», pp. 125-158, que agrupa estudos, relatórios e outra documentação missionária impressa. Para as Filipinas veja-se Antolín Abad Perez, «Bibliografía misional hispánica en Filipinas», *Missionalia Hispanica*, Madrid, 1976, XXXIII, n.º 97-99, pp. 279-287; Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas. 1565-1900*, Madrid, Mapfre, col. «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», 1992.

<sup>5</sup> Ultimamente este assunto foi objecto de estudo de uma dissertação de mestrado por Maria Odete Soares Martins, *A missão nas Molucas no século XVI. Contributo para o estudo da acção dos Jesuítas no Oriente* (Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2002). Veja-se também a «Introdução» de Jorge M. dos Santos Alves às *Notícias de Missão e Martírio na Índia e Insulíndia* (Lisboa, Pub. Alfa, 1989).

<sup>6</sup> Além dos trabalhos pioneiros de Charles Wessels (*De geschiedenis der R. K. Missie in Amboina vanaf haar stichting door den H. Franciscus Xaverius tot haar uernietiging door de O.I. Compagnie 1546-1605*, Nijmegen-Utrecht 1926, trad. franc. de J. Roebroek, *Histoire de la mission d'Amboine. 1546-1605*, Lovaina, Museum Lessianum, 1930) e de Georg Schurhammer («Novos documentos para a História das Molucas no tempo de S. Francisco Xavier», *Brotéria*, XIV, fasc. 5, Maio 1932, pp. 278-288), a parte mais substancial da historiografia missionária nas Molucas continuam a ser, evidentemente, as exaustivas recolhas documentais realizadas pelos padres Artur Basílio de Sá (*Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, 6 vols., Lisboa, AGU e CEHCA, 1954-1988) e Hubert Jacobs (*Documenta Malucensia (1542-1682)*, 3 vols., Roma, IHSI, 1974-1984 e *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, Roma, IHSI, 1988).

<sup>7</sup> Hubert Jacobs, «A primeira missão jesuíta na fronteira oriental com o Islão», *Brotéria*, 132, n.º 2, 1991, pp. 123-129.

Portugal fora uma finisterra da cristandade, também elas o haviam sido do mundo muçulmano<sup>8</sup>.

As Molucas constituíam o término da rota das especiarias indonésias e, por isso mesmo, o derradeiro elo da rede mercantil muçulmana que, na viragem do século XV para o XVI, quando os portugueses chegaram à região, em 1512, controlava essa rota. Nesta época, ao constituírem o foco mais oriental de disseminação política e religiosa do islão na Insulíndia, as ilhas Molucas bem podem ser consideradas uma finisterra do islão no mundo animista que as compenetrava e se estendia para além delas. Adquiriram esse estatuto de finisterra do islão na segunda metade do século XV, desempenhando desde então o singular papel de posto avançado do islão e bastião onde ele depressa conseguiu ganhar raízes, enquanto à sua volta, sobretudo na região papua, que se estende em direcção à Nova Guiné, o milenar mundo animista permaneceria impenetrável aos novos credos, fossem eles o islão ou o cristianismo, tal como acontecera anteriormente com o budismo e o hinduísmo.

Se exceptuarmos os habituais casos de conversão de mulheres nativas que coabitavam com residentes portugueses<sup>9</sup>, as primeiras conversões de que há notícia ocorreram nas chamadas ilhas de Moro. Embora as mais antigas conversões nesta região digam respeito a Amboino, nas Molucas centrais, escala onde invernavam os navios que de Malaca se dirigiam às Molucas do Norte, as que ocorreram na zona mais setentrional tiveram lugar nas ilhas de Moro e podem ser consideradas fruto da interferência política e militar portuguesa na região. As ilhas de Moro apresentavam especificidades políticas e culturais que suscitaram nelas uma maior receptividade ao cristianismo. Com efeito, esta região, situada no extremo norte da ilha de Halmahera, compreendia a península de Morotia e a ilha contígua de Morotai, além da pequena ilha de Rau, localizada entre as duas anteriores. No seu conjunto, Moro formava uma região coralina, baixa e alagadiça, distinta do restante arquipélago, vulcânico e montuoso, cuja morfologia dos seus solos lhe permitia ser a principal zona produtora de géneros alimentares, sendo mesmo a única em todo o arquipélago que produzia e exportava arroz.

Esta riqueza agrícola fez com que Moro se tornasse em objecto de disputa entre os dois principais reis das Molucas, o sultão de Ternate e o *raja* de Tidore, cujas ilhas, embora ricas em especiaria, eram deficitárias em alimentos. Em 1526,

---

<sup>8</sup> Cf. L. F. Thomaz, «Maluco e Malaca», A. Teixeira da Mota (ed.), *A viagem de Fernão de Magalhães e a Questão das Molucas*, Actas do II Colóquio Luso-espanhol de História Ultramarina, Lisboa, 1975, pp. 29-48 (reed. *De Ceuta a Timor*, ob. cit., pp. 537-565).

<sup>9</sup> Tal como em Malaca (id., *ibid.*, p. 209). A expressão já figurava em id., *Os Portugueses em Malaca (1511-1580)*, I, cit., p. 37, as primeiras conversões à fé cristã tiveram lugar por via do casamento entre mulheres nativas e portuguesas que em Maluco se deixaram ficar. Foi o que aconteceu em Ative, na ilha de Amboino, onde a comunidade de cristãos nativos perdura até aos dias de hoje.

escassos quatro anos depois de os portugueses se terem estabelecido de forma permanente na fortaleza de Ternate, fundada em 1522, já havia na ilha de Rau nativos falantes de português<sup>10</sup>. Em Moro tiveram lugar as primeiras conversões em massa nas Molucas, iniciativa do capitão Tristão de Ataíde (1533-36), que, em 1534, enviou padres seculares a Momoya (Mamuya) e Tolo, povoações na região de Galela, que se estendia pela fralda do mar de Morotia, onde os chefes das principais aldeias, que se recusavam submeter-se ao sultão de Ternate e ao rajá de Tidore, se converteram ao cristianismo como forma de se eximirem às constantes imposições do sultanato de Ternate.

Tais injunções, em que se incluíam pesados tributos em géneros, tinham um carácter marcadamente ritualista, devendo os nativos de Moro prestar serviços e satisfazer outras obrigações para com a pessoa sagrada do sultão. Embora a sacralidade fosse inerente ao estatuto do rei, tradicionalmente designado por *kolano* ou, na forma importada de Java, *raja*, e os laços de dependência político-cultural e económica dos habitantes de Moro para com o sultão remontassem ao período pré-islâmico, o facto de estes não se terem mostrado receptivos ao islão, bem como a sua posterior adesão ao cristianismo, revelam uma postura de afirmação autonómica por parte das populações de Moro de que os próprios portugueses, tal como mais tarde os espanhóis, uns e outros igualmente dependentes dos víveres ali produzidos, procuraram tirar partido.

Com efeito, em 1533, por mediação de Gonçalo Veloso, um dos residentes portugueses mais antigos nas Molucas, o *sengaji* de Mamuya negociou com o capitão português de Ternate, Tristão de Ataíde (1533-36), um acordo defensivo segundo o qual, a troca da sua conversão ao cristianismo, aquele chefe obteria protecção portuguesa contra o regente de Ternate, *cachil* Darwes, que devastara Mamuya recentemente. Nesse mesmo ano, os *sengaji* de Mamuya e de Tolo foram solenemente baptizados na fortaleza de Ternate recebendo, respectivamente, os nomes de Dom João e Dom Tristão. No ano seguinte, na mesma fortaleza e com idêntico cerimonial, foi a vez dos *sengaji* de Sugala e de Cawa. Perante o sucesso destas conversões de cúpula, Tristão de Ataíde enviou a Moro o vigário Simão Vaz, ao qual se foi juntar outro sacerdote, o padre Francisco Álvares. Castanheda descreve os auspiciosos inícios da missão nas Molucas da seguinte forma:

«[Tristão de Ataíde deu por] reposta ao regedor, q se ele fizesse Christão, além de o fauorecer, ajudar, & emparar, contra quem quer que o quisesse anojar, lhe faria muytas merces. Pelo que o regedor sabida esta reposta se foy logo pera a fortaleza

---

<sup>10</sup> «Relación de los sucesos de la Armada del comendador García de Loaisa desde 24 de julio de 1525 hasta el año 1535», de André de Urdaneta, que se guarda na Biblioteca do Palácio em Madrid, pub. por Fermín Uncilla y Arroitañáregui, *Urdaneta y la conquista de Filipinas*, São Sebastião, 1907, pp. 317-430, p. 355.

a fazer Christão, onde recebeo agoa de bautismo com grande festa & solenidade, & foylhe posto nome dom Johão de momoya, & assi forão bautizados todos os de sua casa. E quando se foy mandou Tristão dataide coele hum clerigo chamado Symão vaz pera q bautizasse aquele pouo, de q ho mais se tornou em pouco tempo à santa fé catholica, & em tanto crescimento hia esta obra de nosso sñor, que foy necessario mandar Tristão datayde outro clérigo q auia nome Francisco alvarez, pera ajudar Simão vaz, & tanto fruto fizerão ambos que os mays dos pagodes daqueles gentios mudarão em ygrejas, em q celebrouão ho officio diuino. E vendo Tristão datayde como esta Christindade multiplicaua, mandou lá alguns Portugueses que em huma tranqueyra que fizerão estauã em goarda & fauor daqueles Christãos, pera q os mouros os não vexassem.»<sup>11</sup>

Na verdade nem a conversão dos indígenas resultaria tão fácil quanto os primeiros passos deixariam supor, nem ela era possível sem um poderoso dispositivo militar que enquadrasse as populações convertidas. Uma vez que os portugueses não dispunham de tais meios, esta primeira experiência em Moro terminaria num banho de sangue, tendo o sultão de Ternate submetido os chefes das povoações à sua autoridade. O exemplo pioneiro de Moro mostra a conveniência e a necessidade de contextualizar a missão em termos políticos, sociais, culturais e religiosos.

Para perceber em que moldes o islão e o cristianismo competiram nas Molucas, é preciso ter em consideração a grande receptividade por parte dos naturais à adopção de modelos e práticas importadas. De certo modo, esta apetência segue na linha da difusão do budismo e do hinduísmo nas zonas mais ocidentais do arquipélago malaio, como Samatra, Java e as próprias Celebes. As ilhas Molucas, onde o carácter duradouro de tal influência também se fez sentir por via dos intensos contactos comerciais com Java, desenvolvidos desde o século XIII, sofreram também uma forte influência chinesa, fruto da frequência do arquipélago pelos juncos chineses que ali carregavam especiarias a troco de louças e moeda de cobre. Por fim, a estes elementos díspares importados de Java e da China, veio sobrepor-se a influência dos ricos mercadores muçulmanos de Malaca, que passaram a visitar anualmente as Molucas desde a primeira metade do século XV.

A influência externa de chineses e javaneses ficaria, contudo, confinada às elites locais e às práticas políticas, sendo visível nos títulos dos chefes e reis (*sengaji*, *raja*), nos trajes, na introdução da escrita e do papel, etc. Apesar da estreiteza da vida cortesã, a extrema fragmentação política – quatro rajás e dezassete *sengaji* (port. «sangages») apenas nas Molucas do norte – aliada à disponibilidade de recursos gerada pela exportação de especiarias, abriu campo

---

<sup>11</sup> Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, vol. II, Lello & Irmão, col. «Tesouros da Literatura e da História», Porto, 1979, Liv. VIII, cap. XCI, p. 718.

à emulação dos modelos adoptados pelos reis e ao proselitismo religioso. Aliás, neste mundo ainda tão impregnado de animismo, as esferas religiosa e política confundem-se. Foi depois de ter visitado o sultanato de Malaca que o rajá de Ternate, Tidore Vongui, se terá convertido ao islão<sup>12</sup>.

Não é apenas o processo de islamização então já em ritmo acelerado no arquipélago malaio que explica o insucesso relativo do cristianismo nesta região, onde a fraca implantação político-militar dos portugueses se fazia sentir<sup>13</sup>. Também pesou poderosamente o facto de as próprias sociedades austronésias repousarem numa organização familiar poligâmica e numa estrutura de poder tecida pelo parentesco, geralmente efectivo, mas por vezes fictício, entre chefes políticos, por via da troca de mulheres, organização particularmente adequada ao reforço das solidariedades num mundo pulverizado pela geografia insular. Neste âmbito, o cristianismo vinha subverter os fundamentos da ordem política e social, constituindo uma ameaça para as elites e para as principais formações políticas e proporcionando ainda um meio de emancipação para a grande massa de escravos e de outros dependentes – designados genericamente por *alifuru*<sup>14</sup> e *ngofangare*<sup>15</sup> – que praticava o casamento monogâmico.

---

<sup>12</sup> O *Sejarab Melayu*, ou «crónica malaia», menciona, durante o sultanato de Ala ud-Din (1477-88), a visita de um rajá de Maluco a Malaca. Julgamos que este relato e a narrativa oral recolhida por António Galvão, em Ternate, sobre a visita de Tidore Vongui a Java e Malaca, se referem ao mesmo evento. Cf. n. 84 de L. F. Thomaz à *Década Quarta da Ásia de Diogo do Couto*, edição crítica e anotada coordenada por M. Augusta Lima Cruz, vol. II, *Notas históricas e filológicas, glossário e índice de antropónimos e topónimos*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Fundação Oriente, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 78; Hubert Jacobs, S. J., *A Treatise on the Molucas (c. 1544) Probably the Preliminary Version of António Galvão's lost Historia das Molucas, edited, annotated and translated into English from the portuguese manuscript in the Archivo General de Indias, Seville*, Roma e St. Louis, USA, 1971, pp. 82-84.

<sup>13</sup> O fracasso do cristianismo nas Molucas, mesmo em Amboino, onde uma importante e influente comunidade cristã continua a sobreviver num meio político e social que lhe é adverso, foi reconhecido pelo principal historiador daquela missão, o padre Jacobs, quando destaca os «altos e baixos» por que ela passou, em que os «baixos», diz ele, sobrepujaram os «altos» (Jacobs, «General Introduction», *Documenta Malucensia*, ob. cit., I, p. 39\*).

<sup>14</sup> *Alifuru* é o termo usado numa vasta área, que estende de Amboino às Molucas do norte e das Celebes ao Raja Empat, para designar a população autóctone que não se misturara com as vagas de imigrantes estabelecidas nas zonas costeiras. Os *alifuru* eram mais numerosos nas regiões montanhosas do interior, especialmente nas ilhas de maior dimensão, como Seram e Halmahera. Nas fontes europeias, *alifuru* designa ainda os camponeses em geral – «lavradores» em Castanheda (cit., liv. IX, cap. IX) e Galvão (Jacobs, *A Treatise on the Molucas*, cit., caps. 18, 20, 24 e 25), por exemplo – ou os habitantes de Halmahera. Nas fontes portuguesas e missionárias o termo também é usado na aceção de povoação interior na montanha (Sá, *Documentação para a História das Missões*, V, ob. cit., p. 101, n. 23) e como adjectivo no sentido de «rude» ou «boçal» (Carta à nua do padre Lourenço Masonio, Ternate, 1 Jun. 1608, Jacobs, *Documenta Malucensia*, III, cit., doc. 30, p. 104). Acabou por aplicar-se às populações não islamizadas, quer no arquipélago de Amboino, desde o século XVII (Frank L. Cooley, «Village Government in the Central Moluccas», *Indonesia*, 7, 1

## O advento do islão e o processo de islamização

Aquando da chegada dos portugueses, as Molucas assinalavam o limite até onde se estendia a rede mercantil muçulmana que dominava o oceano Índico, ou seja, assinalava o limite do espaço frequentado e, em certa medida, economicamente explorado pelos mouros, o inimigo atávico dos tempos da Reconquista cristã e das guerras em Marrocos, que os portugueses foram encontrar já estabelecidos na costa suaíli africana, na zona dos Estreitos do mar Vermelho e do golfo Pérsico, nos portos indianos, em Malaca e, agora também, nas ilhas da especiaria. Consequentemente, os dois principais estados que disputavam a liderança sobre estas ilhas eram governados por monarcas muçulmanos: o sultão de Ternate e o *raja* de Tidore, como já se disse acima<sup>16</sup>. O esforço para avassalar a região estava assim plenamente justificado desde o início e, aos olhos dos portugueses, a sua interferência militar representava apenas mais uma etapa nessa velha luta contra os infiéis e pela destruição do poder económico que os mouros retiravam do domínio sobre as fontes das especiarias. O islão, porém, não havia ainda penetrado profundamente na população rural, que permanecia largamente animista, como o próprio Pigafetta haveria de constatar aquando da sua visita, em 1522, e escreveu no seu célebre relato: «os mouros, à beira do mar; os gentios no interior»<sup>17</sup>.

O cristianismo chega às Molucas numa época em que o islão apenas iniciara a sua bem sucedida penetração na região. Ligadas através de Java e de Malaca à rota muçulmana das especiarias do Mar Vermelho e do Golfo Pérsico, as ilhas Molucas sofreram a influência islâmica mais cedo e mais fortemente do que muitas outras regiões da Insulíndia. Ainda que o islão tenha penetrado na

---

(1969), p. 143, n. 7), quer em Halmahera, no contexto do século XIX (R. Z. Leirissa, «Factors conducive to the Raja Jailolo movement in North Maluku (1790-1832)», Sartono Kartodirdjo (ed.), *Papers of the Fourth Indonesian-Dutch History Conference*, I, *Agrarian History*, Gadjah Mada University Press, 1986, p. 99).

<sup>15</sup> Nos séculos XVI e XVII, *ngofangare* designa os escravos em geral (Jacobs, *A Treatise on the Molucas*, cit., p. 373) e os escravos do sultão de Ternate, em particular. Contudo estavam abrangidos por esta designação grupos, bairros ou povoações que, embora situados noutras ilhas, reconheciam a autoridade do sultão e tinham para com ele deveres que revestiam a forma de exações em géneros e em trabalho ou serviços, nomeadamente militares. Em época mais recente, o termo passou a designar os mais altos funcionários da casa pessoal do sultão, que formavam uma espécie de hierarquia militar (F. S. A. de Clercq, *Ternate. The Residency and Its Sultanate*, Translated from the Dutch (*Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*, Leiden, Brill, 1890) by Paul Michael Taylor and Marie N. Richards, Smithsonian Institution Libraries, Digital Edition, Washington, D.C., 1999, p. 215).

<sup>16</sup> Os soberanos de Tidore e Gilolo, sem deixarem de usar o título de *raja*, viriam a adoptar, ainda no século XVI, pelo menos nas relações com os estrangeiros, o título de sultão.

<sup>17</sup> Antonio Pigafetta, *Primer viaje alrededor del mundo*, edición introducción y notas de Leoncio Cabrero Fernández, trad. de F. Ros, Madrid, col. «Crónicas de América», n.º 12, Historia 16, 1985, p. 147.

Insulíndia pela via do comércio, não é fácil estimar a sua implantação mediante a simples presença de mercadores muçulmanos nos principais portos onde se formaram comunidades cosmopolitas de origem parse, árabe, turca e guzerate.

Nestas circunstâncias, é na conversão dos reis e das elites cortesãs (*orang kaya*) que podemos encontrar um indicador seguro da penetração islâmica. Pasai, no extremo ocidental de Samatra, tornar-se-ia, ainda no decurso do século XIII, no primeiro sultanato surgido no arquipélago malaio, ao qual se seguiria Malaca, em 1414. Cerca de meio século mais tarde, em data incerta, Ternate tornar-se-ia, por sua vez, no primeiro sultanato das Molucas, quando o seu rei, Tidore Vongui, se converteu ao islão, adoptando o título de sultão e o nome de Zainal Abidin, precedendo, assim, quer as ilhas de Banda, onde o poder era exercido por um conselho representativo de diversas comunidades aldeãs, que se terão convertido poucos anos depois, por volta de 1485, pelo menos a fazer fé no testemunho de Tomé Pires, quer Hitu, na ilha de Amboino, cujas autoridades – um «conselho dos quatro» (*empat perdana*) – eram já muçulmanas no início do século XVI<sup>18</sup>. Ternate também se terá antecipado a Gresik, a primeira cidade portuária de Java cujo *patih* se converteu ao islão.

A partir das Molucas, o islão irradiou em diversas direcções, sob a influência de Ternate, estendendo-se à ilha de Mindanao e a Joló, nas ilhas Sulu, ao passo que os demais portos das Filipinas o receberam do sultanato de Brunei<sup>19</sup>.

O conhecimento da história religiosa das Molucas permanece ainda bastante limitado, estando longe de satisfazer o desiderato formulado por Dieter Bartels há já três décadas: «The history of Islam in the Moluccas also remains to be written, because of the uncertainties surrounding the advent of Islam (...)»<sup>20</sup>. Vários são os autores que sustentam ter sido de Malaca que as Molucas receberam a fé

---

<sup>18</sup> Richard Chauvel, «Ambon's Other Half: Some Preliminary Observations on Ambonese Society and History», *Review of Indonesian and Malayan Affairs*, 14, 1 (Jun. 1980), p. 43.

<sup>19</sup> Jesús Gayo Aragón, O.P., *Ideas jurídico-teológicas de los Religiosos de Filipinas en el siglo XVI sobre la conquista de las islas*, Manila, 1950, pp. 49-50, n. 84. Contudo, não é incontestável que Mindanao tenha recebido o islão de Ternate, não obstante o sultão filipino, tal como o de Joló, serem comprovadamente tributários do sultão de Maluco. Com efeito, não faltam nas Filipinas tradições locais registadas nas *tarsilas*, ou crónicas muçulmanas, que relatam a chegada do islão por volta de 1380 e pela mão de um pregador oriundo de Malaca, o que é pouco plausível, pois Malaca só passará a sultanato já no século XV. Essas tradições referem ainda que o primeiro sultão de Mindanao teria sido um *sberiff* oriundo de Johor, cujos sultões provêm da linhagem dos reis de Malaca, que teria conquistado aquela ilha em 1475 – anacronismo manifesto, pois a fundação de Johor é mais de meio século posterior. Por outro lado, o primeiro sultão de Joló, ainda de acordo com as mesmas tradições, resultaria do casamento entre a filha de um conquistador oriundo de Minangkabau e um príncipe muçulmano de Palembang, ocorrido por volta de 1450 (cf. Antonio Molina, *Historia de Filipinas*, t. I, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984, pp. 26-27).

<sup>20</sup> Dieter Bartels, «Politicians and Magicians: Power, Adaptive Strategies, and Syncretism in Central Moluccas», Gloria Davis (ed.), *What is Modern Indonesian Culture?*, Ohio Universidade, Center for International Studies, Southeast Asia Series No. 52, 1979, pp. 282-299, p. 286.

islâmica, a par da escrita e do uso do malaio como língua franca. Entre nós, esta opinião tem sido reiterada há muito por L. F. Thomaz<sup>21</sup>. A dependência comercial dos reis das Molucas relativamente à rede de mercadores muçulmanos estabelecidos em Malaca e nos portos de Java – região também chamada *pasisir* javanês – foi, como se disse, a razão da precoce islamização daquelas ilhas<sup>22</sup>. Com efeito, tanto as fontes documentais como a moderna historiografia concordam em que os *raja* de Ternate e Tidore se terão convertido ao islão durante o terceiro quartel do século XV, ao passo que os soberanos javaneses só o fizeram já no século XVI e os das Celebes apenas no início do século seguinte, não obstante a sua maior proximidade a Malaca e as relações mais intensas que nutriam com os mercadores muçulmanos do Oceano Índico<sup>23</sup>.

Faltando os testemunhos coevos sobre a introdução do islão nas Molucas no século XV, a historiografia indonésia tem recorrido às fontes europeias, escritas muito depois de os eventos se terem produzido, as quais registaram tradições orais, então ainda bastante vívidas, que circulavam entre os naturais. É assim que, com ligeiras discrepâncias, os diversos autores concordam quanto à data em que o islão teria chegado às Molucas. Para Anthony Reid, o início da islamização, cujo marco essencial é a conversão do rei de Ternate, teria ocorrido entre 1460 e 1470<sup>24</sup>, inclinando-se Roderich Ptak para esta última data<sup>25</sup>, enquanto Paramita Abdurachman opta por 1475<sup>26</sup>. Também L. F. Thomaz situa a chegada do islão no terceiro quartel do século XV, como se disse atrás, mas enquanto os dois primeiros autores salientam o papel de Java, nomeadamente de Tubão, um dos mais antigos estabelecimentos muçulmanos em Java oriental, Thomaz atribui o início da islamização das Molucas à acção de muçulmanos oriundos de Malaca. Baseia esta sua asserção no facto de que a introdução do islamismo nas Molucas remontaria, o mais tardar, a cerca de 1470, período em que a islamização em Java apenas dava os primeiros passos, só tendo progredido após o desaparecimento do império de Majapahit, ocorrido em 1527<sup>27</sup>. Todos estes autores se baseiam no testemunho de Tomé Pires, recolhido em Malaca, logo depois da conquista portuguesa, junto

---

<sup>21</sup> L. F. Thomaz, «Maluco e Malaca», cit., pp. 541-542.

<sup>22</sup> Não há fundamento para considerar a opinião de que as Molucas teriam recebido a fé corânica a partir de Brunei (Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, cit., p. 256).

<sup>23</sup> Lobato, *Política e comércio dos portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*, Macau, Instituto Português do Oriente, 1999, p. 95.

<sup>24</sup> Anthony Reid, «The Structure of Cities in Southeast Asia, Fifteenth to Seventeenth Centuries», *Journal of Southeast Asian Studies*, XI, 2 (Set. 1980), p. 236.

<sup>25</sup> Roderich Ptak, «The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea–Sulu Zone–North Moluccas, (14<sup>th</sup> to early 16<sup>th</sup> century)», *Archipel*, 43 (1992), pp. 37 e 41.

<sup>26</sup> Paramita R. Abdurachman, «New Winds, New Faces, New Forces», *Prisma*, 33, Set. 1984, pp. 47-70 (versão inglesa de «Angin Baru, Muka Baru, Penguasa Baru», *Prisma*, 11, 1981, pp. 56-75), p. 52.

<sup>27</sup> L. F. Thomaz, «Maluco e Malaca», cit., pp. 542-543.

dos mercadores locais que, presumivelmente, mantinham estreitos contactos com as ilhas de Maluco. A opinião de L. F. Thomaz tem sido seguida pela generalidade dos autores portugueses que recentemente se debruçaram sobre as ilhas Molucas<sup>28</sup>.

Com efeito, apesar de em trabalho anterior termos defendido opinião diversa, a saber, que a introdução do islão nas Molucas, trazido pelos mercadores de Malaca por via do *pasisir* ou costa de Java, seria mais antiga do que habitualmente se admite, com base na afirmação de João de Barros de o islão ter entrado nas Molucas «pouco mais de oitenta anos» antes de os portugueses ali terem chegado, o que faria recuar para cerca de 1430 o advento do islão<sup>29</sup>, as conclusões de L. F. Thomaz sobre este assunto estão, como é seu hábito, muito provavelmente, correctas, sendo numerosos os testemunhos que, além de Tomé Pires, apontam no mesmo sentido. Assim, Pigafetta diz que «Há cêrca de cinqüenta anos que Maluco é habitado por mouros»<sup>30</sup>, ou seja, desde aproximadamente 1470. Segundo Argensola, os reis de Ternate e Tidore haviam sido idólatras até «no muchos años antes» da chegada dos primeiros portugueses<sup>31</sup>, tendo o cuidado de precisar, seguindo João de Barros, terem-se sucedido treze gerações de reis até à conversão de Tidore Bongue ou Vongui (c. 1485-c. 1501), pai do sultão Abu Lais (c. 1501-

---

<sup>28</sup> Ana Gabriela Naré de Moraes Freire, *Novidades, Feitos e Murmúrios. Os textos de 1561 e 1569 de Gabriel Rebelo, oficial português nas Molucas*, dissertação de Mestrado, Universidade Aberta, Lisboa, 2003 (dactil.), p. 25; Maria Odete Soares Martins, *A missão nas Molucas no século XVI (...)*, cit., pp. 46 e 118; Artur Teodoro de Matos, *Portugal na Rota das Especiarias. De Malaca à Austrália (On the Seaway to Spices. From Malacca to Australia)*, Lisboa, IN/CM, 1995, p. 64; Isabel Drummond Braga, «Molucas», *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, Dir. de A. H. de Oliveira Marques, 1.º vol., t. II, «De Macau à periferia», Lisboa, Fundação Oriente, 2000, p. 320. Entre os estudiosos portugueses, apenas Florbela Frade, ao atribuir as datas de 1495 e 1521 à conversão dos reis de Ternate e Tidore ao islão (F. Frade, *A presença portuguesa nas Ilhas de Maluco (1511-1605)*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa, Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 1999, dactil., p. 36), a par de Jorge Manuel dos Santos Alves, que atribui a islamização das Molucas a mercadores muçulmanos oriundos dos portos javaneses («Introdução» às *Notícias de Missionaçõ e Martírio na Índia e Insulíndia*, cit., p. 31) constituem vozes discordantes.

<sup>29</sup> Barros, *Da Ásia. Década Terceira*, ed. Hernâni Cidade e Manuel Múrias, Lisboa, 1947 [CD-ROM, CNCDP, 1998] Liv. V, Cap. VI, p. 264. Contudo, João de Barros adianta que, aquando da chegada de António de Brito a Maluco, ainda era vivo o «caciz» que ali introduzira o islão (ibid., p. 265), facto difícil de admitir dado o lapso de tempo. Este cronista ora afirma que «os jaus e malaios já convertidos, navegando às Ilhas de Maluco e Banda, converteram as povoações marítimas com que tinham comércio» (*Déc. Terceira*, Liv. V, Cap. VI, p. 264), ora insiste em que o islão «procedeu de Malaca, per via de comércio» (*Déc. Primeira*, Liv. IX, Cap. II, p. 368). Finalmente admite que o islão ganhou raízes após o rei de Ternate, Tidore Vongue, ter casado com uma moura javanesa, que o levou a converter-se.

<sup>30</sup> Passo traduzido pelo Visconde de Lagoa, *Fernão de Magalhães*, II, Lisboa, Seara Nova, 1939, p. 171.

<sup>31</sup> Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las Islas Malucas*, 3.ª ed., Madrid, Miraguano-Polífemo, 1992, p. 18.

-1521)<sup>32</sup>, o qual, na verdade, já reinava em Ternate havia alguns anos quando os portugueses ali chegaram. Francisco Xavier, escrevendo em 1546, diz que o islão teria sido introduzido uns 70 anos antes, o que dá 1476<sup>33</sup>, enquanto António Galvão recua um pouco essa data e fornece alguns detalhes adicionais, escrevendo que «ho primeiro rei que aquy houve mouro foy o de Ternate, que seria na era de mill quatrocentos e secemta pouco mais ou menos»<sup>34</sup>. Decerto a conversão do rei de Ternate não é alheia à sua já referida visita a Malaca, quando aqui reinava o sultão Ala ud-Dîn (1477-88), narrada no *Sejarah Melayu*, episódio de que se pode encontrar um certo eco na historieta romanesca recolhida pelo mesmo Galvão em Ternate. Diz ele que os naturais

«Comtão isto por duas maneiras: que nestas naos viera huma nobre molher da Jaoa de sangue de Pate (que hé o principal daquela parte), he por ser peçoã de tal qualidade Tidore Vomgue, rey de Ternate, casara com ela; por seu amor se ffezerão mouro[s]. Outro[s] dizem que primeiro este rey he alguns ho fforão e, querendo-se comfirmar na ceita que novamente tomara, desejou ver costumes, terras estranhas. Saio da sua, chegou a Malaqua; vimdo pola Jaoa ay se quasara com huma molher parenta dos reys dela. Tornamdo há seu reino syguirão esta hopinião todos por amor da nova molher, que ela hos fez mouros.»<sup>35</sup>

Em síntese, os portugueses recolheram tradições orais que corriam entre os cortesãos de Ternate, as quais faziam remontar a introdução do islão às décadas de 1560 e 1570. Não nos admiraríamos, porém, se essas tradições ali recolhidas pelos portugueses fossem parcialmente fictícias, representando um arranjo tardio, não anterior a finais do século XV ou inícios do seguinte, pois também em Hitu, na ilha de Amboino, encontramos nas tradições locais, recolhidas por Galvão, a

---

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 15; Barros, *Década Terceira*, cit., Liv. V, Cap. VI, p. 265.

<sup>33</sup> Carta de Francisco Xavier aos seus confrades na Europa, Amboino, 10 de Maio de 1546, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, I, 318-330, *apud* Sá, *Documentação (...)*, I, cit., p. 496 e Jacobs, *Documenta Malucensia*, I, cit., p. 11.

<sup>34</sup> Galvão, *A Treatise on the Molucas (...)*, cit., p. 84. L. Andaya aceita o marco cronológico apontado por Galvão, mas equivooca-se ao concluir que os 80 a 90 anos por ele indicados se reportariam ao período até à chegada dos portugueses às Molucas (L. Andaya, «Los primeros contactos de los españoles con el mundo de las Molucas en las Islas de las Especies», trad. C. A. Caranci, *Revista Española del Pacífico*, II, 2 (1992), pp. 61-83, p. 62), quando, de facto, Galvão se refere ao momento em que escrevia, por volta de 1544. L. F. Thomaz, por sua vez, chamou recentemente a atenção para o facto de que a cronologia dos reis de Ternate correntemente aceite pela historiografia indonésia desautoriza tanto Galvão (Jacobs, *A Treatise (...)*, cit., p. 82) como Barros (*Déc. Terceira*, cit., Liv. V, Cap. V, p. 264), pois as datas da conversão do primeiro rei apontariam para Gapi Gabuna (1432-65), tendo Tidore Vongui reinado somente a partir de 1485 ou 86 (L. F. Thomaz, «As cartas malaias de Abu Hayat, sultão de Ternate, a el-rei de Portugal e os primórdios da presença portuguesa em Maluco», *Anais de História de Além-Mar*, n.º 4, 2003, pp. 381-446, p. 410, n. 93).

<sup>35</sup> Galvão, *A Treatise on the Molucas (...)*, cit., pp. 82-84.

recordação de que o islão teria sido introduzido pelos javaneses<sup>36</sup>. A introdução do islão em Hitu, a confirmar-se, dificilmente poderia ter sido anterior ao último quartel do século XV, época em que as cidades portuárias do *pasisir* javanês, como Tubão, Japarã e Demá (Demak), adoptaram oficialmente o islão, e, portanto, posterior à adopção do islão nas Molucas do norte, precedência esta a que a tradição recolhida por Galvão em Ternate parece aludir ao sublinhar que os mercadores javaneses e malaio, seguindo um itinerário ínvio, tinham chegado aqui antes mesmo de terem demandado Banda e Amboino: «primeiro se soube Maluquo que Bamda»<sup>37</sup>. Segundo Ch. Fraassen, estribado no *Hikayat Tanah Hitu*, crónica escrita pelo javanês Rijali, além de Hitu, porto na costa norte da ilha de Amboino, outros portos nas ilhas de Hoamoal e Seram teriam sido islamizados também em fins do século XV<sup>38</sup>. A coexistência das duas tradições contraditórias aponta, pois, para que Malaca possa não ter desempenhado o papel que frequentemente se lhe atribui na introdução do islão nas Molucas, embora os mercadores muçulmanos oriundos daquele entreposto malaio tenham, seguramente, contribuído para reforçar os laços que os uniam aos soberanos das Molucas, mediante a assinatura de um acordo bilateral entre os respectivos sultões, durante a visita que Tidore Vongui efectuou a Malaca em fins do século XV, relatada no *Sejarah Melayu*, como já tivemos ensejo de referir acima. A segunda tradição narrada por Galvão concilia a dupla influência javanesa e malaia que se fazia sentir em Ternate.

Embora o fenómeno possa ser observado um pouco por toda a Insulíndia, a islamização das Molucas foi mais rápida e bem sucedida do que noutras partes do arquipélago malaio, nomeadamente do que em Java. Irradiou a partir da corte do sultão e dos rajás para as chefaturas situadas no litoral e daqui para o espaço insular interior, onde o processo foi mais lento e incompleto. Isto tanto é verdade para as ilhas mais setentrionais como para o arquipélago de Amboino,

---

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p. 104. Galvão, que recolheu essas tradições, acrescenta neste passo que teve o cuidado de indagar em Java sobre este assunto, recebendo como resposta que se tratava de uma tradição fictícia, já que os «moluqueses» se haviam convertido ao islão antes dos próprios javaneses. Não se nos afigura que este texto deva ser interpretado no sentido que lhe atribui Jacobs, de que os ambonenses se reclamavam descendentes dos javaneses (Jacobs, *Documenta Malucensia*, I, cit., p. 173, nota 11).

<sup>37</sup> Galvão, *A Treatise on the Molucas (...)*, p. 82. Também Tomé Pires (*A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, ed. de Armando Cortesão, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1978, p. 331) alude a que o islão só chegara a Banda uns trinta anos antes, ou seja, cerca de 1485. Entendimento diverso tem, porém, John Villiers ao afirmar: «The conversion of the Bandanese to Islam seems to have occurred rather earlier than in the Moluccas» («Da verde noz tomando seu tributo: the Portuguese in the Banda Islands in the Sixteenth Century», in *East of Malacca. Three essays on the Portuguese in the Indonesian archipelago in the sixteenth and early seventeenth centuries*, Banguetocque, 1985, pp. 1-30, p. 9).

<sup>38</sup> Ch. F. van Fraassen, «Historical Introduction», in Katrien Polman, *The Central Moluccas. An Annotated Bibliography*, KITLV, Bibliographical Series 12, Dordrecht/Cinnaminson, Forbis Publications, 1983, p. 2.

onde os membros das elites locais também se contam entre os primeiros a abraçar o islão<sup>39</sup>. Segundo o testemunho de Pigafetta, subsistiam ainda gentios nos pontos altos do interior<sup>40</sup>, especialmente em Halmahera e em Seram, ilhas de maiores dimensões, o que deve ser encarado não tanto como uma rejeição do islão e mais como uma tentativa, muito comum na região e até mesmo na Ásia do Sueste continental, de preservar a identidade social e as prerrogativas ligadas à precedência da ocupação do solo por parte das comunidades do interior. Esta divisão social do espaço favoreceu claramente a conversão ao cristianismo de segmentos sociais conotados com as populações autóctones, predominantes no interior, como se disse, mas presentes também em zonas ribeirinhas onde frequentemente eram demograficamente maioritários, como acontece, precisamente, nas regiões onde o cristianismo foi mais bem sucedido, caso de Moro (Morotai e Morotia) e do arquipélago de Amboino.

A islamização e a centralização política caminharam juntas no primeiro século e meio, até à afirmação da hegemonia holandesa sobre o conjunto das ilhas Molucas – arquipélago de Amboino incluído – no segundo quartel do século XVII. Os primeiros passos foram certamente seguros no plano das relações entre os reis locais, no reforço da sacralização do seu poder e na projecção da sua imagem no exterior, mas relativamente incipientes no plano interno, como se pode concluir da afirmação de Tomé Pires, de que três quartas partes dos habitantes das ilhas Molucas permaneciam gentios no início do século XVI e que Ternate, vanguarda do islão naquele arquipélago, «Dizem que será De dous mijll homees E seram mouros atee Duzemtos»<sup>41</sup>. Contudo, à data da chegada dos portugueses, todos os principais soberanos das Molucas do norte – os reis de Ternate, Tidore, Gilolo, Bachão e Maquiém – haviam já abraçado o islão. A importância política que as elites conferiam à fé corânica está bem patente no facto de que, entre as duas dezenas de reis e sangages existentes nas Molucas setentrionais, apenas dois, o sangage de Labuha, vassalo do rajá de Bachão, e, de forma ainda mais efémera, este mesmo rei, se converteram ao cristianismo<sup>42</sup>.

Aliás, os casos pontuais de conversão ao cristianismo exprimem de facto muito mais a recusa do modelo centralizador protagonizado pelos sultões de Ternate, que se serviram do islão para ampliarem o controlo regional que já

---

<sup>39</sup> Cf. Gerrit J. Knaap, «Some Observations on a Thriving Dancing-Party: The Cultivation of and the Competition for Cloves in Sixteenth and Seventeenth Century Ambon», *Papers of the Fourth Indonesian – Dutch History Conference*, Vol. One, *Agrarian History*, Edited by Sartono Kartodirdjo, Gadjah Mada University Press, 1986, pp. 65-95, p. 79.

<sup>40</sup> Pigafetta, *Primer viaje (...)*, cit., p. 147.

<sup>41</sup> Pires, *Suma Oriental*, cit., pp. 339 e 340.

<sup>42</sup> Sobre as vicissitudes do alinhamento político e dos compromissos religiosos destes dois reis de Bachão, veja-se a síntese em H. Jacobs, *Documenta Malucensia*, II, cit., p. 19, e as cartas dos jesuítas sobre o assunto aí indicadas.

detinham sobre boa parte do arquipélago, do que uma verdadeira resistência a este credo em si mesmo, como se comprova pelas constantes mudança de campo religioso, ao sabor das conveniências políticas e da sorte das armas.

### **As fontes missionárias e o islão**

Além dos aspectos estritamente missionários, as fontes ibéricas contêm inúmeras referências às práticas religiosas nas Molucas, em especial à adesão ao islão por parte dos reis e respectivas cortes. Os portugueses e os espanhóis nunca chegaram a estabelecer-se no interior das ilhas, onde se podiam encontrar em maior número populações que permaneceram animistas. Confinados a alguns portos e povoados na orla costeira, os europeus foram testemunhas, nem sempre atentas, do processo de islamização das Molucas, para cuja aceleração os portugueses contribuíram indirectamente na medida em que os asiáticos vieram a encontrar no islão formas de potenciar a resistência à influência portuguesa e missionária.

Em Maluco não foi necessário esperar pela chegada dos missionários jesuítas para dar início aos esforços de conversão dos nativos, como vimos. Porém, só com a chegada de Francisco Xavier às ilhas Molucas teve início a missão propriamente dita. Trabalhando ao serviço do Padroado português do Oriente, foi ele o fundador, em 1546, da missão jesuíta nas Molucas, a qual perduraria até 1684. Na origem da jornada de Xavier às Molucas estiveram rumores sobre a conversão de um apreciável número de indígenas. Francisco Xavier fundou as primeiras casas da missão jesuíta nas ilhas de Amboino, Ternate e Moro. Foi nesta última região que a sua acção mais se fez sentir. Xavier depressa deve ter compreendido que o motivo da conversão das populações, cerca de 22 aldeias, se devia ao desejo de obter protecção militar dos portugueses contra as prepotências dos reis de Ternate e Tidore. Nas suas cartas não foi muito lisonjeiro para com os habitantes das Molucas, o que mais tarde levaria alguns jesuítas a procurarem justificar os «erros» de Xavier sobre a rudeza das populações de Moro com a falta de informações exactas sobre os nativos que se fazia sentir nos primórdios da missão. Xavier não se demorou nas Molucas e em 1548 encontrava-se de novo em Malaca preparando-se para embarcar para o Japão.

Para os jesuítas, os ilhéus não seriam nem muçulmanos nem pagãos, mas antes semelhantes a ateus, pelo menos nos seus corações<sup>43</sup>, e também dados à idolatria<sup>44</sup>, vivendo como bestas, à excepção de alguns líderes religiosos, a quem

---

<sup>43</sup> Enformação da christandade de Maluco, dada ao Pe Provincial, do P. Antonio Marta no anno 1588, id., *ibid.*, p. 246.

<sup>44</sup> Carta do padre Pero Nunes, superior, ao geral dos jesuítas, Tidore, 27 de Abril de 1585, id., *ibid.*, p. 161.

chamam «cacizes»<sup>45</sup>. Tal como os «cacizes», também os jesuítas procuravam ser reconhecidos pelos habitantes, inclusive pelos muçulmanos, «come homini contrá li quali il demonio non tiene forza»<sup>46</sup>.

Em 1578, o visitador Alessandro Valignano apontava a necessidade de os missionários aprenderem os idiomas nativos falados nos lugares onde exerciam o seu ministério. Na sua lista, arrola o Japão, as Molucas, a Costa da Pescaria e Salcete, locais onde deveriam ser construídos seminários para ensinar os idiomas locais<sup>47</sup>. Os métodos jesuíticos de propaganda e proselitismo passam a incluir, desde 1580, escritos de propaganda cristã em árabe impressos em Roma e destinados aos muçulmanos da Ásia. Não sabemos se tal literatura terá sido distribuída nas Molucas, onde, evidentemente, só seria acessível aos já mencionados «cacizes»<sup>48</sup>.

Já anteriormente tinham ocorrido diversas tentativas de traduzir em idioma malaio a «doutrina» cristã, ou melhor, os seus ensinamentos básicos, tendo mesmo uma versão malaia chegado a circular entre as comunidades cristãs de Amboino<sup>49</sup>. Desconhece-se de que texto se trata, embora o seu autor ou, pelo menos, tradutor, deva ter sido, provavelmente, o padre Pero Mascarenhas, que viveu em Amboino mais de 20 anos e que costumava pregar quer na língua de Ternate, na qual era fluente, quer em malaio<sup>50</sup>. Além daquele texto, chegou-nos uma outra

---

<sup>45</sup> Carta do padre Jerónimo Rodrigues, Tidore, 25 de Fevereiro de 1579, id. *ibid.*, p. 32. «Caciz», do árabe *qasís*, designaria o «sacerdote cristão» e por analogia veio a designar entre os cristãos qualquer muçulmano investido de funções religiosas na comunidade islâmica (Dalgado, Monsenhor Sebastião Rodolfo, *Glossario Luso-Asiático*, I, Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa, 1919 [reimp. Asian Educational Service, Nova Delhi/Madrasta, 1988], p. 165; Henry Yule e A. Coke Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, Londres, 1886, 3.ª reimp. da 1.ª ed., Londres e Madrasta, Rupa, 1994, pp. 169-170), designando de forma imprópria um clérigo muçulmano, já que o islão desconhece o sacerdócio. Os espanhóis e os portugueses empregavam, pois, o termo nesta acepção imprópria (Maria Augusta Lima Cruz, *Década Quarta de Diogo do Couto*, II, cit., «Glossário», p. 163), para designar um pregador ou um simples professor muçulmano (Jacobs, *A Treatise on the Moluccas* (...), cit., «Glossary», p. 369; id., *Documenta Malucensia*, III, cit., p. 584, n. 16), um *ulama* ou doutor da lei islâmica (L. F. Thomaz, «Malaca e as suas Comunidades Mercantis na Viragem do século XVI», in *De Ceuta a Timor*, ob. cit., pp. 513-534, p. 521), e, por extensão, qualquer líder ou autoridade espiritual islâmica. No contexto da Insulíndia, corresponde por vezes ao *wali* (ar. *ullab*) ou «homem santo» originário de Meca (Jacobs, *Documenta Malucensia*, I, cit., p. 11, n. 35). Devido ao uso generalizado entre os cristãos da terra, o termo acabou por passar ao malaio falado em Amboino como *kasisi*, ainda usado hoje em dia.

<sup>46</sup> Carta do padre António Marta, visitador, Amboino, 30 de Maio de 1587, *Documenta Malucensia*, II, cit., p. 200.

<sup>47</sup> Sumário (primeiro) de Alexandre Valignano, 9 de Maio de 1578, id., *ibid.*, p. 14.

<sup>48</sup> Carta do padre Bernardino Ferrari, Amboino, 19 de Maio de 1583, id., *ibid.*, p. 127.

<sup>49</sup> Novas de Japão, China, Maluço, Malaqua e do Dacheim, 1580, id., *ibid.*, p. 66.

<sup>50</sup> Id., *ibid.*, I, «General Introduction», p. 38\* e Carta do padre Bernardino Ferrari, Tidore, 21 de Março de 1582, id., *ibid.*, II, pp. 115-118.

menção a uma *Breve declaração da Doutrina Christã escrita na língua Malaya*, texto igualmente perdido, datado de 1579, sendo seu autor o padre Jerónimo Rodrigues, que assistiu em Tidore por esses anos<sup>51</sup>. Fica-se persuadido de que poucos eram os missionários habilitados a exprimir-se fluentemente nos diversos idiomas locais, cujo aprendizado obrigava a estanciar alguns anos nas ilhas. Diversos jesuítas que por elas passaram não chegaram a adquirir suficiente domínio da língua malaia para poderem pregar nesse idioma e, assim, atingirem plenamente os objectivos do seu apostolado<sup>52</sup>. Nas ilhas de Moro, o padre local costumava pregar e confessar em idioma malaio, mas apenas um pequeno número de habitantes o podia compreender<sup>53</sup>. Em 1564, o superior da missão de Amboino, padre Francisco Rodrigues, que residia em Ative, pregava e confessava em malaio<sup>54</sup>. A barreira da língua colocava-se menos na pregação, em que se podia recorrer a um intérprete, do que na confissão, devido ao secretismo exigido por esta prática. Por isso, os padres que dominavam a língua malaia empreendiam periodicamente digressões para visitarem as comunidades cristãs que estavam a cargo de padres ou irmãos que não falavam esta língua.

Embora a missionação nas Molucas tenha sido, desde os primeiros tempos, cometida aos jesuítas, outras ordens religiosas acabariam por fazer a sua aparição nas ilhas, especialmente no período em que a administração militar transitou dos portugueses para a esfera dos espanhóis sedeados em Manila, a cujo cargo permaneceriam até 1663. Tais ordens religiosas, como os agostinhos e os franciscanos, estavam encarregadas de tarefas bem específicas, no domínio da assistência e da saúde. Aliás, dois agostinhos, referidos como apóstatas e renegados, efectuaram uma curta incursão neste território, em 1557, quando um António Hercules e um «seu irmão» teriam sido mortos a tiro pelos portugueses depois de, segundo a narrativa do jesuíta Pero de Mascarenhas, terem favorecido os mouros contra os cristãos de Amboino<sup>55</sup>.

Uma vista de olhos, mesmo superficial, pelas cartas dos jesuítas levar-nos-ia a extrair facilmente a conclusão de que a missionação foi muito mais bem sucedida no arquipélago de Amboino do que no grupo de ilhas nortenhas, tais como

---

<sup>51</sup> Francisco de Sousa S. J, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, II, ed. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1978, liv. 3, § 2, 15, p. 1106; Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana, historica, critica e cronológica*, II, nova ed. por M. Lopes de Almeida, Coimbra, 1965, p. 523.

<sup>52</sup> Carta do padre Pero Nunes ao padre Manuel Rodrigues, Tidore, 5 de Março de 1588, Jacobs, *Documenta Malucensia*, II, cit., p. 237.

<sup>53</sup> Enformação da christandade de Maluco (...) do P. Antonio Marta no anno 1588, id., ibid., p. 255.

<sup>54</sup> Carta do irmão Manuel Gomes aos jesuítas da Índia, Ative (Amboino), 15 de Abril de 1564, id., ibid., I, p. 445.

<sup>55</sup> O padre Jacobs sugere que estes religiosos terão alcançado Amboino pela rota das especiarias, depois de terem servido como capelães a bordo de algum navio da carreira da Índia, já que os agostinhos só em 1572 se estabeleceram oficialmente em Goa (id., ibid., I, p. 347, n. 6).

Gilolo ou Ternate. Costuma explicar-se este facto pela conjunção de uma forte presença portuguesa em Amboino contraposta ao maior afastamento destas ilhas relativamente aos poderosos sultanatos do norte. O antropólogo e historiador americano Frank Cooley acrescenta, porém, outros motivos para os quais o historiador dificilmente poderia estar alertado. Assim, segundo este estudioso, o movimento de populações oriundas do interior de Seram em direcção às pequenas ilhas de Amboino, imediatamente anterior ao advento do islão e do cristianismo, teria favorecido a aceitação dos novos credos por parte de comunidades recém instaladas, nas quais as instituições ligadas à religião indígena não haviam tido ainda tempo para se implantar ao nível da nova organização política aldeã<sup>56</sup>.

Conscientes de que era preciso travar militarmente a islamização para que a evangelização pudesse prosseguir, os próprios jesuítas se envolveram activamente nas questões políticas e militares das Molucas<sup>57</sup>. Os conversos, recrutados no seio de comunidades que se opunham ao expansionismo de Ternate, aderiam à fé cristã para melhor se protegerem da agressiva política conduzida pelo sultão de Ternate e outros reis, não porque se sentissem movidos por quaisquer razões relacionadas com as crenças religiosas *stricto sensu*, segundo claramente afirma Argensola<sup>58</sup>. Embora não façamos aqui o estudo das cristandades das Molucas, nem averiguemos o tipo de religiosidade que as animava ou o ensino que lhes era ministrado, parece importante realçar alguns tópicos para uma melhor compreensão da oposição entre islamização e evangelização, bem como para melhor avaliar os triunfos e derrotas de cada uma.

Algumas práticas reveladoras de diversos sincretismos merecem ser referidas a este propósito. Estão neste caso as práticas fúnebres. Os cristãos de Bachão, por exemplo, «Quando morrem, levão muitas peças a igreja, a saber: escravos, ouro e outras peças de costume da terra, que certo he muito de louvar»<sup>59</sup>. Estas oferendas baseavam-se em crenças animistas, já que os missionários não cobravam qualquer pagamento pelos serviços prestados à comunidade, o que constituía motivo de admiração, uma vez que os *ulama* se faziam pagar não apenas por esses serviços como também pelo próprio ensino religioso, cuja propina crescia com o carácter mais avançado dos preceitos ensinados. A natureza económica da

---

<sup>56</sup> Cf. Frank L. Cooley, «Village Government in the Central Moluccas», cit., p. 149, n. 21. Cooley mostrou ao longo da sua extensa obra ser possuidor de uma sensibilidade muito particular para este tipo de temas, dado que iniciou a sua actividade como missionário antes de se tornar antropólogo (cf. Ch. Fraassen, «The North Moluccas: A Historical Introduction to the Literature», Katrien Polman, *The North Moluccas. An Annotated Bibliography*. With an Introduction by Ch. F. van Fraassen, KITLV, Bibliographical Series 11, Haia, Martinus Nijhoff, 1981, p. 51).

<sup>57</sup> Carta do visitador Alexandre Valignano para o geral dos Jesuítas, Goa, 16 de Setembro de 1577, Jacobs, *Documenta Malucensia*, II, pp. 1-3.

<sup>58</sup> *Conquista de las Islas Malucas*, cit., p. 72.

<sup>59</sup> Carta do padre Nicolau Nunes ao superior e religiosos do Colégio de Goa, Ternate, 10 de Fevereiro de 1569, Sá, *Documentação (...)*, VI, ob. cit., doc. 3, p. 299.

função religiosa, actividade prestigiada e bem remunerada, está ligada ao facto de ser desempenhada inicialmente apenas por estrangeiros oriundos de Java, da Insulíndia ocidental, da Índia e do Médio Oriente, ou mesmo dos lugares santos do islão, Meca ou Medina. Os nativos, que cada vez mais passaram a exercer essa função religiosa, por vezes depois de terem feito a sua formação junto de mestres prestigiados estabelecidos em portos do *pasisir* javanês, eram membros das principais famílias e, as mais das vezes, da própria família real, como acontecia em Ternate, onde quase só irmãos e tios do sultão são referenciados como «cacizes».

Os jesuítas, por sua vez, exigiam aos conversos alguns sinais exteriores de reconhecimento da aceitação da fé cristã, como a ingestão de carne de porco, que se fazia imediatamente após o baptismo, mas nem mesmo essa exigência era um traço distintivo suficientemente marcante, pois ainda hoje o consumo de porco, habitual entre as populações animistas, continua a ser incluído na dieta alimentar de inúmeros muçulmanos indonésios.

## Conclusão

O problema que se colocou na Índia aos missionários, os quais não dispunham de traduções autênticas das fontes manuscritas que veiculavam o sistema religioso, a chamada «máquina bramânica», algo diferente da religiosidade popular, não se colocou nas Molucas, onde a tradição era exclusivamente oral. A escrita foi conhecida nas Molucas desde a chegada dos chineses, numa época muito recuada. Contudo, enquanto prática social reservada à realeza e às elites, não se terá implantado antes de as armadas javanesas terem passado a frequentar o arquipélago, tendo conservado até um passado recente um carácter sagrado, para o que contribuiu o facto de o seu uso não estar associado a nenhuma das línguas locais. As missivas régias, obrigatoriamente escritas em papel amarelo, cor reservada à realeza por influência da China onde tal também acontecia<sup>60</sup>, bem como as cartas em geral, eram colocadas pelos receptores sobre a cabeça antes de serem lidas, pois era suposto serem veículo e suporte de algum tipo de influência espiritual ou sobrenatural pertencente ao seu autor. Assim, num contexto social em que a escrita permanece sacralizada, ela é, nessa medida, colocada em plano comparável ao das narrativas orais que suportam a tradição cultural e ao das demais práticas simbólicas e mágico-religiosas.

*A fortiori*, tanto os missionários como os «cacizes» (mal. ambonense *kasisi*) apareciam aos olhos dos naturais como homens profundamente impregnados de uma carga mágico-religiosa. Eles apresentavam-se como os únicos intérpretes das escrituras sagradas e, no que diz respeito aos missionários, como os únicos dispensadores dos sacramentos, além de serem eles, suprema magia, os únicos

---

<sup>60</sup> L. F. Thomaz em «As cartas malaia de Abu Hayat, sultão de Ternate (...)», cit., p. 382.

ministros do sacrifício eucarístico. Num quadro de intensa conflitualidade e mesmo de belicosidade políticas entre diferentes formações étnicas e estatais, sejam elas cristãs, muçulmanas ou animistas, temporária ou permanentemente aliadas ou combatentes dos europeus, a questão religiosa que sempre subjaz aos olhos dos nativos é a de saber qual destas forças políticas é detentora de um poder mais eficaz.

Embora o quadro das representações sagradas englobe todas esferas da vida social e, portanto, os domínios politicamente mais relevantes, a manipulação das forças sobrenaturais através de procedimentos considerados mágicos em si mesmos, ou a transgressão de tabus socialmente aceites relacionados com a esfera do sobrenatural (como a destruição de ídolos, sepulturas e pedras sagradas) desempenham na mentalidade indígena um papel essencial, a que os próprios missionários não se abstiveram de recorrer para afirmar um poder espiritual superior a tudo quanto, na cultura local, eles consideravam não passar de superstição e obra do demónio.

Um exemplo muito concreto pode ser encontrado no facto de que, em 1606, aquando da reconquista espanhola da antiga fortaleza de Ternate, que os portugueses haviam abandonado em 1575, os conquistadores espanhóis, sob o comando do governador das Filipinas, D. Juan de Silva, ficaram surpreendidos ao depararem com a antiga igreja portuguesa intacta. Esta havia sido preservada pelos sultões, que nela mantiveram a maior parte das alfaias religiosas, muito embora toda a população cristã tivesse evacuado a praça aquando da mudança de mãos e de os poucos cristãos que nela permaneceram, alguns deles membros da família real de Ternate, ao verem-se desamparados pelas estruturas político-administrativas portuguesas e privados da assistência espiritual dos padres da Companhia de Jesus, terem prontamente renegado a fé cristã. Esta realidade traduz, pois, o respeito pelo espaço e pelos artefactos do culto cristão por parte dos naturais, que, embora muçulmanos, continuavam praticantes de um animismo ainda muito vivo, manifesto na preservação das relíquias de um cristianismo que, enquanto religião, estava banido de Ternate. Por outro lado, este episódio veio ainda desmentir as notícias, postas a circular pelos missionários logo após o abandono de Ternate pelos portugueses, de que a igreja local teria sido profanada, as suas alfaias destruídas e mesmo de que algumas lâmpadas de maior dimensão teriam sido enviadas para Meca como presente do sultão. Esta falsa notícia teve certamente o propósito de pressionar a coroa portuguesa e as autoridades do Estado da Índia a organizar rapidamente uma expedição para recuperar a fortaleza perdida.

Aliás, como é sabido, na correspondência dos jesuítas está implícita a resposta a uma grelha de questões de certo modo preexistente e alheia às especificidades locais, em larga medida repositório de questões a que todas as missões devem responder. É evidente que a retórica missionária, e a jesuítica em particular, apresenta as realidades locais envoltas numa forma que apareça inequivocamente condenável aos olhos do leitor. A questão está em saber até que ponto podemos

confiar nas informações veiculadas por esses autores, em particular naqueles que escrevem logo no início da missão e cujas informações foram em parte colhidas junto dos residentes portugueses, embora se encontrem largos trechos que se limitam a veicular informes fornecidos pelos próprios nativos.

Um caso excepcional é o do célebre padre Luís Fróis, autor da notável *Historia de Japam*. Fróis, que nunca visitou as ilhas Molucas, tendo estanciado em Malaca vários anos, donde escreveu um bom número de missivas, descreve as práticas animistas dos habitantes das Molucas abstendo-se de exprimir juízos de valor, antes interpreta este novo material à luz dos lugares semelhantes da mitologia grega e romana, antecipando, desse modo, o futuro estudo comparativo das religiões, que só se tornaria objecto científico nos séculos XVIII e XIX. Fróis revela uma maior compreensão do sistema religioso pré-islâmico dos habitantes das Molucas do que qualquer outro autor seu contemporâneo, mesmo entre os que residiram naquelas ilhas. Esta constatação coloca-nos perante a conhecida evidência de que nem sempre os observadores pessoal e directamente envolvidos com o seu objecto cumprem as condições para melhor avaliar e descrever o que se passa sob o seu olhar. Esta é a razão por que a fundação da moderna Antropologia, significando um estudo comparativo de sistemas culturais diferentes, é atribuída a Michel de Montaigne, um erudito de gabinete, que nunca se aventurou além dos limites da Europa, embora tenha escrito amplamente sobre culturas exóticas. Entre os portugueses, um paralelo pode ser encontrado em João de Barros, mesmo se ele nunca desenvolveu qualquer teoria sobre o assunto. Não obstante, Barros, como outros que cultivaram um saber meramente erudito, não são simples compiladores, mas autores que também recolheram informações orais junto dos viajantes que voltavam da Índia, esforçando-se por apresentar o resultado daquilo que julgaram ser uma aproximação à verdade sobre os homens e os povos, os eventos e os lugares, ou seja, o mundo e a humanidade, a história e a geografia, recusando-se a ser meros compiladores de informação.

Podemos legitimamente interrogarmo-nos se este saber produzido sobre o Sueste Asiático nos séculos XVI e XVII é já uma forma de orientalismo *avant la lettre*, ou seja, se na própria construção deste conceito na Europa do século XVIII não estão incluídos elementos que já estavam presentes anteriormente, embora negados pelos primeiros orientalistas setecentistas por tais elementos estarem sujeitos a fins predominantemente religiosos. Se do orientalista setecentista se requeria o conhecimento das línguas orientais, não é menos factuel que o preconceito para com os missionários, nomeadamente os jesuítas, deriva de serem autores católicos e papistas. Enquanto tal foram naturalmente considerados espúrios pelos primeiros orientalistas. Contudo, se muitos desses autores católicos de facto não conheciam as línguas orientais, alguns dominavam-nas. Enfim, por todos esses motivos, também a circulação do saber jesuíta sobre a Ásia percorre circuitos limitados aos meios religiosos do mundo católico que não foram plena e abertamente compartilhados fora desse mundo.