

**1ª Sessão do Seminário História Religiosa Moderna -
16/3/2010 - apresentação**

Franciscanos no império: epistemologia, rotinas historiográficas e paisagens invisíveis - Ângela Xavier (ICS - Lisboa)

Num livro extraordinário, *O Mundo em movimento. Os portugueses na Ásia, África e América* (a edição original inglesa é 1992), John Russell-Wood constatava que ainda existem salpicadas por todo o Mundo, igrejas e capelas testemunhadoras da gigantesca campanha de conversão levada a cabo pelos portugueses entre os séculos XV e XX, a qual levou o cristianismo a grande parte de África, (desde as ilhas atlânticas de Cabo Verde e S. Tomé, na costa ocidental, até Mombaça na banda oriental), mas também à Índia, Sri-Lanka, Malaca, Vietname, Indonésia, China, Japão, Nepal, Tibete, Butão, Timor, e, obviamente à América - ao Brasil. Sublinhava ainda, que foram jesuítas portugueses os primeiros europeus a penetrar em remotas regiões de África, Ásia e América do Sul. E, naturalmente, fizeram-no para levar o cristianismo. No fundo, esta constatação de Russell-Wood, autor que teremos o gosto de ter entre nós no encerramento deste Seminário, confirma, quase cinco séculos depois, as premonições com que João de Barros, profundamente inspirado em tópicos bebidos em leituras do mundo clássico romano, augurava o futuro na *Gramática da língua portuguesa* (1540): "As armas e os padrões portugueses postos em África, e em Ásia, e em tantas mil ilhas fora da repartição das três partes da Terra, materiais são, e pode-as o tempo gastar: porém não gastará doutrina, costumes, linguagem que os portugueses nestas terras leixaram". E pouco adiante continuava: "nam há glória que se possa comparar a quando os mininos Etíopes, Persianos, Indos (...) em suas próprias terras, na força dos seus templos e pagodes, onde nunca se ouviu o nome romano por esta nova arte [isto é pela Gramática de Barros] aprenderem a nossa linguagem, com que possam ser doutrinados em os preceitos da nossa fé, que nela vão escritos". Barros, fazia história do futuro.

O Seminário de História Religiosa Moderna, neste ciclo, de 2010, tem como objecto central o cristianismo no império. Não para exaltar

as conquistas da fé ou heroicizar os grandes feitos do “peito lusitano”, para parafrasear Camões, obviamente. Mas porque esse é um assunto historiograficamente da maior relevância e sobre o qual importa reflectir à luz de perspectivas actuais.

Não sendo um especialista deste campo de estudos, vou ousar sugerir áreas de estudo e problemas que me parecem contemplar alguns dos veios mais importantes para focar este assunto, o que será também um modo de justificar a opção da Comissão Científica por este tema e, em simultâneo, um caminho para apresentar o programa do Seminário neste ano.

O processo de transmissão do cristianismo no império não foi unidireccional. Talvez seja útil olhá-lo a partir da importação de um título com o qual Luís de Moura Sobral intentou definir os contornos da arte no universo da expansão portuguesa “The expansion of the arts: Transfers, Contaminations, Innovations”.

Destes três termos - transferências, contaminações e inovações - cuja significação é bem evidente, concentremo-nos naquele que, durante décadas, foi quase esquecido pela historiografia do fenómeno de cristianização do império, a qual, na maior parte das vezes, foi eurocêntrica, eclesiástica e quase exclusivamente dominada por perspectivas apologéticas da acção missionária. Refiro-me à noção de contaminação, talvez melhor, como aliás proposto no título de Moura Sobral, “contaminações”.

Contaminações que tiveram um sentido ambivalente, com os cristãos a deixarem marcas da sua religião mas também a receberem e até incorporarem traços ou elementos de tantas outras expressões religiosas com que contactaram nos mais distintos e longínquos pontos do Mundo. Como escreveu Ângela Xavier na Introdução do seu excelente *A Invenção de Goa* (2009), “colonizados e colonizadores constituíram-se mutuamente”. Veja-se o interessante caso do jesuíta João de Brito, canonizado em 1947, que, na esteira do modelo do italiano Roberto Nobili (1577-1666), se vestia de hindu, se dizia brâmane e ungiu o corpo com óleos. Ou Manuel Vilela, o fundador da primeira cristandade em Kyoto, onde viveu sózinho, no meio de japoneses, entre 1560 e 1565, e que procurou assemelhar-se a um bonzo, rapando integralmente o cabelo, vestindo-se de seda e

frequentando templos budistas. Tudo isto pode ler-se como uma estratégia de conversão, no quadro da política acomodacionista praticada por alguns jesuítas, na esteira de Valignano, que propugnavam a necessidade de o missionário se adaptar aos hábitos e costumes locais. Talvez assim fosse. Mas não pode igualmente deixar de se pensar como um canal de contaminação. Bem expressa, aliás, na imagem que escolhemos para o cartaz do Seminário este ano. Como não ler à luz da noção de contaminação aquele Calvário de uma porcelana chinesa, onde o Cristo é um Buda e Maria e Madalena duas mulheres orientais, desde as feições do rosto, passando pelo penteado e chegando aos trajes vestidos? Tudo contaminações ou, preferindo-se, traços de sincretismo, direi até de entropia. No fundo, o conceito físico de entropia aplica-se bem a um Mundo em que os planetas se iam desencravando, como dizia Pierre Chaunu. E ao desencravarem-se tudo foi tendendo cada vez mais para a aproximação e integração cultural, pelo que, desse modo, a longo prazo, a muito longo prazo, num processo dialético de avanços e recuos, a indiferenciação foi-se tornado o estado dominante, isto é, aquilo que no universo das leis da física se designa por entropia. Será assim?

No limite, estas contaminações foram tão fortes que o conversor se transformou em convertido. Podiam, de facto, dar-se exemplos vários de cristãos que abandonaram a sua fé, apostasiaram, para usar expressão recorrente no período moderno, e aderiram ao islamismo ou outras religiões. As angústias e as inquietações também foram parte do património que conviveu com alguns dos agentes da cristianização. E quando não se chegou a estes extremos, houve homens que duvidaram da sua crença, fascinados com a diferença do outro, com a beleza do Mundo que antes desconheciam, ou que, hesitaram perante ritos de outros cristãos que não eram exactamente os postulados na Igreja de Roma, de que a célebre e longa polémica dos ritos chineses, em parte resultante das estratégias de missionação jesuítica, é um dos expoentes, e que acabou por determinar o banimento oficial do cristianismo da China em 1724, e a condenação pelo papa Bento XIV, em 1742, dos métodos jesuíticos. Tal como foi fonte de polémica no século XVI, a religião dos Etíopes, compreendida e defendida por Damião de Góis no seu censurado em Portugal *Fidei, religio, moresque*

Aethiopium (Lovaina, 1540), mas considerada herética pelo teólogo de corte Pedro Margalho, aspecto de que, provavelmente, também nos falará já na próxima sessão o Giuseppe Marocchi.

Já, no pólo contrário aos que "contaminados" duvidaram ou mudaram de fé, houve os que quiseram morrer por ela, os mártires, com episódios exemplares na China, no Japão e na Etiópia. A experiência do martírio é também um bom exemplo para aferir como a experiência da cristianização provocou retornos, que acabaram por ser incorporados como uma dimensão importante da percepção que os ocidentais faziam da sua própria religião e que até se tornaram elemento de novas devoções, isto é, para voltar ao título de Moura Sobral, produziram inovações. Tudo isto são aspectos que não podem ser esquecidos ao reflectir sobre o cristianismo no império.

Por outro lado, porque o processo de cristianização não foi unidireccional, outra abordagem da maior pertinência é tentar focar o problema não a partir dos protagonistas da sua difusão pelos territórios do império, isto é os agentes da cristianização, mas antes na óptica daqueles que se tentou fossem cristianizados. E nesse plano, sem querer colocar o problema em termos de sucesso ou insucesso da empresa, que são categorias de difícil explicitação e aferição, é importante pensar o modo como por exemplo, o conhecimento prévio por parte das populações a cristianizar, de outras religiões, de outras experiências do sagrado, de forma diferentes de orar/comunicar com divindades, e até, num plano mais amplo, de contextos culturais e civilizacionais onde a ideia do Deus Bíblico era estranha, podem ter facilitado ou, pelo contrário, dificultado a percepção da mensagem cristã. Mais, é fundamental considerar que os cristianizados não tiveram um papel passivo no processo, mas que não foi apenas de resistência à colonização cultural, como certas correntes tenderam a considerar. Os convertidos, diga-se assim, constituíram um elemento fundamental nessa dinâmica relação. Por isso, o seu cristianismo, resultou do que lhes ensinaram, do que eles consentiram que se lhes ensinasse e da síntese que cada um reelaborou de tudo isso no seu intelecto e no seu coração. Pois a religião comporta, evidentemente, uma dimensão afectiva, que o historiador tem escassos meios para captar, mas que pode sondar. Essa não é uma "paisagem invisível"

para o historiador, para glosar e assim já ir anunciado parte do belo e desafiador título da conferência que a Ângela Xavier aqui hoje nos trará. E o catálogo das diferentes experiências individuais que se podem vislumbrar no quadro de uma comunidade em processo de cristianização - mais uma vez, retomo vocabulário e gramáticas interpretativas que colhi em trabalhos da Ângela Xavier, já para introduzir a nossa convidada de hoje, já pela pertinência das suas reflexões - esse catálogo, dizia, era muito amplo, e ia desde a resistência e absoluta repulsa, até à adesão espontânea e pragamática, passando entre estes dois pólos pela demorada, consciente, rigorosa e lúcida aceitação da nova religião.

Ora, os agentes envolvidos na cristianização recorrentemente não entenderam os padrões culturais e religiosos locais. Assim foi no Brasil e em África perante aqueles gentios que muitos inicialmente pensaram ser totalmente desprovidos de crenças religiosas, ou perante outras religiões mais estruturadas como sucedeu na Índia. O autor da célebre *Suma Oriental*, Tomé Pires, por exemplo, que chegou à Índia por 1511, afirmava que todo o "Malabar crê a Trindade como nós, Padre, Filho e Espírito Santo, três pessoas e um só Deus verdadeiro", supondo ser esse o significado da trilogia hindu: Brama, Vixnu e Xiva. Outros, talvez as excepções, tentaram compreender o outro e nalguns casos valorizando as suas culturas, como o jesuíta Luís Froes, que comparava a civilização nipónica à europeia, ou Faria e Sousa, que na sua *Ásia portuguesa*, atribuiu grande valor à arte hindu. O contacto com a diferença pode ter estimulado outras reacções. Assim, se inicialmente não teria havido condenações nem pruridos perante o monofisismo dos etíopes, ou o nestorianismo dos cristãos malabares, à medida que o tempo foi passando, sobretudo depois dos anos 40 de 500, essas expressões diferentes do cristianismo foram-se tornando intoleradas e condenadas. Por certo que o Federico Palomo, que nos ajudará a compreender melhor as missões e os missionários portugueses, aflorará algumas destas questões.

Este processo de cristianização teve cronologias distintas: eis outro aspecto que é inultrapassável ponderar.

O método utilizado pelos portugueses nos primórdios da Expansão, era praticamente o mesmo que vinha do tempo das

cruzadas: arrasar mesquitas e edificar sobre os seus escombros igrejas. E ele ainda foi proposto e se praticou nos alvares da cristianização em Goa. Como explicou Ângela Xavier, o dominicano Duarte Nunes, um dos principais agentes da Igreja naquelas paragens entre 1520 e 1528, escrevia ao novo rei D. João III, sugerindo a necessidade de destruir os templos e os ídolos gentílicos, para se fazerem neles "igrejas com santos".

Por outro lado, inicialmente não se enviavam "especialistas" na missão. Aprisionavam-se populações locais, alguns muçulmanos, e traziam-se para o reino onde se baptizavam. D. João II enviou os primeiros contingentes de missionários para a África, mas sobretudo para evangelizar chefes militares locais, que se entendia ser via fundamental para depois cristianizar as populações que lhes estavam subordinadas, tal como aconteceu na zona do Congo, o que foi um êxito, sobretudo a partir de 1491, depois da conversão de Afonso I, sucessor do primeiro chefe local que tinha sido convertido. Foi uma estratégia repleta de taticismo.

Mas se assim foi inicialmente, em épocas ulteriores adoptaram-se novos métodos, por vezes mais doces e evangélicos. Luis Filipe Thomaz intitulou mesmo um dos seus textos "Da cruzada à missão pacífica", o que não exclui que, mesmo em fases adiantadas não se tenham perpetrado autênticos massacres contra as populações mais resistentes.

Estas diferentes estratégias, implicaram inclusivamente a aprendizagem das línguas nativas, ou a tentativa de fascinar o outro através da imagem e de linguagem musicais, tão praticadas, por exemplo, por missionários jesuítas no Brasil. No fundo, e esse é um bom problema, é necessário compreender que os processos de disseminação do cristianismo não foram idênticos desde 1415, com a conquista de Ceuta, até aos finais do século XVIII, quando se continuavam ofensivas pelo sertão brasileiro, agora já sem o apoio jesuítico. E a acção missionária organizada só apareceu quando se verificou, aí pelos anos 30/40 de Quinhentos, que não era possível manter o império apenas por via da pressão militar. Teria sido a partir de então que a missão massiva se tornou um elemento central da política imperial portuguesa.

João Paulo Costa, em longo capítulo inserto na *História Religiosa de Portugal*, propôs mesmo uma evolução em quatro ciclos para este processo de evangelização, que simplifadamente assim resumo: o tempo da cruzada, que dominou desde a conquista de Ceuta (1415) até meados do século XVI; a época de fulgor de uma evangelização organizada e na qual a coroa portuguesa teve papel fundamental, de 1550-1622; um terceiro período de intromissão no padroado português de outros poderes, de 1622 em diante; finalmente, um tempo que reputa de crise, após 1759, em grande parte determinado pela expulsão jesuítica. Cronologia que, como qualquer outra é questionável. Eu creio que depois de 1759, seria, provavelmente, mais correcto falar-se em sedimentação das conquistas do que em crise. É que, sobretudo no Brasil, havia uma rede de clero secular e regular muito mais presente no território do que anteriormente e que possuía meios mais eficazes para consolidar e vigiar a vivência do cristianismo.

A difusão do cristianismo no império implicou a territorialização da religião com a criação de agentes, instrumentos e métodos. Eis outro nervo do problema.

A evangelização não foi apenas obra de missionários do clero regular, como a maior parte da historiografia do campo considerou durante décadas. Há que considerar igualmente as redes da organização diocesana, do clero secular, de que teremos uma incursão no Seminário, a partir de um exemplo do Brasil, que será trazida pelo Evergton Sales Souza.

Até à criação das primeiras dioceses, e a primeira foi a do Funchal em 1514, quase um século após o inicio da expansão, competiu à Ordem de Cristo, a partir da sua sede em Tomar, a jurisdição espiritual sobre todos os territórios. Só a partir de então se começou a criar uma frágil rede diocesana, que, nos finais do século XVIII, era já profundamente distinta, e que chegou a ter 25 dioceses sob o domínio do padroado régio. Eis outro assunto decisivo, de que neste ciclo nos falará o André Ferrand de Almeida. Depois, para além das dioceses é preciso considerar, as suas subdivisões e ainda as sucessivas vagas de fixação e delimitação de fronteiras territoriais das várias ordens religiosas. E alguns dos seus membros cedo se intalaram em diversos pontos do descontínuo império. Por exemplo, em Cabo

Verde, é conhecida a presença de franciscanos pelo menos desde 1466. Clero regular que teria áreas preferencias de actuação: dominicanos em Timor, capuchos italianos na zona do Congo/Angola, franciscanos no Sri-Lanka e região de Bardez, Agostinhos na Pérsia, jesuitas na Índia Meridional. Tibete e Estremo Oriente, etc., pelo que importará aferir até que ponto estas geografias diferenciadas determinaram alterações, tanto na experiência dos cristianizadores, como na dimensão do cristianismo entre os receptores desta cristianização.

Os agentes da conversão foram muitos e variados, e parece ser possível a partir deles vislumbrar algumas fronteiras de adaptabilidade: eles foram os clássicos missionários, bispos, pregadores, párocos, mas também o pai dos cristãos na Índia, algumas senhoras devotas que por certo instruíam em suas casas os seus serviçais e escravos, os capitães das armadas e os próprios soldados, estes sobretudo no século XV e inícios de XVI.

E entre estes agentes é preciso ainda apurar que consequências pode ter tido o facto de nem todos serem portugueses. Sobremaneira em África, onde desde o século XVII o labor dos capuchinhos foi de vulto (como por certo nos será proporciando perceber melhor na sessão em que intervirá o Manuel Lobato e que nos falará do *Clero regular em África*), mas também no Oriente (onde despontaram nomes grandes como Valignano ou Matteo Ricci), já menos no Brasil. Intromissão externa que se densificou depois da criação da Congregação de *Propaganda Fide*, em 1622, com a presença numerosa de franceses e italianos, estes em particular, regularmente estimulada e apoiada pelo papado, a que se deve juntar, mesmo antes da integração da coroa portuguesa na monarquia hispânica, a acção de alguns religiosos espanhóis, como por exemplo o franciscano Pedro de Palácios, um dos pioneiros das missões franciscanas no Brasil, na década de 70 de Quinhentos.

Ainda quanto aos agentes não se deve deixar de parte, naturalmente, a análise do papel que tiveram os eclesiásticos nativos e os problemas colocados pela sua formação e integração nas estruturas eclesiásticas e na sociedade colonial. Não podendo ignorar que eles não foram radicalmente excluídos deste processo de cristianização.

São célebres as palavras de Vieira, que o atestam. Escritas de Cabo Verde, em carta para o Padre Andre Fernandes, no dia de Natal do ano de 1653, elas testemunham que em algumas regiões os indígenas foram exemplares sacerdotes, chegando a alcançar benefícios eclesiásticos de vulto: "Há aqui clérigos e cónegos tão negros como azeviche: mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer invejas aos que lá vemos na nossas catedrais". É claro que é preciso descontar a este panegírico o facto de Vieira, um jesuíta, inteligente, saber bem que quem preparara este clero tinham sido os seus correligionários, os quais possuíam uma casa na Ilha de Santiago desde os princípios do século XVII. O encómio dos discípulos era também, bem entendido, uma "laudatio" dos mestres, isto é, da Companhia de Jesus.

Foram variados os agentes, como inúmeros os instrumentos usados para converter: desde as Casas de Catecúmenos na India, as escolas e colégios, os seminários (um dos primeiros nas ilhas Molucas por 1536, como revelou Luis Filipe Thomaz), as célebres aldeamentos jesuíticos no Brasil, os catecismos de que nos falará numa das sessões a Silvana Pires, mas também formas mais informais e porventura mais eficazes como as obras de arte (teremos disto um olhar propiciado pela Alexandra Curvelo), as relíquias, as cruzes - que também funcionavam como amuletos protectores-, os sermões, as canções, a teatralização de cenas religiosas, as procissões, sobretudo as da semana santa, muito impressionantes ao relembrem as cenas da Paixão de Cristo e, também por isso, instrumentos muito cativantes e proporcionadores de adesão.

Que meios materiais havia para cristianizar? É certo que as situações eram muito variadas. Seguramente que, os templos e as alfaias litúrgicas eram muito mais abundantes, ricos e bem preservados nas ilhas dos Açores e da Madeira, até pela abundância de colonos brancos que já eram cristãos, do que nos pobres territórios da Africa Oriental ou, até nas zonas mais remotas do Brasil. Em 1720, o bispo do Maranhão, D. Frei José Delgarte, descrevia assim uma das igrejas que encontrou na visita pastoral: "a igreja foi feita pelo povo que é pobrissimo e as paredes são de paos e barro e o chao de terra e

o tecto ou telhado de folhas de palma; não tem sacrario, nem ambula em que se coloque o Santissimo e os enfermos morrem frequentemente sem o viatico; os paramentos são de algodão, a pia baptismal é um alguidar, o Missal está tão velho que se não consegue ler, o Ritual são uns fragmentos de papel (...); tudo era justo que se entregasse ao fogo por ser tudo indigno do aseo do divino culto, mas como não ha outro remedio servimos a Deos do modo que aqui podemos". Como é que era possivel usar este cenário para a mensagem que, sobretudo com a reforma católica, se foi impondo e que usou exuberantemente a arte e a estética barroca para simbolizar o triunfo da fé?

Quanto aos métodos, um problema crucial (e que se vê poucas vezes debatido, e tantas outras - sobretudo na historiografia brasileira mais recente - percepcionado num viés analítico que me parece gerador dos maiores equívocos), é saber se os meios, os agentes e os métodos utilizados na cristianização do império foram ou não substancialmente distintos dos aplicados no Reino para a reforma da Igreja e do cristianismo das populações no período pós-Trento. A questão é substancialmente esta: tratou-se ou não da reprodução do modelo de actuação seguido no Reino com ligeiras adaptações aos espaços concretos e às configurações conjunturais do tempo? Perguntado de outro modo. Qual a margem de adaptabilidade aos diversos territórios de evangelização que foi utilizada pela diversas instâncias da Igreja envolvidas no processo? Não havia as mesmas confrarias, as mesmas orações, o mesmo tipo de igrejas, a mesma rede paroquial, as mesmas visitas pastorais, a mesma legislação sinodal, o mesmo clero regular, etc.?

E aqui, ao falar-se de métodos, também entra, obviamente, o papel da Inquisição, que só foi desvalorizado no programa do Seminário neste ano, pelo motivo óbvio de que no ano transacto esteve no centro das nossas atenções, mas que não pode ser posto de lado ao pensar-se a questão do cristianismo no império português. Quais as estratégias repressivas e os agentes que conformaram a actuação do Tribunal da Fé, perante os problemas encontrados nos diversos espaços do império? E alguns desses problemas eram muito delicados e de difícil resolução, pois colocavam em confronto

concepções culturais e religiosas, resultantes do contacto entre civilizações e formas de organização social abissalmente distintas. Na segunda metade do século XVII, por exemplo, há troca de correspondência envolvendo o bispo de Cranganor, a Inquisição de Goa e o Conselho Geral do Santo Ofício, para saber se a linha que os bramanes utilizavam na cabeça, bem como o uso de sândalo com que ornavam a testa, eram indícios de gentilidade ou apenas sinais de nobreza das famílias que os traziam.

Métodos que tiveram que enfrentar muito distintos desafios. Quero dizer que os portugueses não tiveram apenas que evangelizar pagãos africanos ou ameríndios, gentios como era usual dizer-se. Eles tiveram também que tentar reconverter a religião daqueles que seguiam Alá, desde a costa ocidental africana até ao Oriente, ou hindus na Índia, e budistas, confucionistas e xintoístas no Extremo Oriente. Não era tarefa trivial.

E deve ainda deixar-se bem vincado que cristianização também foi feita a partir de estímulos absolutamente externos à ordem do religioso, como eram a concessão de ofícios, a protecção da coroa, privilégios tributários e até a doação de propriedades que se podiam oferecer aos neófitos no cristianismo, como sucedeu na Índia em determinadas conjunturas.

É que a cristianização também tem que ser perspectivada enquanto instrumento de dominação imperial. Sobretudo até aos finais do século XV, como recentemente bem viu Inês Zupanov, a evangelização foi mais um instrumento de unificação e dominação do império, do que um processo essencialmente focado na divulgação de uma fé e de uma doutrina. E isso, naturalmente, teve consequências nos padrões da vivência da fé pelos neófitos.

Ângela Xavier sublinhou outra importante dimensão da cristianização, no seu mais recente livro. A saber, o entendimento desse processo de cristianização como o mecanismo que permitiu que a maioria dos habitantes de Goa, no caso o seu objecto de estudo, "consentissem" viver sobre o poder da coroa portuguesa. Foi a cristianização das populações, proceso mais profundo, lento, e interior do que a simples e superficial conversão recebida por via de um baptismo que tantas vezes não significou mais do que um rito, que

permitiu o que Ângela Xavier desigou por conversão cultural das populações, ou a colonização do imaginário, nervo da verdadeira dominação, como o expressou Gruzinski. No fundo, bem entendido, a noção da importância da religião como factor de dominação de uma sociedade. E por isso o título do seminário não podia prescindir do termo império. Ela não foi uma escolha nem neutra, nem ingénua, e seguramente que ao longo das várias incursões que faremos isso ficará bem evidente. Queremos saber o que foi o cristianismo no império, mas também evidenciar que não teria havido império, duradouro como ele foi, sem cristianismo, como, nesse plano, tão bem mostrou Charles Boxer no seu clássico *The Church Militant in Iberian Expansion 1440-1770* (1978), hoje a precisar de muitas revisões em alguns pontos, mas que neste continua a resistir às novas pesquisas.

Termino com uma última nota de cariz metodológico. Só visões globais e de longa duração, não espartilhadas do ponto de vista espacial, cronológico e temático, e que partam de um bom inquérito problematizante consentirão alcançar perspectivas analítico-sintéticas integrais, que permitam pensar, reconstruir e explicar as múltiplas facetas do império português, entre as quais o papel e os contornos do cristianismo foi decisivo. E o que a historiografia normalmente tem produzido, são estudos que tendem a focalizar-se numa área geográfica e numa cronologia circunscritas. Assim, há autores interessados pelo Brasil, outros pela Índia, outros ainda pelo Extremo Oriente, aqueles outros por África, para não falar dos especialistas das ilhas atlânticas. Esta metodologia de aproximação aos estudos do império encerra enormes limitações. É certo que todos esses territórios tinham características que os distinguiam uns dos outros, tiveram cronologias de ocupação múltiplas, formas de colonização distintas, contingentes de ocupação heterogéneos, modos de exploração económica variados, mas isso não impede que o império não seja pensável e entendível numa perspectiva global e integrada. No fundo, retomo proposta de uma das mais recentes sínteses sobre a expansão portuguesa, *Portuguese Oceanic Expansion* (2007), onde Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto defenderam: "Only a global approach grounded in long-term appraisals is capable of defining analytically the models of domination the portuguese adopted in

different social and cultural contexts". Creio que isto é absolutamente verdade também para entender em toda a sua dimensão o cristianismo no império português. Esperamos que o Seminário deste ano, pensado sob esta perspectiva, nos ajude a todos a conhecer melhor este assunto da maior relevância historiográfica.

José Pedro Paiva