

CONFERÊNCIA

I Colóquio Internacional - O Império Colonial Português¹

Organização: Departamento de História e Pró-Reitoria de Cultura, Extensão e Vivência – Universidade Federal de Mato Grosso

Título: “A COMPANHIA DE JESUS E AS MISSÕES NA AMÉRICA E NA ÍNDIA: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE ANTÓNIO VIEIRA E NOBILI”.² (convite)

Uma das Ordens religiosas que mais contribuiu para a ocidentalização das povos descobertos ou conquistados foi a Companhia de Jesus. Esta, formada na nova Escolástica que se ensinava em Salamanca e em Paris, atribuía uma importância fundamental a Aristóteles³.

Nas universidades europeias aprendiam a ser cidadãos de uma comunidade cultural universal, cuja formação era enriquecida com as novas chegadas das missões, dando-lhe uma identidade e funções, em muitas vezes, diferente das restantes Ordens.⁴ Genericamente os inicianos não colocavam em causa a ortodoxia da Igreja. No entanto, assistimos, por diversas vezes, a alguma *flexibilidade* ou *embaralhamento da identidade* para lidarem com as populações autóctones em determinados contextos. Este aspecto tanto se pode dever às origens sociais e culturais dos diferentes elementos, como ao método de introspecção desenvolvido na sua formação, ou ainda à preocupação que é dedicada à reflexão e ao estudo dos espaços em que as missões se desenvolvem — isto é, o planeamento da missão — elaboração esta de um conhecimento social e histórico

¹ A participação nesta reunião científica teve o apoio da FCT.

² Pretendemos sumariar alguns aspectos da actividade missionária de Roberto de Nobili e de António Vieira. Texto elaborado, apenas, para a conferência. O tema sugerido pela coordenação do Colóquio.

³ Fermin del Pino Diaz, Los métodos misionales jesuítas y la cultura de “los otros”, p. 62.
Ler: Chris Lowney, *El liderazgo al estilo de los jesuítas. Las mejores prácticas de una compañía de 450 años que cambio el mundo*, Barcelona, Granica, 2005. Cristina Pompa, *Religião como Tradução. Misiónários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, S. Paulo, EDUSC/ANPOCS, 2003.

⁴ Marina Massimi, et al., *Navegadores, Colonos, Missionários na Terra de Santa Cruz: Um Estudo Psicológico da Correspondência Epistolar*, São Paulo, Ed. Loyola, 1997, p. 81.

do lugar. A descrição pormenorizada vinda das missões — *cartas ânuas* —, depois de devidamente comentadas, preparavam metodologias a seguir na conversão do nativo, do escravo, na recristianização (o caso do Oriente) e conservação do cristão dentro do rito romano, fosse ele europeu ou não. Os diferentes contactos jesuítas com sociedades culturalmente diferentes eram matéria de análise nos colégios da Companhia e através da leitura pública das cartas todos eles ficavam informados do que acontecia nas missões. Esta obra antropológica missionária ajudaram a explicar ao mundo moderno a variedade cultural das sociedades existentes. Apresentam-nos um estudo da missão, do sistema das missões e da vida quotidiana, identificando mudanças e permanências das mesmas.

À medida que se descobriam as distâncias culturais — entraves do *outro* —, os jesuítas elaboravam uma avaliação do seu modelo cultural, centrado sobretudo nos aspectos que pareciam estranhos e diferentes aos olhos de um.⁵ A grande maioria da documentação produzida, apresentam um duplo gesto: conhecimento das culturas locais, por vezes idealizado, e, em simultâneo, a sua destruição ou substituição. De uma forma, geral, todos eles promoviam o modelo de missão, baseada na experiência europeia: ensino, a assistência e todo os ensinamentos da *Madre Igreja Católica – Romana*, isto é, a cristianização do “outro”. Os missionários chegavam na companhia dos representantes régios e foram eles que ajudaram, em primeiro plano, à inserção dos indígenas na cultura ocidental. A adaptação constitui desde os primeiros tempos uma nota característica de suas missões. Manuel da Nóbrega na aplicação do seu método adaptacionista dizia que não se tratava de mudar a doutrina da Igreja, mas aceitar os costumes dos nativos. Na sua correspondência mostra que viu desde o início os problemas do imenso território brasileiro. Tratou de dar-lhes uma solução, segundo as leis do direito natural e a moral cristã e inspirado no seu patriotismo.

Se olharmos para o Oriente, a adaptação surge-nos fora da jurisdição portuguesa: Madurai, China e Japão. Aqui, as particularidades assumidas por alguns missionários podem centrar-se em relação ao seu sustento ou ao da missão, à ideia de missão e a uma

⁵ Tzvetan Todorov, *A Conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, São Paulo 2003, p. 290. O autor usa estes conceitos para as missões mexicanas e, relativamente à missão de Las Casas, diz-nos que o missionário introduziu o que pode ser designado de *perspectivismo* no seio da religião, isto é, “O que resta então de comum e universal não é mais o Deus da religião cristã, ao qual todos deveriam chegar, mas a própria ideia de divindade, daquilo que está acima de nós; a religiosidade, e não a religião” (p. 275). Embora Las Casas não seja jesuíta, parece-nos que muito da sua atitude se cruz com a prática missionária de alguns inicianos

maior tolerância para com os que se dizem cristãos, como, por exemplo, a permissão dos “cristãos-novos” ou seja, novos cristãos apresentarem determinados símbolos das religiões ancestrais. Portanto, a adaptação é usada para dar início ou continuidade ao processo, resultante da inadequação e questionamento dos cânones da Ordem, mas sem nunca renunciarem o seu ideal ou o seu objectivo evangelizador. Portanto, a prática não foi a consequência do governo de um modelo de colonização colonial, mas, ao invés, por se tratar de regiões e de espaços fora do império luso. Estas eram regiões onde a presença lusitana estava muito cerceada ou era quase inexistente, daí o uso de alguns *malabarismos* para serem aceites nas sociedades locais. Eram sociedades muito hierarquizadas, sobretudo a hindu (castas), milenares, heterogêneas quer cultural quer politicamente, o que exigia grande argúcia para serem aceites. Nem sempre a adopção do Cristianismo se ficava a dever a questões de natureza dogmática, mas política e gradualmente o Catolicismo causava grandes alterações no funcionamento da sociedade locais. Apesar dos condicionalismos locais ter imposto esta prática, ela não recolhia unanimidade dentre da Igreja e da própria Companhia de Jesus. Houve quem se tenha insurgido contra esta prática tão *condescendente* e a tenha denunciado ao Papa, levando ao exame da sua funcionalidade, cujo estudo se podia arrastar por anos. Houve cisão e nem sempre os missionários sucedâneos souberam lograr o caminho da acomodação. Tais factos são a prova da multiplicidade, da conflitualidade e dos detalhes em que assentava a colonização europeia. Pois, dentro da Europa também acontece intolerância que quase sempre é fomentada pelas distâncias culturais e políticas dos Estados ou da individualidade do sujeito. Neste sentido, desenvolver-se-ão recriações resultantes do encontro de culturas e de sociedades. Contudo, estas podem apenas ser assumidas como criações individuais e não de um grupo ou um povo e cujas razões, podem, apenas assentar na sobrevivência de um projecto pessoal. Estes comportamentos não serão uma constante mas mais uma alternativa, segundo as circunstâncias com as quais os indivíduos e os grupos se vêm confrontados. Tais experiências, embora com mais significado na América Latina, poderão ser consideradas como formas de Cristianismo, mas de um Cristianismo indianizado ou aspectos de uma religião pagano-cristã. Isto pode parecer contraditório, mas não o é para os novos fiéis, pois eles não foram formados nesse dualismo dos ocidentais e não distinguem a componente ocidental e não-ocidental da sua devoção, componente cristã essa que não é da Europa latina mas a do catolicismo indiano ou, por exemplo, o brasileiro.

O cruzar de culturas e de procedimentos, ao longo da História, vai encaminhar distintas representações culturais, diversas nuances de relações entre os mundos: o “descoberto” e o “descobridor”. Para nós, no Oriente o uso da adaptação ou acomodação é também o processo de mistura cultural que se deu entre europeus e não-europeus. Na opinião de Serge Gruzinski, o mesmo se reporta à América Latina. Aqui, o índio apropriou-se também de muitas imagens barrocas, cujos rituais religiosos poderiam escapar ao controlo dos missionários, e, conseqüentemente, houve uma “apropriação” de imagens cristãs⁶.

Roberto de Nobili (Índia – Maduré)

O pioneirismo deveu-se a **Roberto de Nobili**, método desenvolvido a partir da experiência de Matteo Ricci, na China. Este, era filho maior do conde Pier Francesco Nobili, general do exército e pertencia à nobreza romana⁷. Entrou na Companhia de Jesus em Nápoles, aqui cursou filosofia, estudou teologia no Colégio Romano e, em 1601, ofereceu-se para a missão da Índia, a recém criada missão do Maduré, em 1559. Chegou a Goa em Maio de 1605, deteve-se mais três meses em Cochim e outros três meses em Tuticorin e só em 1606 chegou ao Maduré.

Pouco depois da sua chegada, apercebeu-se de que a missão era totalmente inútil, sem um único convertido. A hierarquia de castas, que compunha a sociedade hindu, colocava os brahmanes, vegetarianos e com privilégios sacerdotais, que se diziam descender da cabeça do mesmo Deus Brahma – constituíam 5% da população – e exerciam muita influência sobre as gentes. Sob estes achavam-se todos os demais grupos: governantes, soldados, artesãos, comerciantes e agricultores. Juntamente com os brahmanes, todos estes formavam as quatro castas de Manu Dharma. Fora destas castas estavam os parias, que matavam a vaca, deusa da abundância e comiam a sua carne,

⁶ *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a “Blade Runner” (1492-2019)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006. p. 240

⁷ Sobre Nobili e a missão do Maduré ler: Fernão Guerreiro, *Relaçam annual que fezeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da índia Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reyno no ano de 606 & 607 & do processo de conversão da christandade daquelas partes*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, p. 112 e seguintes. Ler: Diogo Gonçalves, *História do Malabar*, Ed. Josef Wicki, Munster, Aschendorffsche Verlangsbuch Handlung, 1995; Gonçalo Fernandes, *Tratado sobre o hinduísmo*, Ed. José Wicki, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

sendo por eles considerados como intocáveis e contaminadores da sociedade. Como os portugueses tratavam livremente com eles, passavam a ter a mesma conotação do termo paria, uma raça desprezada com quem não se podia ter contactos sociais, culturais ou religiosos, pelo que havia uma separação absoluta entre eles e os hindus de casta.

O cuidado principal de Nobili foi abrir a porta à palavra de Cristo e torná-lo acessível a gente de todas as castas. Depois de dominar o tamil, telugu e o sânscrito (esta última, a língua esotérica dos brahmanes) e aprofundar a sua literatura religiosa e secular, compreendeu a posição elevada dos brahmanes na estrutura de castas e entendeu que, se pudesse persuadi-los a receber a mensagem de Cristo, as castas inferiores o receberiam sem embaraço⁸. Depois de ter vivido alguns meses com o padre Gonçalo Fernandes, um dos *paranguis* (português), Nobili começou a viver sozinho, com a aprovação do provincial e do ordinário, o arcebispo de Cranganor, D. Francisco Ros. Limitou a sua dieta à comida vegetariana: arroz cozido, verduras e fruta, escolheu o vestido de cor açafrão próprio do asceta indiano e vivia numa casa de barro, como gente pobre e afastado do centro missionário de Fernandes, numa secção da cidade, reservada às castas altas. Vestia-se como um *sannyasi* ou asceta hindu, não se associava com pessoas das outras castas. Assim, declarou que ele não era um *paranguis*, mas que procedia de uma família romana e, portanto, era da casta de rajás. Mais tarde, disse ser um brahmane *sannyasi* de Roma (no sentido de guru), um asceta que tinha renunciado ao mundo.

Assim, entre 1606 e 1610 nasceu a primeira comunidade cristã no Maduré, composta de dois brahmanes, duas famílias de Vellalas, três de Nayaks e de outros, num total de sessenta neófitos, construindo-lhes uma igreja de ladrilhos, em estilo dravídico e conseguiu o apoio e ajuda do capitão Rama Sakthi, amigo da família Nayak. Permitiu o uso de alguns elementos da cultura hindu aos novos cristãos: linha bramânica (tríplice cordão de algodão que os brâmanes traziam a tiracolo da esquerda para a direita), do *Kudumi* (tufo na cabeça), o uso do sândalo nas fricções corporais, dos banhos rituais, a continuação de sinais na testa que faziam a distinção das castas, entre os costumes. Para conseguir converter teve de aceitar alguns dos costumes hindus e

⁸ Grande conhecedor do sânscrito, quis formar um colégio ou universidade de brâmanes, com um curso de Filosofia ocidental, mas tal não se concretizou, devido à falta de recursos e ao desconhecimento do sânscrito. O missionário compôs, em 1609, em tamil, um trabalho filosófico, *O Livro da Ciência da Alma*, muito apreciado pelos letrados hindus, onde contrapõe a ideia bramânica do espírito encerrado no corpo ao conceito da forma aristotélica, *principium vitae*.

abandonar alguns costumes ocidentais, inclusivamente nos ritos litúrgicos, como a utilização de saliva no rito do baptismo. Levantaram-se vozes contra o seu método e a Santa Sé ordenou uma investigação debaixo dos auspícios da Inquisição de Goa⁹. Na realidade, a questão de fundo era a relação do Cristianismo com as diferentes culturas. Receava-se o perigo do sincretismo. Questionavam até que ponto os missionários podiam aceitar que os seus catecúmenos entrassem nas cerimónias tradicionais de carácter social e familiar, quando essas cerimónias pareciam compreender um certo sentido religioso ou estarem contaminadas pelo gentilismo¹⁰.

Depois de analisada a acusação, a Inquisição, em 1621, decidiu a favor de Nobili. Em 31 de Janeiro de 1623, Gregório XV, na sua constituição apostólica *Romanae Sedis Astit*, aprovou o uso dos cristãos brahmanes do linho sagrado, a pasta de sândalo e as abluções.

Dois anos após, Roberto de Nobili, em 1623, viajou até á região do Mysure, onde baptizou o príncipe Moramangalam com a sua família. Instituiu, igualmente, um outro grupo de *sannyasis* chamados de *pandaraswamis*,¹¹ que podiam associar-se também aos parias. Este sistema conduziu a um aumento significativo de conversões. De 1606 a 1773 o número de baptismos, na missão de Maduré, chegou até cerca de

⁹⁹ Ler: Célia Tavares, *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, pp. 171-174. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Parecer de João Delgado Figueira, promotor e deputado da inquisição de Goa sobre os sinais gentílicos (1619), Liv. 474 - contém informação sobre os ritos gentílicos e as práticas defendidas por Roberto de Nobili.

Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, encontra-se documentação sobre Roberto de Nobili (aparece erradamente Hobili) e a Inquisição : *Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. 120 – 2000. Rio de Janeiro, 2006: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_120_2000.pdf. Agradecemos a informação dada pela Prof. Patricia, Universidade Federal de Viçosa.

- 25,1,004 nº160 HOBILI, Roberto: Petição ao reverendo governador do arcebispado de São Tomé, Jerônimo de Sá, solicitando que os direitos concedidos aos cristãos de Maduré pelo breve de Gregório XV sejam estendidos aos cristãos de São Tomé. São Tomé, 08/04/1649. 1f. Cópia. Manuscrito. Acompanha despacho favorável do governador Jerônimo de Sá.

- 25,1,004 nº161: Mesa da Inquisição de Goa. Ofício não permitindo a autorização dada pelo governador de São Tomé, Jerônimo de Sá, ao padre Roberto Hobili, sobre a extensão dos direitos concedidos aos cristãos de Maduré e aos brâmanes para os cristãos de São Tomé. Goa, 07/11/1650. 2 f. Original. Manuscrito. Assinam o documento Paulo Castelino de Freitas, Manuel da Cruz, Francisco de Barcellos, Lucas da Cruz, Manuel de Mendonça e [José Rebelo Vás]. Resposta de Jerônimo de Sá em 25,1,004 nº161A.

¹⁰ Diante das acusações, Nobili escreveu um texto – 1611 - que ficou conhecido como *Primeira Apologia* ou *Resposta do Padre Roberto de Nobili às censuras de Goa* – Biblioteca da Ajuda, Códice 49-V-7.fls 334-345

¹¹ Nobili e mais alguns seguiam o método de adaptação aos costumes sociais do hinduísmo e eram conhecidos como *brahmanaswamis*, havia outros missionários que continuavam a funcionar como *pandaraswanis* entre as outras castas.

465.168, apesar da morte de João de Brito, em Oriyur. Depois de anos de viagens e quase cego foi para Jaffna (Sri Lanka), onde viveu 3 anos (1645-1648) com cinco brahmanes convertidos, que o ajudaram como catequistas. Em 1648, foi para o colégio de Mylapore (Madrás), onde morreu.

António Vieira (Brasil)

Centrando-nos no Brasil começaremos por referir que tanto Nóbrega como Anchieta inventaram um imaginário estranho e sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, o que ajudou à implantação do Cristianismo e gradualmente ao apartamento entre a cruz e espada.

Foi no século XVII que se centraram os mais activos conflitos entre colonos e jesuítas no Grão-Pará, no Maranhão, em São Paulo e nas Missões dos Sete Povos do Uruguai. Trata-se de uma luta material, cultural e política. Em todo o processo temos paralelamente em confronto duas posições: a retórica humanista-cristã e a linguagem dos “interesses”¹². Um dos exemplos deste conflito é o *Sermão de Epifania* pregado na Capela Real, em 1662 por António Vieira, no seguimento da expulsão do Maranhão. Na presença de D. Luísa e do filho, o pregador assume um discurso de uma lógica universalista, tendencialmente igualitária, mas também de crítica resultante da política de ambiguidade da própria Igreja: “O efeito é um misto de ardor e diplomacia, veemência e sinuosidade, que define a grandeza e os limites do nosso jesuíta”¹³

O Padre Vieira continuou, ou manteve vivo, o debate em torno da questão indígena, mas da sua liberdade física, não cultural, numa altura em que todos os impérios praticaram de alguma forma a escravatura negra. Embora a instituição da escravatura parecesse tão natural como qualquer outra instituição, esta, por vezes, era colocada em causa. Nos começos do século XVI, o teólogo francês Jonh Mair, professor na Universidade de Paris, desafiou os reis espanhóis a examinar as consciências e ver se as conquistas eram justas e saber se os colonos tratavam os nativos com justiça. Também o primeiro livro escrito por um jesuíta sobre a “questão do índio” pertence a José de Acosta, um dos missionários mais eruditos da América publicado em Salamanca

¹² Alfredo Bosil (1992) , p. 37.

¹³ (Bosi, A., 1992, p.134)

em 1588, *De procuranda Indorum Salute*. Acosta insistia em que o indígena americano é um ser humano completo, capaz da mais alta perfeição cristã, ainda que em estado infantil de desenvolvimento, no entanto, capaz de instruções e capacidades racionais, que não requerem força nem violência. Entre os que se distinguiram na defesa na “questão do negro” na América foram: Alonso de Sandoval e Pedro Claver. Sandoval depois de trabalhar durante vários anos com os escravos negros, chegou a publicar uma obra básica sobre a escravatura, *La Naturaleza, Religión, Costumbres, Ritos y Supersticiones de los Negros* (1627). Em esta, e na sua *De instauranda Aethiopum Salute* (1647), Sandoval reage contra a desonestidade do tráfico de escravos, e foi o primeiro a apontar a preocupação do abastecimento contínuo de escravos, tornando-se numa das principais causas de guerra no interior de África. Insistia que muitos dos escravos chegados a Cartagena das Índias tinham sido capturados injustamente. O autor não só reflecte preocupações morais como pastorais. Este debruça-se sobre a questão da adequada catequização dos africanos e do seu baptismo. O tema era controverso e era também objecto de análise, nomeadamente, na Universidade de Évora. Luís de Molina, jesuíta espanhol que, durante vinte anos, foi professor em Coimbra (1563-1567) e em Évora (1568-1583), na sua obra *De iustitia et iure*, cuja primeira edição foi publicada de 1593 a 1609, trata do problema da escravatura. Um seu discípulo e sucessor, em Évora, o jesuíta português Fernando Rebelo estudou também a problemática na obra *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis*, publicada em 1608.

António Vieira não seguiu no global as pesadas de Sandoval, Clever e outros, mas ficou-se pela discussão da liberdade do indígena americano. O discurso de Vieira é sustentado pela tradição cristã: tolerância e de igualdade entre todos os homens. Em simultâneo, a sua posição foi fortalecida por vários documentos de papas favoráveis à liberdade dos Índios, particularmente um emitido por Paulo III em 1537, em torno da verdadeira natureza dos indígenas. Alguns anos mais tarde, nomeadamente, em 1652, foram promulgadas as famosas *Leis da Liberdade dos Índios*.

Detentor de uma obra vastíssima e diversificada no seu conteúdo acabou por protagonizar muita da contestação que se ia fazendo no Portugal seiscentista. Não apenas se limitou à missão evangelizadora, às descrições sobre o Novo Mundo, mas dedicou-se, sobretudo, à reflexão de problemas emergentes de uma sociedade colonial e de um País *encerrado* entre problemas políticos, económicos e de supostos “preconceitos” raciais e figuradas convicções. Surge-nos como o precursor de um

modelo missionário e, ao mesmo tempo, o de uma figura singular dentro da Companhia de Jesus.

Ao determo-nos sobre o seu legado escrito, não há dúvida que ultrapassou a simples obrigação de dar conhecimento do progresso das missões ao seu Geral, em Roma. Toda a sua vida encontra-se repleta de lutas que abarcam a vontade de obediência à Coroa e à Igreja mas, em simultâneo, a um questionar constante sobre alguns valores morais e éticos, orientadores da sociedade, levando Lúcio de Azevedo a escrever a este respeito: “A vida foi-lhe sempre um campo de batalha, e a passou guerreando a todo o mundo qualquer que fosse a parte dele, entendida moral, grupo ou indivíduos, com que punham em contacto as circunstâncias”.¹⁴

A sua participação na vida pública e política do seu tempo conduziu a esse questionar sobre a sociedade. Os *Sermões* arquivam bem o seu pensamento sobre a vida política, religiosa e humana. Falam-nos de uma Europa marcada pelo medo, de um desejo de independência de Portugal face a Castela ou da necessidade da legitimação da Corte pós-restauração. Outros escritos combatem a Inquisição e outros são contra a escravidão, a escravização dos povos indígenas e o seu projecto de recuperação económica do País. Vieira lutou pela aplicação prática dos grandes preceitos do direito natural moderno, assumindo-se como fundador de um mundo onde se apagariam as distinções de raças e credos.

Considerações finais

A actuação de Roberto de Nobili e António Vieira são excepções na Companhia de Jesus.¹⁵

Nobili: O cuidado principal foi o de abrir a porta ao Cristianismo e torná-lo acessível a gente de todas as castas. Depois de dominar o tamil, telugu e o sânscrito (esta última, a língua esotérica dos brahmanes) e aprofundar a sua literatura religiosa e

¹⁴ *História de António Vieira*. (1931) 2ª ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, p. 232.

¹⁵ Outros exemplo: Francisco Xavier, Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta.

secular, compreendeu a posição elevada dos brahmanes na estrutura de castas e entendeu que, se pudesse persuadi-los a receber a mensagem de Cristo, as castas inferiores o receberiam sem embaraço. Tentou adaptar os métodos missionários ao contexto da região.

Assim, entre 1606 e 1610 nasceu a primeira comunidade cristã no Maduré, composta de dois brahmanes, duas famílias de Vellalas, três de Nayaks e de outros, num total de sessenta neófitos.

Levantaram-se vozes contra o seu método e a Santa Sé ordenou uma investigação debaixo dos auspícios da Inquisição de Goa. Na realidade, a questão de fundo era a relação do Cristianismo com as diferentes culturas. Receava-se o perigo do sincretismo.

Questionavam até que ponto os missionários podiam aceitar que os seus catecúmenos entrassem nas cerimónias tradicionais de carácter social e familiar, quando essas cerimónias pareciam compreender um certo sentido religioso ou estarem contaminadas pelo gentilismo

António Vieira: O Padre Vieira continuou, ou manteve vivo, o debate em torno da questão indígena, mas da sua liberdade física, não cultural, numa altura em que todos os impérios praticaram de alguma forma a escravatura negra. Este ficou-se, essencialmente, pela discussão da liberdade do indígena americano.

O discurso de Vieira é sustentado pela tradição cristã: tolerância e de igualdade entre todos os homens. Não apenas se limitou à missão evangelizadora, às descrições sobre o Novo Mundo, mas dedicou-se, sobretudo, à reflexão de problemas emergentes de uma sociedade colonial.

