

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CARLOS GUILHERME ROCHA

**EXPANSÃO DA FÉ E JUSTIÇA:
o corpo eclesiástico e o governo das Ilhas Filipinas, 1565-1610**

Niterói

2018

CARLOS GUILHERME ROCHA

**EXPANSÃO DA FÉ E JUSTIÇA:
o corpo eclesiástico e o governo das Ilhas Filipinas, 1565-1610**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
História da Universidade Federal Fluminense como
requisito para obtenção do grau de Doutor

Orientador: Dr. Marcelo da Rocha Wanderley

Niterói
2018

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

R672e Rocha, Carlos Guilherme
Expansão da fé e justiça: o corpo eclesiástico e o
governo das Ilhas Filipinas, 1565-1610 / Carlos Guilherme
Rocha ; Marcelo da Rocha Wanderley, orientador. Niterói, 2018.
311 p. : il.

Tese (doutorado) -Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2018.

1. Filipinas. 2. Colonização espanhola. 3. Igreja
católica. 4. Antigo Regime. 5. Produção intelectual. I.
Título II. Wanderley, Marcelo da Rocha, orientador. III.
Universidade Federal Fluminense. Instituto de História.

CDD -

RESUMO

Esta pesquisa analisa os anos iniciais da colonização espanhola nas Ilhas Filipinas, entre 1565 e 1610. O objetivo deste trabalho é entender os mecanismos e as concepções teológico-jurídicas que pautaram a atuação do corpo eclesiástico filipino, atentando especialmente para sua influência nas práticas governativas e de justiça adotadas ou propostas pelas autoridades constituídas nas ilhas. Compreender os meios pelos quais as ordens religiosas e o poder episcopal trabalharam para implantar seus próprios projetos religiosos e coloniais. Para tanto, este trabalho também deve ser entendido como um estudo sobre a jurisdição e a instituição eclesiástica em um período de transição, após o Concílio de Trento. A Igreja católica reformada demandava um novo modelo de clero, assim como outros meios e ideias de vigilância sobre a comunidade cristã, governando as consciências dos fiéis. Assim, a tese versa sobre os caminhos da institucionalização da Igreja tridentina no arquipélago oriental.

Palavras-chave: Filipinas; Colonização; Ordens Religiosas; Igreja católica; Justiça; Época Confessional.

ABSTRACT

This research analyzes the initial years of Spanish colonization in the Philippine Islands between 1565 and 1610. The objective of this work is to understand the mechanisms and the theologico-juridical conceptions that guided the performance of the Philippine ecclesiastical body, paying particular attention to its influence in the governmental and judicial practices adopted by the authorities established in the islands. Understand the means by which religious orders and episcopal power worked to implement their own religious and colonial projects. To this end, this work should also be understood as a study of ecclesiastical jurisdiction and institution in a transitional period after the Council of Trent. The Reformed Catholic Church demanded a new model of clergy, as well as other means and ideas of vigilance over the Christian community, governing the consciences of the faithful. Thus, the thesis deals with the ways of institutionalization of the Tridentine Church in the Eastern archipelago.

Keywords: Philippines; Colonization; Religious Orders; Catholic church; Justice; Confessional Age.

AGRADECIMENTOS

Início agradecendo a educação pública brasileira, que me recebeu e me formou durante 25 dos meus 30 anos de vida. Tenho orgulho de escrever que sou fruto da educação gratuita e de qualidade oferecida pela sociedade, da educação infantil à pós-graduação. Não é um adeus, mas o fim de um ciclo. Do outro lado, como professor, oferto e quero ofertar até o fim da minha vida, parte de tudo que me foi concedido.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa a mim concedida, sem a qual a realização desta pesquisa não poderia ser realizada. O apoio à pesquisa científica é parte essencial no crescimento de um povo e de uma sociedade.

Aos professores que contribuíram com minha formação, da educação básica ao ensino superior. Desejo que todos se sintam representados na figura de meu orientador Marcelo da Rocha Wanderley. Sua atuação foi exemplar. Ofereceu todo suporte necessário e apontou diversos caminhos que foram essenciais para a realização desta pesquisa. Sua presença está em cada capítulo. Tão importante quanto o apoio foi a liberdade a mim confiada. Nunca me senti menor, temeroso ou acovardado nas nossas conversas e orientações. Educação efetiva é que a ensina a voar, e Marcelo foi o melhor instrutor de voo que eu poderia ter.

Aos membros da banca avaliadora, professores Anderson, Georgina e Ronald. Foram incisivos e objetivos – especialmente na qualificação –, o que foi importante para o crescimento e sustentação do trabalho. Um agradecimento em especial ao professor Rodolfo Aguirre Salvador, que igualmente fez uma avaliação muito criteriosa. A ele agradeço também por todo auxílio e recepção em minha estada no México, em 2016.

Também em terras mexicanas tive amplo apoio da equipe do *Archivo General de la Nación*. Todos lá foram muito receptivos e atenciosos, o que certamente tornou meu trabalho mais fácil. Gostaria de agradecer ao governo mexicano por manter uma instituição tão eficiente e com ótimo funcionamento.

Diversas bibliotecas possibilitaram a pesquisa. A do *Instituto de Investigaciones de Históricas*, da *Universidad Nacional Autónoma de México*, com um acervo muito vasto, especialmente em história filipina e inquisitorial. Em Lima, pude acessar os acervos da *Biblioteca Nacional de Perú* e da biblioteca da *Universidad de Lima*, instituições nas quais fui muito bem recebido pelos funcionários, entendendo minhas necessidades e importância de

meu trabalho. No Brasil, pude me servir do riquíssimo acervo da biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

Agradeço também ao *Ministerio de Educación, Cultura y Deporte* da Espanha, por manter ativo o *Portal de Archivos Españoles* (PARES). Esta é uma iniciativa que sempre exaltarei, e que deve ser copiada em todos os lugares possíveis. Permite, pela Internet, acesso gratuito, simples e de extrema qualidade a documentação conservada em diversos arquivos espanhóis. Sem esta iniciativa esta tese e minha carreira acadêmica seriam impossíveis.

Neste sentido, agradeço a todos os indivíduos e grupos que permitiram meu acesso a diversos recursos, documentos, livros e artigos pela Internet. Destaco a *Biblioteca Digital Hispânica*, mantida pela *Biblioteca Nacional de España*, e o *Internet Archive*.

As questões pessoais também importam, afinal, não somos apenas ilhas, mas um enorme arquipélago – como as Filipinas.

Agradeço à minha família, por todo apoio, pelo comparecimento à defesa. Em especial aos meus pais, que sempre estimularam minha jornada, por mais preocupados que estivessem com meus rumos e desgarrar. É uma vitória de vocês também.

Aos amigos de velha e nova data. Aos tradicionais – Arthur, Phillipe, Rodrigo, Rômulo e Vitor – pelo empenho e vontade em manter essa amizade, de mais de duas décadas, apesar das distâncias, dos rumos variados e do tempo. Mais uma vez, um salve a todos. Um viva aos filhos mais nobres e atrapalhados da EECOL.

Às amigas da nova leva, Raína e Desirée. Foram muito mais que colegas, e me acolheram quando eu mais precisei. Esse trabalho tem muito de vocês e só foi possível porque vocês estiveram comigo.

A todos os meus alunos, na UFLA, na Unifal, na Gralha, no CTPM e no Gauss, que reconheceram meus esforços para dar as melhores aulas e apoio possível. Que ficaram felizes com as minhas graduações, que enxergaram em mim – ao menos um pouco – um exemplo a ser seguido. Esse reconhecimento é mais importante que qualquer mérito acadêmico.

Por fim, mas não de menor importância, gostaria de agradecer à Drielly. Por tantos anos de união e companheirismo. O ser humano que sou agora se deve muito a você. A vida nos levou para outros caminhos, mas seguiremos juntos. Sempre estarei aqui para o que precisar.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 – As Filipinas e o mundo asiático	23
Capítulo 2 – As Filipinas de Castela	51
A época missionária (1565-1581)	63
Capítulo 3 – A fundação do bispado de Manila	75
O bispo Salazar e as ordens religiosas	93
Capítulo 4 – O Sínodo Diocesano de Manila (1582)	119
Capítulo 5 - “La absoluta mano y poder que los rreligiosos tienen en estas yslas”: o governo episcopal de Domingo de Salazar	161
O governo eclesiástico e os <i>sangleyes</i> : a imposição do poder episcopal.....	161
A escravidão indígena e o “direito das gentes filipinas”	182
A polêmica da restituição aos índios	188
Capítulo 6 – Sedes vacantes e a administração eclesiástica (1595-1607)	201
Os anos finais do século XVI.....	203
Os pedidos de reforma do clero: <i>criollos</i> contra peninsulares	219
A(s) reforma(s) dos agostinianos	232
Capítulo 7 – A Inquisição e a reforma dos agostinianos (1605-1610)	241
O combate ao delito de solitação	245
A configuração do delito.....	256
Efeitos da perseguição e a reforma agostiniana	261
Conclusão	267
Fontes	277
Bibliografia	279

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - BILLY, Niccolò. Estampa em <i>Conquistas de las Islas Filipinas</i>, de Gaspar de San Agustin.	3
---	----------

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Ilhas Filipinas.....	40
--------------------------------------	-----------

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Arcebispos de Manila	59
Tabela 2: Governadores das Filipinas	63
Tabela 3: Total de denúncias inquisitoriais nas Filipinas, por delito (1584-1610)	244
Tabela 4: Número de denúncias de solicitação, por ano	246
Tabela 5: Solicitação, por classificação religiosa	246

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AHN	Archivo Histórico Nacional
BNE	Biblioteca Nacional de España
BDH	Biblioteca Digital Hispánica
CHE	China en España
PARES	Portal de Archivos Españoles

Introdução

No ano de 1698, uma das principais crônicas sobre as ilhas Filipinas foi publicada em Madri.¹ Seu autor é o frei Gaspar de San Agustin. O nome de professo deixa explícito o pertencimento de Gaspar à ordem regrada pelos ideais e exemplos do bispo de Hipona. O frontispício da obra, feito pelo gravurista italiano Niccolò Billy, apresenta mais que uma tradução dos objetivos do autor com seu livro, mas é um elemento que pretendia criar e estimular a imaginação, no sentido de fixar na memória a representação de feitos importantes.²

No topo da gravura, impõe-se, entre duas nuvens, um Sol que lança luzes para todas as partes. Este Sol porta o conhecido monograma “IHS”, *Iesus Hominun Salvator* (“Jesus Salvador dos Homens”). Do Sol um raio ilumina o coração seguro entre as mãos de Santo Agostinho, e dali cinde-se a luz em duas, uma ilumina o mapa das Ilhas Filipinas, a outra aponta para os pés do monarca castelhano Felipe II. Aqui a referência são as Confissões de Agostinho, na qual o doutor da Igreja afirma que seu coração foi ferido pelo amor divino.³ Na tradição iconográfica agostiniana, a ferida, ou flechada, do amor de Deus sobre o coração do bispo ocorre em um momento reservado, estando apenas Agostinho, um livro e uma pena.⁴ O amor divino serve de inspiração para a obra intelectual do doutor da Igreja católica. Niccolò Billy dá um sentido diferente ao efeito do amor divino, um sentido missionário: a conquista de um dos rincões do planeta.

1 GASPAR DE SAN AGUSTIN. *Conquistas de las Islas Philipinas*: la temporal, por las armas del señor Don Phelipe Segundo el Prudente; y la espiritual, por os religiosos del orden de nuestro padre San Agustin; fundacion, y progressos de su provincia del Santissimo Nombre de Jesus. Madri: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1698.

2 SOUZA, Jorge Victor de Araújo. “Monarquias mais dilatada que se viu n mundo': considerações sobre dimensão de domínios e imaginação política em frontispícios no império espanhol”, *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, 2013, p. 390.

3 RANDERS, Helmut. “As imagens de Agostinho e da missa de Gregório e a construção do discurso imagético masculino da *religio cordis* na época medieval”, *Notandum*, n. 35-36, 2014, p. 181-182.

4 Destaco aqui as representações de Juan de Sevilla Romero y Escalante (século XVII) e a de Philippe de Champaigne (1645-1650).

Ao redor do cristograma, a passagem “*Laus eius ab extremis terrae*”⁵ e em torno da estrela um trecho do livro de Tobias: “*Luce splendida fulgebis et omnes fines terrae adorabunt te*”.⁶ As ilhas Filipinas, cujo mapa está posto ao centro da gravura, são associadas aos confins da Terra, tão falados pelos textos bíblicos.

Sobre a cabeça de Santo Agostinho e seus seguidores incidem mais dois raios com passagens do livro de Isaías. O primeiro, que passa sobre os religiosos indica novamente o tom missionário e uma prefiguração da conquista espiritual dos “povos distantes” e de “pele bronzeada”.⁷ O segundo feixe de luz indica que a missão dos agostinianos era ser a luz de todas as nações, até das mais remotas da Terra.⁸ Sobre o monarca espanhol constam os dizeres “*Per me Reges regnant*”⁹, assinalando que o governo temporal de Felipe II era orientado por fins religiosos.

Como indiquei anteriormente, a representação desenhada por Billy vai além do que expressa o título de Gaspar de San Agustin. O religioso fala de conquistas – no plural – das Filipinas, da temporal pelo monarca e da espiritual pelos seus colegas de ordem. O gravurista italiano também retrata esse duplo sentido, mas atentando para a preeminência da potestade eclesiástica. É Agostinho, com seu coração, que mostra o caminho ao rei. É a inspiração divina que orienta Felipe II. Há uma precedência do religioso em relação ao secular.

5 BÍBLIA. Isaías, 42:10. - ¡Canten al Señor un canto nuevo, **alábenlo desde los confines de la tierra**; resuene el mar y todo lo que hay en él, las costas lejanas y sus habitantes!

As traduções em espanhol são oriundas da Bíblia Online disponível no site do Vaticano: < www.vatican.va>. Nas notas, coloco todo o versículo, destacando em negrito a passagem escrita no frontispício.

6 Idem. Tobias, 13:13 - **Brillará una luz resplandeciente hasta los confines de al tierra; pueblos numerosos llegarán a ti desde lejos**, y los habitantes de todos los extremos de la tierra vendrán hacia tu santo Nombre, con las manos llenas de ofrendas para el Rey del Cielo. Todas las generaciones manifestarán en ti su alegría, y el nombre de la ciudad elegida permanecerá para siempre.

7 Idem. Isaías, 18:2 - que envías emisarios por mar, en canoas de junco, sobre las aguas! **Vayas, mensajeros veloces, a una nación esbelta, de tez bronceada, a un pueblo temible de cerca y de lejos**, a una nación vigorosa y dominadora, cuyo país está surcado de ríos.

8 Idem. Isaías, 49:6 - El dice: «Es demasiado poco que seas mi Servidor para restaurar a las tribus de Jacob y hacer volver a los sobrevivientes de Israel; **yo te destino a ser la luz de las naciones, para que llegue mi salvación hasta los confines de la tierra**».

9 Idem. Provérbios, 8:15 - **Por mí reinan los reyes** y los soberanos decretan la justicia.

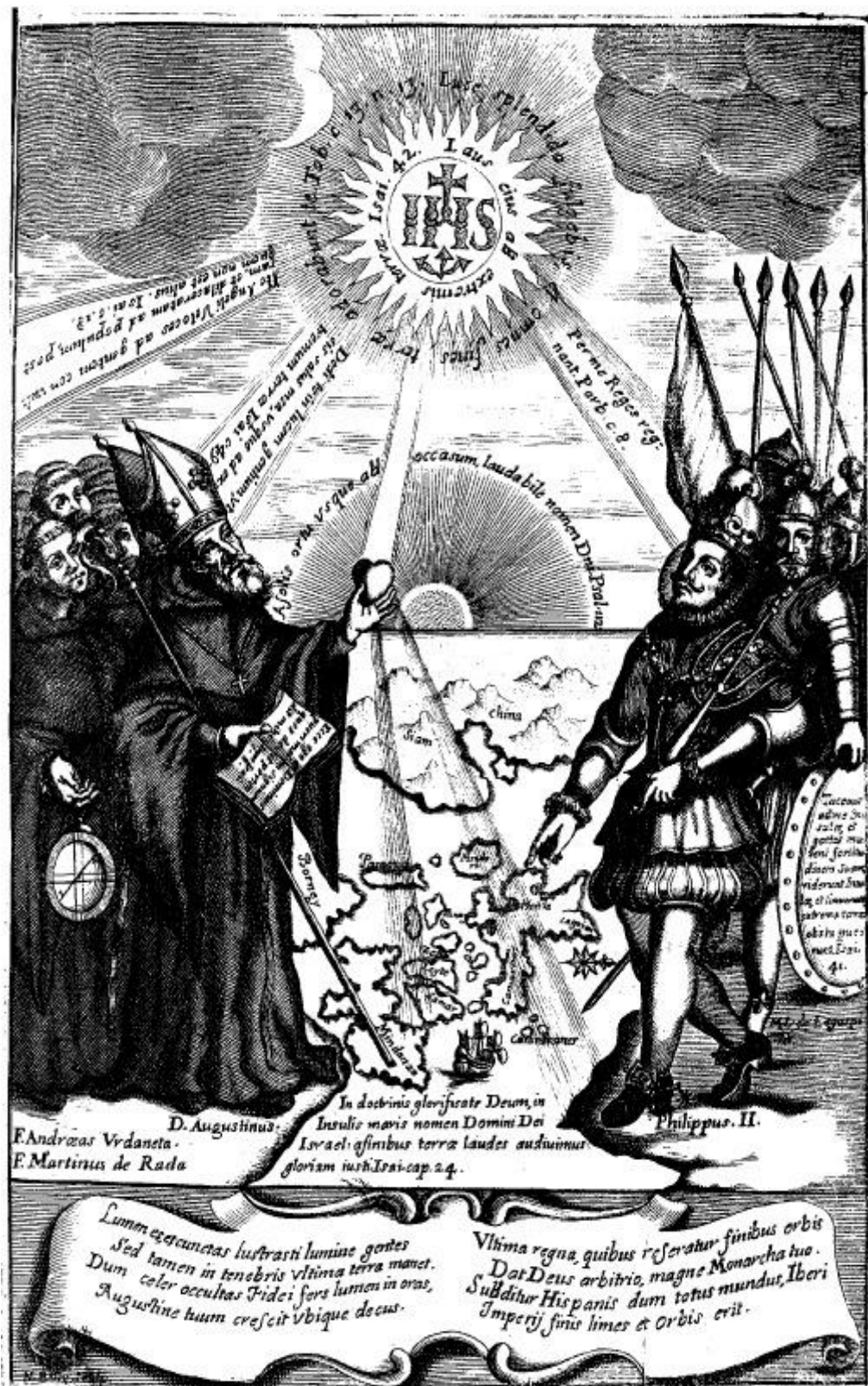


Figura 1 – BILLY, Niccolò. Estampa em *Conquistas de las Islas Filipinas*, de Gaspar de San Agustín.

Os agostinianos foram literalmente essenciais para traçar os caminhos castelhanos¹⁰ pelo Pacífico. A rota da Nova Espanha para as ilhas e terras do Oriente nunca foram um problema para as navegações castelhanas. No entanto, o caminho de volta era um dos maiores percalços ao *descobrimento* daquela região. O *tornaviaje* só se fez possível graças ao frei Andrés de Urdaneta, também representado na figura. Urdaneta está logo atrás do bispo de Hipona, segurando um astrolábio em suas mãos, o que indica a relevância do religioso não só como missionário, mas como cosmógrafo e orientador náutico.

A atuação de Andrés de Urdaneta no arquipélago filipino limitou-se a isso. Após estabelecer a rota entre as ilhas do Oriente e a costa oeste da Nova Espanha, o religioso nunca mais voltou às Filipinas, falecendo poucos anos depois. A atuação missionária propriamente dita é representada pelo frei Martin de Rada, cuja face se localiza acima de Urdaneta. O responsável pela conquista civil do arquipélago também é representado. Logo depois de Felipe II vemos o *adelantado* Miguel López

¹⁰ “Espanha” se tratava de uma definição geográfica, referente aos reinos e estados da Península Ibérica. Não existia um “governo espanhol”, portanto, segundo Henry Kamen. Quando falamos das empresas e ações financiadas por Fernando e Isabel, e seus sucessores, devemos pensar em ações relativas às coroas de Castela e Aragão. O gentílico “espanhol”, no entanto, cabe bem em certos momentos. Como explica Kamen, as ações de Castela não eram promovidas apenas por agentes daquele reino, mas por uma rede de povos aliados aos castelhanos, também oriundos da Península Ibérica. Miguel López Legazpi e Andrés de Urdaneta, as principais figuras da “descoberta” realizada em 1565 eram bascos. O navegador Fernão de Magalhães, o primeiro representante de Castela no arquipélago filipino, era natural de Sabrosa, norte de Portugal. Ainda no século XVI a definição de natalidade “castelhana” foi se ampliando para os demais domínios dos “Felipes”. Tamar Herzog se soma a tal linha no que toca à ideia de “espanhol”, que passou a ser considerada como critério para a distribuição de ofícios seculares e benefícios eclesiásticos. No entanto, para a historiadora norte-americana, “espanhol” também se tratava de uma identificação política e não apenas regional. As pessoas ainda se identificariam (e seriam identificadas) por seu reino de origem (Castela, Catalunha, Aragão), no entanto, o vínculo político – estar sob mando do mesmo soberano – era o principal mecanismo de identificação da *naturaliza* de um indivíduo. “This logic determined that people who were integrated in the community and were willing to comply with its duties were indeed natives, independent of their place of birth or descent and independent of formal declarations.” Tal modelo surgiu justamente por conta da ocupação hispânica da América, na qual todos os “naturales de los reinos de España” (e não apenas de Castela) gozariam de vantagens, privilégios e direitos. HERZOG, Tamar. *Defining nations: immigrants and citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press, 2003; KAMEN, Henry. *Empire: How Spain became a world Power (1492-1763)*. Nova Iorque: Harper Perennial, 2003.

Legazpi, segurando um escudo, com nova passagem do livro de Isaías que exigia o silêncio dos povos insulares, mas que na sequência pedia sua aproximação, para que juntos chegassem a um juízo. Mais que isso, a passagem prefigura o sucesso de Legazpi na inclusão dos nativos na *Monarquía* e na Igreja.¹¹

Ao centro da imagem, destaca-se outro Sol, menos brilhante e aparentemente mais distante. Um sol que se põe e ilumina o último rincão da *Monarquía* católica, as Ilhas do Poente, denominação dada às Filipinas, ainda no século XVI. Em torno desse Sol, o salmo 113 dá o ideal de uma *Monarquía* cristã universal. Onde o Sol iluminasse, o nome de Deus seria venerado e celebrado.¹²

A passagem bíblica não poderia corresponder melhor à autoimagem agostiniana no arquipélago. Andrés de Urdaneta, Martín de Rada e seus colegas de ordem, estabeleceram nas ilhas a Província do Santíssimo Nome de Jesus.

Certamente, os agostinhos foram os religiosos com atuação mais relevante e mais difundida pelo arquipélago do Pacífico. No entanto, não devemos simplesmente adotar os ideais oferecidos por Gaspar de San Agustin (e por Niccolò Billy, com sua gravura). A historiografia religiosa e os frontispícios da Idade Moderna devem ser entendidos como instrumentos que pretendiam, mais que retratar uma verdade, criar uma memória. Uma memória que vinculava a ordem agostiniana, ao mote do Século de Ouro da *Monarquía: Plus Ultra*.¹³

O *non plus ultra* era um lema cuja função era chamar a atenção para os riscos de ir além do que se conseguiria em uma empresa. Com a ascensão de Carlos V ao trono imperial em 1519, Castela inverte tal expressão de cuidado, para representar o tamanho de seus domínios europeus.

O ideal de *Plus Ultra*, inicialmente referia-se apenas aos domínios imperiais de Carlos V. No entanto, diante do avanço espanhol sobre o Novo Mundo, com a conquista de Hernán Cortéz no México e a empreitada de circum-navegação do

11 Idem. Isaías, 41:1 e 41:5 - **¡Silencio delante de mí, costas lejanas, y que los pueblos renueven su fuerza! ¡Que se acerquen y entonces hablen! Comparezcamos juntos a juicio. / Las costas lo ven y sienten temor, tiemblan los confines de la tierra: ¡Ya se acercan, ya llegan!**

12 Idem. Salmos, 113:3 - Desde la salida del sol hasta su ocaso, sea alabado el nombre del Señor.

13 SOUZA, Jorge Victor de Araújo. op. cit., 406-407.

planeta por Fernão de Magalhães, não tardou para que o mote fosse vinculado às novas *descobertas* e às *conquistas* de Castela.

Magalhães, navegante português a serviço da Coroa de Castela, partiu em sua jornada justamente no ano de 1519. A viagem de Fernão de Magalhães foi a primeira expedição europeia a atingir a Ásia pela via ocidental, passando pelo sul do continente americano. O interesse espanhol na expedição de Magalhães foi atingir e estabelecer bases também no Oriente. Nas décadas seguintes, portugueses e castelhanos disputaram entre si o domínio sobre a região. Em meio à assinatura de convênios e tratados entre os monarcas, Castela determinou o envio de diversas expedições às Filipinas. A questão era que a rota entre a América e as ilhas havia sido definida, porém o caminho de volta era ainda um desafio. As várias missões enviadas, desde 1525, falharam. O problema é que o retorno, ao contrário da ida, não poderia ser feito em linha reta, mas deveria ser realizado por uma rota mais ao norte, entre as latitudes 35-40°, por conta do regime de ventos.

A descoberta das linhas de navegação relativamente seguras entre as Ilhas do Poente e a Nova Espanha, pela parte norte do Pacífico, no entanto, foi apenas o primeiro passo para o estabelecimento espanhol no arquipélago. A distância entre o México e as ilhas desestimulava os desejos de colonizadores e conquistadores de passarem às novas terras.¹⁴ Porém, para um grupo específico de castelhanos as Filipinas eram solo fértil para sua empresa. Os missionários de ordens religiosas estabelecidas no México demonstraram grande interesse no estabelecimento de missões no arquipélago.¹⁵

A questão da influência dos missionários religiosos na organização política e

14 Todos os documentos do Archivo General de Indias (AGI) foram acessados digitalmente através do “Portal de Archivos Españoles”. Em < <http://pares.mcu.es> >. AGI, Mexico, 19, 58; AGI, Mexico, 19, 82.

15 GARCÍA-ABÁSULO, Antonio. “El poblamiento español de Filipinas (1571-1599). In: Idem (ed.). *España y el Pacífico*. Córdoba (ES): Ministerio de Asuntos Exteriores, 1997.

social da colonização espanhola é um dos temas mais comuns nos relatos e histórias sobre as Ilhas Filipinas, a última fronteira das navegações e conquistas espanholas no século XVI. Contemporâneo aos eventos aqui estudados, o letrado Antonio de Morga, em sua obra *Sucesos de las Islas Filipinas* (1609)¹⁶, destacou em diversas passagens o poder e a influência das quais gozavam as ordens religiosas estabelecidas nas ilhas. Esse ponto se tornou a tônica dos trabalhos e pesquisas relativos à história do arquipélago.

Em 1889, o advogado e escritor filipino, Marcelo Hilario del Pilar, publicou mais um de seus escritos polêmicos denunciando os abusos e criticando a atuação dos religiosos espanhóis, então, ainda atuantes no país. O panfleto *La Frailocracia Filipina*¹⁷ abordava o modelo de governo da região, que seria único diante de todas as experiências coloniais ibéricas, marcado pela enorme influência das ordens religiosas na vida política e social. Esta não foi a primeira crítica de del Pilar aos clérigos do arquipélago. No ano anterior, havia lançado o texto intitulado *La soberanía monacal en Filipinas*.¹⁸ A crítica do advogado deve ser entendida em um contexto mais amplo, de defesa do liberalismo político e de crítica ao domínio colonial espanhol, mantido sobre as Filipinas até o fim do século XIX.

Os textos de del Pilar chamam a atenção pelo teor nacionalista, valorizando a cultura “original” do arquipélago, corrompida e cessada pela colonização espanhola:

Desde luego, es una solemne impostura la afirmación temerariamente lanzada, y cándidamente repetida de que la raza filipina es *raza incivilizable*. La raza filipina, antes de sua anexión a España, tenía civilización propia, tenía escritura propia, tenía industria hasta el punto que Gaspar S. Agustín, Morga, Colín, Chirino y outros escritores antiguos [...]. Una raza con tales condiciones, no puede llamarse raza salvaje y mucho menos raza incivilizable.

Triste es haber perdido los vestigios de aquella antigua civilización, pero,

16 MORGA, Antonio de. *Sucesos de las Islas Filipinas*. Paris: Livraria dos irmãos Garnier, 1890.

17 DEL PILAR, Marcelo. *La frailocracia filipina*. Barcelona: Imprenta Iberica de Francisco Fossas, 1889.

18 Idem. *La soberanía monacal en Filipinas: apuntes sobre la funesta preponderancia del fraile em las islas, así em lo político como em lo económico y religioso*. Barcelona: Imprenta Iberica de Francisco Fossas, 1888.

[...], la culpa no es de los filipinos.”¹⁹

Para o escritor filipino, o modelo educacional nativo das Filipinas seria especialmente superior ao espanhol, este dominado pelo clero e instituições religiosas. Del Pilar conhecia de perto tal modelo. Desde cedo foi educado em âmbito religioso, passando por instituições monásticas até a educação superior dominicana, na Universidade de Santo Tomás, em Manila.

Na década de 1880, Del Pilar e outros nacionalistas filipinos, clamando pela autonomia do arquipélago, criaram o “Movimento de Propaganda”. Tal movimento via não apenas nos governadores e administradores hispânicos o impedimento para conseguir as mudanças radicais que desejavam. Os freis eram vistos como o principal obstáculo para seus objetivos.²⁰

Orientado por princípios liberais, o “Movimento de Propaganda” desejava a plena secularização do Estado, retirando a influência religiosa de todas as áreas da administração pública, como a educação. Del Pilar organizou e liderou uma série de manifestações contra a influência religiosa no governo municipal de Bulacán, sua cidade natal. Para o advogado, tal situação seria oposta não só às leis coloniais espanholas, mas também ao próprio Direito Canônico. Por conta de sua atuação, acabou sendo deportado para a Espanha, em 1888, onde publicou os textos acima citados.²¹

Del Pilar e seus aliados, chama a atenção Enrique Ríos Vicente, “no atacaron a la Iglesia como institución, sino a los frailes, que a su juicio eran el mayor e insalvable obstáculo para desembocar en una asimilación y fraternal unión entre la colonia y la metrópoli.”²²

Apesar de todo esse caráter político, pertinente ao contexto de final do século

19 Idem. *Filipinas en las cortes*: discurso pronunciados en el congreso de los diputados sobre la representación parlamentaria del Archipiélago Filipino. Barcelona: Imprenta de E. Jaramello y Comp., 1890, p. 11.

20 RÍOS VICENTE, Enrique. “Marcelo H. del Pilar, el mejor comunicador filipino de finales del siglo XIX”, *Revista de la SEECI*, n. 5, 2000, p. 28.

21 Idem, p. 30-31.

22 Idem, p. 33.

XIX, a tese de Marcelo del Pilar e o termo por ele cunhado, *frailocracia*, se tornaram constantes na historiografia, não só para se referir àquela época, mas para explicar toda história das Ilhas Filipinas. Em 1904, o pesquisador estadunidense Edward Gaylord Bourne, na introdução da coletânea organizada por Emma Blair e James Robertson²³, salientou que as atividades dos missionários católicos, durante os séculos XVI e XVII, não ficaram restritas à religião, mas também atuaram na vida social, administrativa e econômica do arquipélago.

Em diversos de seus estudos, o historiador espanhol António García-Abásolo afirmou que as Filipinas se consolidaram, desde as primeiras décadas de ocupação hispânica, como um verdadeiro “estado missionário”. Pois, além de serem numerosos (em comparação à experiência americana), foram os religiosos o grupo social que mais se espalhou e adentrou pelas ilhas, assumindo, além da missão de conversão, funções administrativas e simbolizando a autoridade do governo secular.²⁴ Renato Constantino apresenta perspectiva semelhante, destacando a ação dos missionários em favor da jurisdição régia, em troca da garantia de suporte e patrocínio às missões. Ainda segundo este historiador, os religiosos estabelecidos nas Filipinas contavam com grande margem de liberdade e poder social, superior até mesmo aos ministros régios.²⁵ María Fernanda de los Arcos, em sua pesquisa sobre as relações entre clero e poder secular no século XVIII, prossegue no mesmo tom, sustentando que o clero das Filipinas possuía maior grau de autonomia frente ao governo das ilhas, em comparação à colonização na América. Assim, afirma, os religiosos não seguiam as leis e normas estabelecidas pelo *Real Patronazgo*.²⁶

Em artigo recente, publicado na revista *Novo Mundo*, Manuela Águeda García

23 BOURNE, Edward Gaylord. “Historical Introduction”. In: BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. *The Philippine Islands, 1493-1803*. V. 1. Cleveland: Clark Company, 1904, p. 42.

24 GARCÍA-ABÁSULO, António. “La primera exploración del Pacífico y el asentamiento español en Filipinas”. In: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, María Dolores (Ed.). *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*. Madri: CSIC, 2002, p. 27-28.

25 CONSTANTINO, Renato. *A History of the Philippines: from the Spanish Colonization to the Second World War*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975, p. 64-65.

26 DE LOS ARCOS, María Fernanda. *Estado y clero en las Filipinas del siglo XVIII*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.

Garrido mais uma vez recorreu à *frailocracia* para explicar a situação religiosa do arquipélago, entre 1595 e 1616. De acordo com a estudiosa, os clérigos regulares, por sua autonomia, impediam a constituição do absolutismo confessional da Igreja católica estabelecido pelo Concílio de Trento. Para sustentar sua tese, García Garrido lista diversos conflitos ocorridos nas ilhas, bem como críticas trocadas entre religiosos, autoridades seculares, *cabildo* eclesiástico e bispos da região.²⁷

Em síntese, vemos que a ideia de uma *frailocracia* se estabelece em comparação ao modelo colonial americano. No entanto, nenhum dos trabalhos citados (e outros que também adotam a tese clássica) realiza qualquer aprofundamento nessa comparação, seja por meio de pesquisas comparativas, nem mesmo se embasando em estudos sobre o estado religioso no Novo Mundo.

De fato, as situações de conflito entre religiosos e autoridades seculares ou entre clérigos regulares e os poderes episcopais foram comuns e frequentes nas décadas iniciais da colonização espanhola no arquipélago. Porém, seriam elas algo raro e incomum à experiência colonial castelhana no Novo Mundo?

Diversos trabalhos monográficos sobre a atuação e formação do corpo eclesiástico e das instituições religiosas na América, nos séculos XVI e XVII, destacam situações similares às ocorridas nas Filipinas, seja envolvendo as ordens religiosas²⁸, tribunal do Santo Ofício²⁹ ou poderes episcopais³⁰. Dois pesquisadores

27 GARCÍA GARRIDO, Manuela Águeda. “Desobediencia y conflictos en el clero de las islas Filipinas (1595-1615)”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Debates [on-line], 2015.

28 REIS, Anderson Roberti dos. *A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI-XVII)*. Tese (doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2011; ABUJA MATEUS, Augusto. *Doctrinas y parroquias del obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.

29 MAQUEDA ABREU, Consuelo. *Estado, Iglesia e Inquisición en Índias: un permanente conflicto*. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000; ROCHA, Carlos Guilherme. *A disputa por poder em Cartagena das Índias: o embate entre o governador Francisco de Murga e o Tribunal do Santo Ofício (1629-1636)*. Dissertação (mestrado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2013.

30 CAÑEQUE, Alejandro. *The king's live image*. The culture and politics of vicerregal power in colonial Mexico. Nova Iorque: Routledge, 2004 a; LUNDBERG, Magnus. *Church life between the Metropolitan and the local*. Parishes, parishioners and parish priests in seventeenth-century Mexico. Iberoamericana: Madri, 2011.

da história das Filipinas, Manel Ollé Rodríguez e José Porrás Camuñez, ao realizarem o exercício de analisar os antecedentes americanos da colonização no arquipélago apontam para um caminho que não se coaduna, a princípio, ao da *frailocracia*, indicando o modelo e a estrutura religiosa adotados nas Filipinas como extensões e consequências da experiência eclesiástica no Novo Mundo.³¹

O que está ausente nas pesquisas relativas às Filipinas – e que acredito realizar neste trabalho – são considerações mais amplas sobre as possibilidades e os poderes das jurisdições eclesiásticas no Antigo Regime católico. Aqui me refiro à tese de Adriano Prospero sobre a “Era Confessional”.³² De acordo com Prospero, as décadas subsequentes ao Concílio de Trento foram marcadas pela confessionalização dos vínculos políticos entre súditos e coroas, isto é, a associação entre fé e fidelidade, entre religião e reino. Os poderes religiosos e civis alinhados estabeleciam aos súditos/fiéis padrões de vida e de pensamento estritos e controlados.

Ou seja, as *Conquistas*, como expressas por Gaspar de San Agustin em sua crônica, e representadas na gravura de Niccolò Billy, estavam vinculadas uma à outra. Ambas se dirigiam para o mesmo fim. O “bem comum”, a ser garantido pelos poderes seculares, estava vinculado à garantia de salvação cristã e manutenção da ordem religiosa. O objetivo era zelar pela unificação cultural e territorial das monarquias. Isto deveria ser atingido por uma maior presença de autoridades e de forças seculares pelos territórios, a fim de reprimir possíveis forças destoantes. Mas também houve amplo investimento em mecanismos mais sutis de controle, como a educação e a assistência. Pois, como explica Adriano Prospero, reprimir não bastava, os grupos dissidentes e alheios deveriam ser integrados aos reinos. Aí a religião exercia papel fundamental, como mecanismo ideal para essa tarefa.

Considerando essa ênfase religiosa, a “Era Confessional” também foi marcada

31 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar em la empresa e China (1581-1593)*. Tese (doutorado). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 1998; PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. *La posición de la Iglesia y su lucha por los derechos del indio filipino en el siglo XVI*. Tese (doutorado). Sevilha: Departamento de Ciencias Jurídicas Básicas – Universidade de Sevilha, 1985.

32 PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Edusp, 2013.

por uma mudança em relação aos poderes da Igreja católica. Segundo Paolo Prodi, o direito positivo civil suplantou progressivamente outras partes então constituintes do direito, como o direito positivo eclesiástico e o costume. Com isso, o clero católico perdeu paulatinamente seus poderes jurisdicionais – não sem resistir a tal processo. Isso, segundo o historiador italiano do direito, não significou o fim da influência religiosa e eclesiástica na vida dos indivíduos e das sociedades católicas. A Igreja, com o Concílio de Trento, especialmente, definiu para si uma estrutura e mecanismos de ação, que sem o controle do foro jurídico, permitiam ao clero continuar fiscalizando e orientando as atitudes e pensamentos dos fiéis.³³

Isso posto, considero que esta pesquisa atende à demanda de Paolo Prodi por trabalhos monográficos que possibilitem a verificação (ou não) desse processo. A análise da atuação missionária e clerical nas Ilhas Filipinas pode nos ajudar a compreender o processo descrito por Prodi. Além disso, incluímos a história eclesiástica filipina em um âmbito mais amplo, do catolicismo pós-tridentino, possibilitando que destaquemos a especificidade do processo histórico do arquipélago e sua relação com aspectos gerais da constituição dos poderes eclesiásticos e das autoridades seculares na *Monarquía* espanhola e do mundo católico do Antigo Regime.

O objetivo deste trabalho é analisar a atuação jurídica e política do clero regular e do poder episcopal nas Ilhas Filipinas durante as primeiras décadas de colonização espanhola na região. O tema específico a ser trabalhado é a relação entre as duas instituições religiosas citadas, e entre elas e o poder secular estabelecido no arquipélago do Pacífico.

A intenção é atentar para a influência das autoridades religiosas nas práticas governativas e de justiça adotadas ou propostas para a colonização e ocupação do território filipino. A ideia é compreender e descrever os mecanismos pelos quais as ordens religiosas e a autoridade episcopal se valeram para implantar seus próprios projetos religiosos e coloniais. Em meio a isso, avalia-se o processo de estabelecimento das instituições eclesiásticas, renovadas pelo Concílio de Trento, no

33 PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

arquipélago.

Para realização da pesquisa contei com larga documentação digitalizada disponível na Internet através do “Portal de Archivos Españoles”³⁴, plataforma que possibilita acesso a documentos de 11 arquivos estatais espanhóis.

No *Archivo General de Indias*, no fundo relativo à *Audiencia* das Filipinas, encontram-se duas sessões documentais que são a base para este trabalho. O primeiro são as *Cartas, peticiones y expedientes de las Ordenes religiosas* das Filipinas vistas no Conselho das Índias. Para o período estudado, esta sessão contém centenas de correspondências de religiosos que informam a situação da missão no Oriente (Filipinas, China, Japão, dentre outros), completadas por pedidos a autoridades seculares de apoio humano, material e financeiro. A outra sessão diz respeito às *Cartas y expedientes de personas eclesiásticas*, também composto por mais de uma centena de correspondências vistas nos Conselho das Índias. O conteúdo das informações foi produzido principalmente pelo clero regular atuante no arquipélago nas primeiras décadas de colonização castelhana. Também há a presença de documentação de clérigos seculares, bispos, arcebispos e *cabildo* eclesiástico, nas referidas sessões.

Esses conjuntos de cartas apresentam largas informações sobre a atividade religiosa em relação ao governo civil das Filipinas, proporcionando acesso não apenas a documentos oficiais de justiça – petições, processos e juntas –, mas também a relatos da atuação cotidiana, tanto com os indígenas quanto com os colonos, e especialmente intermediando o contato entre estas duas partes. Outras cinco sessões desse mesmo fundo também oferecem documentos importantes para o estudo da questão, como a correspondência dos governadores e da *Audiencia* de

34 Trata-se de um projeto planejado e mantido pelo Ministério da Educação, Cultura e Esporte da Espanha. O objetivo é permitir a difusão do patrimônio histórico documental, tanto para pesquisadores quanto para o público em geral. <http://pares.mcu.es/>

Manila, que são necessários para observar os diálogos e conflitos entre os governos secular e espiritual. Além desses, há três sessões específicas para instituições religiosas: *Cabildo* eclesiástico, bispos sufragâneos e arcebispos de Manila.

Outro importante fundo documental do *Archivo General de Indias*, também disponível na plataforma PARES, é o denominado *Patronato Real*. Este fundo reúne documentos que tratam da defesa dos interesses e direitos da Coroa em matéria eclesiástica, bem como outros papéis relativos à conquista do Novo Mundo. Uma das sessões componentes desse fundo é relativa aos *Descubrimientos, conquista y pacificación* do arquipélago filipino. A composição dessa sessão é bastante diversa e arbitrária, não sendo formada por séries específicas. Isso, no entanto, não desvaloriza o potencial da documentação componente dessa série. Dentre a coleção de cartas, relatos de viagem, descrições geográficas e informações variadas relativas às primeiras décadas de colonização espanhola no Oriente destacam-se documentos escritos por sujeitos de extrema relevância na colonização do arquipélago filipino, como Miguel López de Legazpi, o frei Diego de Herrera e o frei Martín de Rada. Nesse mesmo fundo também são encontradas cartas de Felipe II destinadas a missionários que atuavam na região.

Somado aos documentos encontrados nos arquivos espanhóis, este trabalho também utilizará de fontes localizadas no *Archivo General de la Nación*, no México. Neste identifiquei considerável número de documentos a respeito da presença espanhola nas Ilhas Filipinas, com conteúdos relacionados diretamente a esta pesquisa. Os documentos selecionados neste arquivo estão basicamente divididos em dois fundos: *Indiferente Virreinal* e Inquisição.

A documentação relativa ao governo do vice-reino da Nova Espanha é variada, contendo decisões administrativas e cédulas régias voltadas ao governo das Filipinas; também correspondência entre autoridades residentes no arquipélago e oficiais do vice-reino; mercês concedidas às ordens religiosas. O principal tipo documental encontrado nesse fundo são processos e informes que relatam a atuação dos comissários do Santo Ofício da Inquisição nas Filipinas. Nesta sessão foram destacados 27 documentos, com informações diversas sobre a atuação do tribunal no arquipélago.

O fundo de Inquisição é bastante rico, com informações sobre a atuação do tribunal nas Filipinas, área de jurisdição do tribunal do Santo Ofício da Nova Espanha. Dentre os documentos encontram-se de processos de fé; correspondência de oficiais e funcionários do tribunal que atuavam nas Filipinas; e documentos relativos a conflitos jurisdicionais envolvendo o tribunal da Inquisição e outras instituições religiosas, como o bispado e as ordens religiosas, também entre o comissário da Inquisição e autoridades temporais das ilhas.

A combinação desses dois fundos nos oferece importantíssimas informações a respeito da atuação do Santo Ofício no arquipélago, dados ausentes nos arquivos espanhóis supracitados. Mais que descrever a atuação do tribunal, propriamente dita, os documentos permitem observar a inserção da instituição no arquipélago, bem como avaliar sua relação com as demais instituições eclesiásticas e civis.

Outro grupo documental utilizado na pesquisa está disponível *on line*, mantida pelo projeto “La China en España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. O projeto encabeçado por professores ligados à Universidade Pompeu Fabra disponibiliza uma centena de fontes sobre a atuação espanhola no Pacífico, desde o século XVI. São encontradas transcrições de documentos com origem em diversos arquivos, como o *Archivo General de Indias*, *Archivo del Museo Naval*, *Real Academia de la Historia*, *Bibliothèque Nationale de Paris*, *Archivo de la Orden de Predicadores* (Universidad de Santo Tomás) e *Biblioteca Nacional de Madrid*. O objetivo do projeto é justamente permitir o acesso a documentos relevantes sobre a presença espanhola no Oriente, para fins científicos.³⁵

Apesar do enfoque sobre a China, o projeto contribui de modo significativo para esta pesquisa. A maior parte dos documentos produzidos no século XVI são escritos a partir das Filipinas, que funcionava como ponte entre o Império Espanhol e o Império Celeste, da dinastia Ming. Assim, muito do que se escrevia e se pensava sobre a China estava referenciado e pautado pela experiência colonial do arquipélago filipino.

35 BUSQUETS I ALEMANY, Anna. “La China en España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900. *Revista HMiC*, n. 4, 2006.

Outro projeto documental relevante é a coletânea de 55 volumes organizada por Emma Blair e James Robertson, no início do século XX.³⁶ Os dois historiadores estadunidenses transcreveram e traduziram ao inglês diversas fontes sobre a história colonial filipina, como cartas, relatos e livros. Considerável parcela não se encontra disponível nos arquivos acima citados, sendo que muitos dos documentos publicados se perderam ao longo dos anos, especialmente por conta dos eventos ocorridos nas Filipinas durante a Segunda Guerra Mundial. Para o recorte cronológico deste trabalho, serão utilizados os 17 primeiros volumes da coleção.

Além dos documentos manuscritos, uma série de fontes impressas foi utilizada ao longo do trabalho. São obras de estilo diverso. Para compreender sua utilização e a relação entre os materiais acionados, faço algumas considerações teóricas e metodológicas adotadas neste trabalho.

Em primeiro lugar deve se ter claro que o conceito de “justiça” do Antigo Regime compreende mais que a resolução de conflitos. “Justiça” era a própria manutenção da ordem social e política estabelecida. A distribuição de mercês, patrocínios, benefícios, isenções, punições, dentre outros, muitos dos quais, atualmente entrariam na categoria de atos administrativos, não jurídicos, eram considerados atos do direito. Fazer justiça era garantir que cada um (indivíduo ou instituição) tivesse acesso àquilo que lhe competisse. O objetivo dessa administração da justiça era a busca pelo bem comum.

O segundo ponto para o qual chamo atenção é que as práticas jurídicas do Antigo Regime devem ser tomadas em sua singularidade, devemos tratar das *experiências jurídicas*.³⁷ Portanto, busco uma análise da “ortoprática” jurídica dos religiosos filipinos. Isto é, partindo dos usos efetivados da justiça e estabelecendo sua relação com a estrutura jurídica institucionalizada, compreendendo esta como constituída pelas práticas.³⁸ Por isso, podemos realizar uma história das práticas

36 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. *The Philippine Islands, 1493-1803*. Cleveland: Clark Company, 1903-09. 55 vol.

37 HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal - século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994; GARRIGA, Carlos. “Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)”. *Revista de Historia del Derecho*, n. 34, 2006.

38 GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização em ação”. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *Deus*

jurídicas e de governo baseado em grande parte em fontes “não-oficiais” e “não-doutrinárias” (processos judiciais, tratados jurídicos, atas de governo ou ordenanças). Importa para mim, prioritariamente, relatos de eventos em que se praticavam efetivamente atos justiça. Estes se encontram especialmente nos relatos, missivas, informações, histórias e crônicas.

A ordem jurídico-política do Antigo Regime, *jurisdicionalista*, tinha por característica a preeminência da ação jurisprudencial, isto é, caberia ao juiz interpretar cada caso dentro de suas especificidades, a fim de produzir um consenso prudente e provável. Portanto, tratava-se de uma cultura jurídica antilegalista, o papel do juiz não era *aplicar* uma regra positiva preestabelecida, mas sim *produzir* uma decisão.³⁹ Isso, afirma Carlos Garriga,

además de facilitar la controversia doctrinal (a la sazón muy activa), permite el desarrollo de políticas y la construcción de aparatos judiciales diversos; dicho llanamente: dentro del mismo paradigma de la justicia *caben* distintos modelos judiciales, o sea, distintas articulaciones institucionales para la realización de la misma idea de justicia.⁴⁰

O objetivo desta pesquisa, portanto, não é oferecer respostas sobre o que era ilegal ou legal, justo ou injusto, certo ou errado. A estrutura jurídico-política do Antigo Regime, propõe António Manuel Hespanha, deve ser vista como *habitus*, isto é, como um sistema que gera práticas – no caso, o direito –, mas que só existe como sistema sustentado por essas mesmas práticas.⁴¹

Dessa forma, considera-se que o direito poderia ser buscado em múltiplas

na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

39 GARRIGA, Carlos. “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”. *Istor*, n. 16, ano IV, 2004, pp. 1-21. REIS, Anderson Roberti dos. op. cit, p. 112-130; CLAVERO, Bartolomé. “Justicia y gobierno, economía y gracia”. *Real Chancillería de Granada: V Centenario (1505-2005)*. Granada (ES): Junta de Andalucía, 2006, p. 5.

40 GARRIGA, Carlos. op. cit., 2006, p. 84.

41 HESPANHA, António Manuel. op. cit., 1994, p. 13; BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 61. Ver também do mesmo autor *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

fontes, como leis, bulas, a Bíblia, costumes, a natureza, dentre outras. Não havia uma hierarquia predefinida, tais recursos ora se sobrepunham, ora se complementavam, e até mesmo se contradiziam. Por isso, as recopilações e conjuntos de ordens (cédulas e bulas) aqui tomados serão valiosíssimas referências para a pesquisa, mas não seu fim. Dentro deste contexto, o objetivo deste trabalho é avaliar e descrever o *uso* que os religiosos e o episcopado filipino fizeram de tais elementos, quais os mecanismos e fundamentos jurídicos nos quais se apoiaram para sustentar suas ações e posturas. O direito do Antigo Regime deve ser entendido como um jogo no qual as regras são acionadas e produzidas pelos próprios jogadores. A tradição jurídica do Antigo Regime católico possuía uma dinâmica *agregativa*. Ou seja, as interpretações, os textos fundamentais, as leis, os textos jurídicos existem simultaneamente, mesmo que indiquem caminhos distintos. É algo bem distinto da nossa cultura atual, marcada pela dinâmica *substitutiva*, em que uma norma mais nova derroga as anteriores.⁴² Essa característica oferecia uma enorme variedade de sentidos que o exercício do direito poderia assumir.

O discurso jurídico católico se pautava na permanência. O objetivo do direito era manter a ordem. Esse tom inercial, no entanto, não implicava em práticas que se conservavam, alheias a qualquer inovação. O ato de leitura, de seleção da referências e de interpretação é por si só um ato criativo. As novidades surgiam não apenas diante de novas demandas – o contato com o Novo Mundo e seus povos, por exemplo – mas faziam parte da própria atuação das ações jurídicas e de governo.⁴³

Dentre os livros impressos, que tomamos como documentos, temos os “Sucesos” de Antonio de Morga, de 1609 e a “Relación de las Islas Filipinas”, do jesuíta Pedro Chirino, publicada em 1604.

A compreensão das relações entre o clero filipino e o poder secular também depende do conhecimento de obras referenciais para a construção do direito ibérico no século XVI. Destacam-se nesse sentido os trabalhos de teólogos como Francisco

42 HESPANHA, António Manuel. *O direito dos letrados no Império Português*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006, p. 118.

43 Idem, p. 115-117.

de Vitória e Bartolomé de las Casas. As formulações desses teólogos são importantes para compreensão da relação entre as potestades civil e espiritual no sistema jurídico do Antigo Regime, especialmente por terem em mente questões relativas ao Novo Mundo. Essas e outras obras devem ser analisadas sempre em relação às recopilações, instruções, cédulas e outros documentos produzidos por instâncias oficiais de poder. O objetivo disso é observar o contato, as trocas, as correspondências e as contradições entre a doutrina jurídica e a forma de intervenção do direito na vida social.

Autores como Paolo Grossi, António Manuel Hespanha e Bartolomé Clavero defendem que as instituições do Antigo Regime devem ser entendidas como *cenários* – com certa autonomia e lógica interna – do jogo social e não apenas como um *reflexo* do jogo social. Ou seja, seus estatutos jurídicos são fatores essenciais para o entendimento da estrutura institucional e das relações de força entre os poderes. Com isso quero afirmar que privilegio uma abordagem sincrônica da institucionalização da Igreja nas Filipinas.⁴⁴ Isto é, ao fim, espero que a tese seja vista mais como um retrato, do que como um filme. Um retrato que mira não apenas os modelos e personagens principais, mas que destaque a relação destes com a paisagem, vista em perspectiva, em profundidade. A intenção não é apenas descrever a pose das personagens, mas observar sua atuação frente ao ponto de fuga dessa imagem, isto é, o ordenamento que constitui a cena. No âmbito da história do direito, trata-se de analisar a ordem jurídico-política do período como o *cenário*, que oferece possibilidades, caminhos, limitações para a atuação dos indivíduos e grupos sociais.

Espero que esse trabalho seja compreendido, em maior medida, como uma história da institucionalização e influência eclesiástica ibérica no Novo Mundo, e não tanto como uma história das ilhas Filipinas, propriamente dita. Certamente, ao fim, acredito que esta pesquisa se somará significativamente à historiografia relativa aos eventos e processos passados no arquipélago do Pacífico. Além de tratar da história da Igreja nas ilhas, o trabalho trará aspectos sobre a história indígena, a

44 GROSSI. Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

partir da colonização, bem como sobre o contato entre chineses, nativos, japoneses, muçulmanos e espanhóis. Outros temas relevantes da história colonial das Filipinas não serão tratados detidamente ou serão apenas anunciados no que se referir aos objetivos desta pesquisa. Para dimensionar a questão eclesiástica do arquipélago em relação a outros temas importantes do arquipélago, como o comércio entre Acapulco e Manila, os projetos de conquistas da China, a jornada sobre Borneo, as tentativas de avanço sobre o Japão, dentre outros assuntos marcantes do primeiro século de colonização espanhola no Oriente, farei referência a outros trabalhos e pesquisas.

Esta pesquisa trata das décadas iniciais da colonização espanhola no arquipélago filipino, período de institucionalização tanto do domínio espanhol quanto da Igreja católica na região. Tal processo tem início em 1565, com a expedição Legazpi-Urdaneta. O ano de 1610 é o ponto final do recorte dessa pesquisa.

Nos 45 anos de abrangência dessa pesquisa identifiquei três etapas do desenvolvimento eclesiástico nas Filipinas. A primeira denomino de “etapa missionária”, compreende os anos de 1565 até 1581. Nessa fase, apenas as ordens religiosas de Santo Agostinho e São Francisco atuaram nas ilhas. Esse período é tratado no segundo capítulo dessa tese, que enfatiza a atuação das duas ordens acima citadas e seus projetos de “bom governo” para o arquipélago.

O segundo período vai da fundação do bispado de Manila até o fim do governo de seu primeiro bispo, Domingo de Salazar. São 13 anos, até a morte de Salazar, que coincide com a elevação do bispado de Manila a arcebispado, independente do México. Esse período é tratado nos capítulos três, quatro e cinco. O capítulo três trata do estabelecimento do poder episcopal nas ilhas e os primeiros momentos da ação de Salazar. O quarto versa sobre o Sínodo de Manila, suas fontes e características principais. O capítulo cinco faz um balanço amplo da atuação eclesiástica durante o governo de Salazar, observando principalmente a adaptação das ordens religiosas a esse novo contexto. Portanto, serão analisados os diversos

conflitos registrados de parte a parte.

O terceiro período vai da elevação de Manila a arcebispado, com a fundação de três bispados sufragâneos nas Filipinas, até o ano de 1610. Esse período é marcado pelas vacâncias na sede arquiépiscopal. Para esse período serão destacados dois capítulos. No capítulo seis é estudada a situação eclesiástica do arquipélago, principalmente no que tange aos religiosos. Como as largas vacâncias podem ou não ter afetado o estabelecimento da Igreja tridentina nas ilhas. Nesse período, as ordens religiosas se consolidam e surgem críticas ao comportamento moral dos freis, acompanhadas por pedidos de visita e reforma. No último capítulo farei um balanço sobre a atuação do Santo Ofício da Inquisição nas ilhas, pensando especialmente a relação entre o tribunal da fé e a atuação das ordens religiosas. Destaco a ação inquisitorial no contexto de crítica à moralidade religiosa, com a análise das denúncias pelo delito de solitação em confissão.

A delimitação de 1610 se explica por três motivos diferentes. Primeiro, neste ano chega a Manila o arcebispo Diego Vázquez de Mercado, que governa até 1616, encerrando a fase de governos curtos e ausências de arcebispos. O segundo motivo é o início da guerra entre espanhóis e neerlandeses no Oriente. Essa guerra durou quase quatro décadas, indo de 1609 até 1648, refletindo o enfrentamento bélico entre os dois países na Europa. O contexto de guerra afetou de modo significativo a economia, a sociedade e o governo espanhol nas Ilhas Filipinas. A pressão tributária sobre os nativos foi enorme, além dos frequentes ataques de navios dos Países Baixos. Esses dois fatores afetaram consideravelmente a demografia da população indígena e as políticas coloniais espanholas. O terceiro e último ponto que justifica o recorte aqui adotado é a consolidação de uma política de tributo indígena, discutida e formulada durante as primeiras décadas de colonização, com amplo envolvimento do poder episcopal e das ordens religiosas na questão. Em 1609, depois de muitos debates e mudanças frequentes, que serão apresentados ao longo deste trabalho, foi estabelecida uma regulação que funcionou de forma duradoura.⁴⁵

⁴⁵ HIDALGO NÚCHERA, Patricio. *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*. Madri: Universidad Autónoma de Madri, 1995.

Assim, entendo que 1610 é um divisor de águas na história das Filipinas. A partir daqui a visão da *Monarquía* sobre o arquipélago é definida. A concorrência com os neerlandeses era explícita no início do século XVII. Manter as Filipinas era necessário para manter a oposição aos rivais europeus e também para dar segurança aos domínios americanos de Castela. A partir de 1605, o vice-reino da Nova Espanha enviou crescentes somas de dinheiro para o arquipélago oriental, visando sua manutenção e garantir resistência aos ataques dos Países Baixos. Essa situação, no entanto, não aliviou a pressão sobre os nativos, pelo contrário. A partir dessa época, a presença espanhola no arquipélago deixa, progressivamente, de ser questionada pelos próprios espanhóis. As Filipinas, obviamente não eram uma barreira protetora da América, mas a presença espanhola na Ásia obrigava os rivais da Coroa de Castela, Países Baixos e Inglaterra, a se preocuparem com a defesa de suas redes comerciais na região. Com isso, os navegantes dessas nações não avançavam comercialmente sobre a América.⁴⁶

Nessa época, ocorre também uma mudança na orientação política da própria *Monarquía*, com a ascensão de Felipe III à Coroa de Castela na virada dos séculos. Felipe III tornou-se um dos principais aliados do papado, adotando os ideais romanos como ideais do Império Hispânico. Já seu pai, tinha uma relação conflituosa com os papas, tentando impor seu poder sobre regiões da Península Itálica e exigindo títulos que demonstravam sua independência frente o bispo de Roma. Como afirma José Martínez Millán, “la Monarquía católica-castellana de Felipe II se transformó en la Monarquía católica-romana de Felipe III”.⁴⁷

O ano de 1610, por tudo isso, e pela ação de indivíduos e instituições eclesiásticas, também representou uma virada no que diz respeito à atuação dos religiosos no arquipélago. Conforme apresentado no último capítulo.

46 ALONSO ÁLVAREZ, Luis. Luis. *El costo del imperio asiático*. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800. La Coruña: Universidade da Coruña, 2009.

47 MARTÍNEZ MILLÁN, José. “La crisis del ‘partido castellano’ y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio del reinado de Felipe II a Felipe III”, *Cuadernos de Historia Moderna*, anexo II, 2003, p. 38.

Capítulo 1 – As Filipinas e o mundo asiático

Tratar da colonização castelhana nas ilhas Filipinas, nos séculos XVI e XVII, é realizar um permanente exercício de escala e de comparações. Como na maior parte dos locais colonizados por europeus a partir do século XV, a investida europeia não foi tão simples como muitas vezes se desenha. As relações de força no movimento colonial não seguiram uma direção constante. No arquipélago filipino o contexto foi ainda mais complexo, pois não se tratava de apenas uma força colonizadora sobre nativos de uma determinada região. As Filipinas, entre o século XIV e o início do XVII, são almejadas – de variadas formas – por, pelo menos, cinco importantes movimentos expansionistas. O arquipélago oriental foi – e ainda é – local do mais variados encontros e atritos entre forças distintas.

A colonização espanhola, objeto desta tese, foi uma das mais marcantes, mas uma das últimas a chegar de fato ao arquipélago. Antes dos castelhanos, que se estabelecem em 1565, encontravam-se próximos ou assentados nas ilhas portuguesas, chineses e muçulmanos, além, é claro, de variados grupos nativos de tradição hindo-malasiana. Seguindo a presença espanhola, os japoneses também mostraram grande interesse no arquipélago. A conquista do Oriente pelos castelhanos, portanto, possui características próprias, quando comparado aos movimentos de ocupação do território americano.

O historiador inglês Henry Kamen afirmou: “Spaniards liked to think of Manila as an outpost of the universal Spanish empire. In reality, it existed only because of the tolerance of the Chinese and Japanese.”⁴⁸ O entendimento de Kamen sobre a presença espanhola no Oriente é correto, no sentido de afirmar que os espanhóis só se mantiveram por tanto tempo no arquipélago por conta da tolerância das forças japonesas, nativas, chinesas e muçulmanas na região, destacando que o sustento material do arquipélago dependia diretamente do comércio com os chineses. Manel Ollé Rodríguez aponta para o mesmo sentido, afirmando que as interações já existentes na região, condicionaram o modelo colonial castelhano nas

48 KAMEN, Henry. op. cit., p. 220.

Filipinas.⁴⁹

A população nativa do arquipélago é de origem malaio-polinésia, de base cultural hindo-javanesa. Segundo António González-Martín, a região das Filipinas foi uma das últimas da Terra a sofrer com a ocupação humana. De acordo com este mesmo historiador, duas são as hipóteses de quando e como teria ocorrido esse processo. A primeira possibilidade é de que a migração de mulheres e homens para as ilhas que hoje compõem as Filipinas teria ocorrido na transição do Paleolítico para o Neolítico, ou seja, cerca de 12 mil anos atrás, com grupos oriundos da parte sul da Ásia. A segunda hipótese aposta em uma migração mais recente, realizada quatro mil anos atrás por grupos que saíram do norte do continente asiático.⁵⁰

Os relatos, os documentos e a pesquisa arqueológica que atualmente dispomos não dão conta dos processos históricos passados no arquipélago até por volta do ano mil de nossa era. Só então temos os primeiros relatos confiáveis sobre o arquipélago, vindo de fontes muçulmanas e chinesas. O contato dessas duas culturas – que por vezes era uma só – com as ilhas, no entanto, era marginal. Desde o século IX, os muçulmanos estabeleciam uma verdadeira talassocracia no oceano Índico, isto é, um império comercial. Comerciantes árabes e persas, impulsionados também pelo proselitismo religioso se tornaram figuras frequentes na China e na Índia, buscando especialmente os temperos e as especiarias dessas regiões. Portos de comerciantes islâmicos eram cada vez mais numerosos na região da China. Como explica Isaac

49 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. “El mediterráneo del mar de la China: las dinámicas históricas de Asia oriental y la formación del modelo colonial filipino”. In: ELIZALDE, María; FRADERA, Josep; ALONSO, Luis (eds.). *Imperio y naciones en el Pacífico*. La formación de una colonia: Filipinas. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. V. 1, p. 59.

50 GONZÁLEZ-MARTÍN, António. “Barreras geográficas y genéticas en el sudeste asiático y el oceano pacífico”. In: LÓPEZ, Marta; TALAVÁN, Miguel (coords.). *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*. Córdoba (ES): Universidad de Córdoba, 2011, p. 39-41.

Os grupos étnico-culturais das Filipinas são bem diversos. Uma distinção que os colonos espanhóis faziam era entre "negros" e os demais nativos. Os "negros", que tinham pele mais escura, teriam uma origem e base cultural similar ao dos aborígenes da Oceania. Estes, provavelmente foram os primeiros a ocupar a região. Segundo os relatos de época, eram menos amistosos, possuíam uma cultura e linguagem bem distintas dos demais e viviam nas montanhas, tendo menor contato com os colonos espanhóis. Depois dos "negros" teria ocorrido uma outra onda migratória, oriunda do continente asiático, e com o fenótipo que geralmente associamos a esse continente.

Donoso Jiménez, a chave do avanço muçulmano estava no fato de “la vinculación árabe con el espacio no se asentaba en el dominio efectivo de la tierra, sino en el control de los lazos clientelares”.⁵¹ Para os muçulmanos, as barreiras étnicas ficavam em segundo plano, para eles o que importava era a questão religiosa. Dessa forma, faziam com que as elites locais se convertessem ao islã, para – entre outros motivos – gozar dos benefícios comerciais de negociar com árabes e persas. Os muçulmanos formavam um só mundo, sem fronteiras. Isso facilitou a entrada e a circulação de ideias e culturas nas regiões comerciais, como a Índia e China.

No fim do século IX, uma mudança dinástica no Império Chinês provocou importantes mudanças na economia da região, com o país se fechando a navios estrangeiros. Com isso os muçulmanos tiveram que buscar novos entrepostos no sudeste asiático, como Kalah (Cantão). Ao mesmo tempo, os comerciantes chineses passaram a ser mais ativos e a dominar o comércio na região, aproximando-se de locais então ignorados economicamente pelos muçulmanos, como Borneo e as Filipinas. Mesmo com o fim do isolacionismo chinês, em 960, o comércio local continuou a ser dominado por comerciantes do império oriental.⁵²

Essa oposição entre chineses e muçulmanos não é certa. Para os primeiros valia o critério étnico, já para estes a questão era a profissão religiosa. Assim, muitos comerciantes chineses, envolvidos com negociantes muçulmanos, aderiram à fé islâmica. Os membros desse grupo eram conhecidos na China como *Hui* e tiveram grande influência e destaque econômico e político, especialmente a partir do século XIV, com a ascensão da dinastia Ming e seu Celeste Império. O poder Ming se projetava como restaurador de valores, tradições e culturas tradicionais da etnia *han*, após o domínio de duas etnias estrangeiras. No plano econômico, isso significou novo fechamento da China a comerciantes estrangeiros.⁵³

Os *Hui* além de circularem entre o universo tradicional chinês e o muçulmano,

51 DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. *El islam en Filipinas (siglos X-XIX)*. Tese (doutorado). San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante, 2011, p. 174.

52 Idem, p. 185-188.

53 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 1998, p. 5-10. - No início, a dinastia Ming praticamente ignorava o comércio marítimo, voltando suas atenções para o norte, centro da etnia *han*.

possuíam grande influência política nas províncias de Guandong e Fujián. Desta última, especialmente, estabeleciam importante comércio com Borneo e a ilha de Luzon (atual Filipinas, onde está localizada a cidade de Manila).

A ascensão Ming coincide com o desmoronamento da unidade do poder muçulmano, que conectava Ásia, África e Europa. Ocorre o avanço cristão sobre al-Andalus e a nível econômico, os mercadores italianos rompem o monopólio do islã. No Egito, mamelucos derrubam a liderança muçulmana de origem árabe. Os persas sofrem grandes perdas diante dos mongóis.⁵⁴ Em suma, a grande unidade religiosa e comercial muçulmana, que ia do extremo leste do continente asiático até a Península Ibérica, rui.

Nesse período de franca crise dos tradicionais poderes islâmicos, como o califado, a religião muçulmana entra em um ciclo de avanço nas ilhas e arquipélagos do sudeste asiático. Os comerciantes muçulmanos buscavam novos entrepostos na região e os poderes locais, visando atrair esse comércio se convertiam à religião islâmica, almejando benefícios econômicos, prestígio e poder. O sucesso do islamismo na região não se deveu apenas a questões econômicas. A progressiva perda de poder em regiões ocupadas havia muito tempo fez com que lideranças muçulmanas incentivassem o proselitismo religioso para outras direções. A partir do século XIII, registra-se uma intensa ação de *majdumunus* – professores muçulmanos – no sudeste asiático. Os *majdumunus* dedicavam-se exclusivamente à divulgação da crença na religião revelada pelo profeta Muhammad. Esses missionários avançavam junto com os comerciantes muçulmanos e possivelmente eram sustentados por eles, inclusive os *Hui* da China.⁵⁵

A primeira área islamizada na região foi Malaca, com a fundação do sultanato em 1414. O sultanato era uma nova forma de governo adotada em regiões islâmicas, como substituta do califado. Enquanto neste o poder temporal e espiritual estão vinculados, o sultão tem sua legitimidade exclusivamente pelo poder temporal – o que não o exime de obrigações religiosas, como a aplicação da *sharia*. O título de

54 DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit. 285-287.

55 Idem, p. 213-284.

sultão permitia a hereditariedade e a inclusão de novas lideranças locais. É importante destacar que a iniciativa da islamização não partia de forças externas, mas das lideranças locais, que desejavam se inserir nas redes comerciais muçulmanas.

O processo de islamização das ilhas do sudeste asiático como Borneo, Malaca, Sumatra e Filipinas é mais complexo do que foi brevemente traçado. Isaac Donoso Jiménez destaca que não se pode reduzir o avanço do islã a uma ou outra causa, nem que este foi um movimento evidente e constante. Uma série de fatores confluiu para que o islamismo se difundisse com algum sucesso. Mas dentre eles é importante destacar a ação dos *Hui* chineses.

Na região que hoje formam as Filipinas, foram estabelecidos dois sultanatos, nas ilhas de Sulu e Mindanao, estabelecidos entre meados do século XV e início do XVI. Dentre os grupos nativos islamizados, citados em fontes castelhanas do século XVI podemos listar: joloanos, mindanaos, ilanos, lutaos, jacanes, camucones e tirones. Os sultanatos filipinos possuíam características bastante particulares, pois não eram uma mera aplicação de um modelo ideal. Como se passou em todo processo de expansão do islã, ocorria uma adaptação dos ideais administrativos às tradições locais. Nas Filipinas, o sultanato se instituiu com base no sistema de *datus*, isto é líderes tribais locais. Portanto, o sultão não era um líder absoluto e despótico, mas chefe de um conselho de *datus*, ou seja, com poderes limitados. Esse modelo ocorreu especialmente em Sulu, já que Mindanao passou por algumas fases despóticas.⁵⁶

O estabelecimento do sultanato de Mindanao está diretamente ligado à expansão portuguesa na região do Índico. Em 1511, as forças lusitanas tomaram Malaca, tornando-se um dos principais entrepostos europeus na Ásia. Parte da população islamizada de Malaca migrou para Mindanao, e através de casamentos com a elite local ocorreu a islamização.

Nesse contexto, as Filipinas se tornaram passagem de importantes rotas comerciais. A ilha de Luzon era o eixo que ligava os navios de Fujián aos

⁵⁶ Idem, p. 401-412.

entrepostos muçulmanos do sul. Segundo Manel Ollé Rodríguez, esse contato foi bastante vívido e economicamente virtuoso, diversas cidades islâmicas em Mindanao, Sulu e outras regiões do sudeste asiático chegaram a registrar mais de 50 mil habitantes.⁵⁷ Número que chama a atenção especialmente se tivermos em mente o *barangay*, unidade tradicional filipina governada por um *datu*. Segundo os relatos dos primeiros colonizadores castelhanos, os povoados eram compostos de 15 a 20 casas, e sua população geralmente não excedia 200 pessoas.⁵⁸

Nesse contexto que as forças castelhanas se inseriram no oceano Pacífico. Em 1519, Fernão de Magalhães, navegante português a serviço da Coroa de Castela, partiu rumo ao Oriente. A viagem de Magalhães foi a primeira expedição europeia a atingir a Ásia pela via ocidental, passando pelo sul do continente americano. O interesse castelhano na expedição de Magalhães era atingir e estabelecer bases também na região, rivalizando com Portugal. De acordo com Carlos Martínez Shaw, o objetivo da expedição era chegar a Malaca, então dominada pelos lusitanos.⁵⁹

A chegada de Magalhães na região, em 1521, no que seria denominado posteriormente de ilhas Filipinas, confirmou, para os castelhanos, a posse de sua porção asiática. A expedição, no entanto, não efetivou imediatamente a conquista espanhola da região. O primeiro ponto para postergar a conquista foi o destino trágico de Magalhães e da maior parte de seus colegas. A missão sofreu com perdas e percalços que praticamente encerraram a expedição nas Filipinas. O próprio Magalhães acabou por falecer no arquipélago. Apenas alguns membros da jornada sobreviveram e conseguiram completar a volta à Terra, mas por conta de socorro de portugueses, estabelecidos em entrepostos comerciais nas Índias Orientais.

A região das Filipinas, desde então, era alvo de largas e complexas disputas cartográficas entre Portugal e Castela. A imprecisão do Tratado de Tordesilhas dava margem para que ambas as Coroas argumentassem que o arquipélago estava em suas

57 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 2001, p. 62.

58 AGI, Filipinas, 84, n. 2; AGI, Filipinas, 84, n. 46.

59 MARTÍNEZ SHAW, Carlos. “La exploración española del pacífico en los tiempos modernos”. In: ELIZALDE, María; FRADERA, Josep; ALONSO, Luis (eds.). *Imperio y naciones en el Pacífico*. La formación de una colonia: Filipinas. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, p. 16.

possessões. Os portugueses, já estabelecidos no Oriente, nas regiões de Goa e Malaca, tinham contato facilitado com o arquipélago, almejando sua conquista. Já para os castelhanos a situação era muito mais difícil, o entreposto espanhol mais próximo das “Ilhas do Poente” ficava a mais de duas mil léguas, no México. Esse enorme obstáculo, o Oceano Pacífico, era também um estímulo para o estabelecimento espanhol na região, a fim de romper com o monopólio lusitano no Oriente.⁶⁰

Em meados do século XVI, os navios portugueses eram objetos frequentes na paisagem da ilha de Luzon. O local no qual os espanhóis estabeleceriam a cidade de Manila era um importante elo para as conexões comerciais lusitanas entre Macau, Malaca e o Japão. O grande trunfo português na região era atuar como elo comercial entre China e Japão, que então não mantinham relações diplomáticas ou comerciais.⁶¹

No entanto, não eram apenas os portugueses que se interessavam por Luzon e mantinham rotas comerciais que envolviam a região que se tornaria um domínio de Castela. Os chineses encontravam-se num momento de reclusão comercial, determinado pela dinastia Ming, devido aos constantes ataques piráticos japoneses. Essa situação favoreceu não apenas os portugueses, mas também aos sultanatos da parte meridional do arquipélago. Em 1565, quando os espanhóis estabelecem contato permanente e de fato passam a ocupar parte do território filipino, os expedicionários ibéricos notaram uma forte presença muçulmana em Luzon, especialmente no âmbito do comércio. Os anos seguintes são marcados por importante debate do lado espanhol: se os nativos da ilha de Luzon eram ou não *mouros*.⁶²

60 OLIVEIRA, Francisco Roque de. *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 – c. 1630*. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta. Tese (doutorado). Barcelona: Departamento de Geografia – Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, p. 175-195. O autor destaca que as disputas cartográficas pela região não são uma consequência da viagem de Magalhães, mas o contrário. As discussões remontam ao final do século XV, referem-se às consequências do Tratado de Tordesilhas.

61 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 2001, p. 66.

62 O termo *moro* tem origem no gentílico *maurus*, ou seja, original da Mauritânia (entendida como o império africano). A denominação *moro* para a população muçulmana de Al-Andalus

Miguel López de Legazpi, primeiro governador espanhol do arquipélago e líder da expedição de 1565, escreveu que a presença de muçulmanos na região era um impedimento ao avanço espanhol, chegando a sugerir que tivessem licença para escravizá-los.⁶³ Segundo o frei agostiniano Diego de Herrera, os mouros que lá viviam “no tienen mas q el nonbre y no comer puerco”, pois haviam tomado essa fé havia pouco tempo. Sequer possuíam sacerdotes da fé islâmica na região.⁶⁴ Além de Legazpi, muitos colonos afirmavam que os mouros impediam a pregação e ameaçavam aos espanhóis, o que era totalmente falso, de acordo com Herrera, não dando causa justa para que os roubassem ou os escravizassem. O Conselho das Índias aceitou o pedido de Legazpi, autorizando a escravização dos *moros*. No entanto, a ordem era clara em relação aos nativos: “a los que fueren yndios y ovieren tomado la seta de maoma no los hareis esclabos por ninguna via ni manera que sea”.⁶⁵ Ou seja, o Conselho não ignorou os apelos dos freis, fazendo uma clara distinção entre *moros* (muçulmanos de longa tradição, com ligações com Meca) e nativos (neófitos, que deveriam ser convertidos ao cristianismo).

Giuseppe Marcocci indica que, durante o século XV, a palavra “mouro” era utilizada tanto para muçulmanos quanto para negros africanos, muitas vezes como sinônimo de “escravo”, não só em Portugal e Castela, mas também em Roma. Portanto, a classificação dada aos nativos filipinos indicaria qual o estatuto de seu tratamento no processo colonizador da região.⁶⁶

Segundo Isaac Donoso Jiménez, a primeira oposição entre espanhóis e

passa a ser comum a partir das guerras de “reconquista” cristã da Península Ibérica. Dessa forma os muçulmanos eram tratados como invasores, estrangeiros, não pertencentes àquele lugar, pois seriam da “Mauritânia”. Além de estrangeiros, os *moros* eram infiéis, muçulmanos. Essa situação tornava a “reconquista” uma guerra justa (*bellum iustum*). Desde então, na cultura ibérica, o termo *moro* é utilizado como sinônimo de muçulmano, mas que também carrega em si a ideia de ser um “outro” que ocupa um lugar indevido. DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit., p. 376-378.

63 DONOSO JIMÉNEZ, op. cit., p. 371

64 AGI, Filipinas, 84, 1, img. 2.

65 AGI, Filipinas, 339, L. 1, imgs. 29-30.

66 MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império*. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 47-48.

muçulmanos no arquipélago filipino não se deu por questões ideológicas, mas pela disputa econômica, pois os espanhóis pretendiam ocupar o espaço dos muçulmanos e ter acesso aos produtos, portos e territórios chineses.⁶⁷ O governador Francisco de Sande, em 1578, organizou uma jornada contra Borneo, Joló e Mindanao, justificando a necessidade daquela conquista diante do enorme poderio muçulmano na região e na influência que essas regiões islamizadas continuavam a exercer sobre as partes centrais do arquipélago.⁶⁸ Os religiosos agostinianos, no entanto, opuseram-se duramente à política de conquista, denunciando a exploração da mão de obra indígena como remeiros e carregadores em tais expedições.

O que se passava era que Luzon estava em processo de islamização, impulsionado pelos interesses, ao mesmo tempo, religiosos e comerciais do sultanato de Borneo. Através de laços matrimoniais, comerciais e diplomáticos, o sultão de Borneo progressivamente tentava tornar Manila e Sulu áreas de influência de seu sultanato.⁶⁹ Como já explicamos, para as elites locais do sudeste asiático converter-se ao islamismo era um importante passo para garantir contatos econômicos favoráveis com comerciantes muçulmanos, tanto com os de Borneo quanto os *Hui* de Fujián.

A presença espanhola no Oriente, apesar territorialmente ser de pouco impacto⁷⁰, durante o século XVI, mostrou-se determinante para o desenvolvimento histórico do arquipélago filipino. A jornada a Borneo arquitetada e executada por Francisco Sande não resultou em uma conquista territorial, pois os castelhanos não conseguiram dominar a região por mais que algumas semanas. No entanto, o ataque ao sultanato foi um marco no rompimento das relações muçulmanas entre Luzon e Borneo. As elites nativas de Luzon, Sulu e outras ilhas da região, interromperam um processo de islamização e voltaram-se a um processo de cristianização, que não foi só compulsoriamente imposto pelas forças espanholas, mas também foi uma escolha

67 DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit., p. 353-355.

68 AGI, Filipinas, 6, r. 3, 34; AGI, Filipinas, 6, r. 3, 35.

69 DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit., p. 454-464.

70 ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. *Vida municipal en Manila (siglos XVI y XVII)*. Córdoba (ES): Universidad de Córdoba, 1997.

interessada por parte destas mesmas elites.⁷¹

Esse contato (e conflito) inicial com os muçulmanos e o breve contexto apresentado é uma das principais explicações para o estabelecimento dos espanhóis em Manila, em 1571. Até então, os espanhóis estavam assentados em Visayas. Em suma, a presença cristã espanhola foi determinante para barrar o avanço islâmico na região.

A presença espanhola também foi favorecida por um contexto positivo. O estabelecimento castelhano no arquipélago, na década de 1560, coincide com a monetarização da economia chinesa. Nesse processo, os chineses sofreram com uma crise de superprodução de papel moeda. Para sanar o problema, os governantes Ming passaram a exigir pagamento de impostos em metal. Assim, depois de anos de limitação comercial, por conta da pirataria japonesa, em 1567, o imperador chinês Long Qing aprovou uma abertura parcial para o comércio da província de Fujián, o que também se fez por pressão dos comerciantes e elite política dessa região.⁷²

Esse fato favoreceu o estabelecimento de relações comerciais regulares entre as ilhas Filipinas e o Celeste Império, pois este tinha grande interesse na prata de origem mexicana, que chegava à região através do Galeão de Manila. Já os comerciantes americanos ofereciam grandes quantidades de prata por porcelana, seda, jade, marfim e variados temperos de toda Ásia. O segundo governador espanhol, Guido de Lavezaris, ainda no início da década de 1570, informou que muitos chineses se dirigiam ao arquipélago para fazer comércio. O Conselho das Índias orientou o Lavezaris e seus sucessores que os *sangleys* deveriam ser bem tratados, para que conseguissem sua amizade e evangelização. Além disso, poderiam cobrar *almojarifazgo* dos produtos que entravam nas ilhas Filipinas, constituindo uma importante renda para o governo local.⁷³

Esta abertura, no entanto, não foi tão interessante quanto desejavam os

71 DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit., p. 467-469.

72 CREWE, Ryan Dominic. “Pacific Purgatory: Spanish dominicans, chinese sangleys, and the entanglement of mission and commerce in Manila, 1580-1620”, *Journal of Early Modern History*, 19, 2015, p. 345-346.

73 AGI, Filipinas, 339, L. 1, img. 114.

espanhóis, pois ainda previa restrições como o impedimento que comerciantes estrangeiros entrassem em território chinês para negociar. Assim, as Filipinas tornaram-se ponto de encontro entre os comerciantes de Fujián e a prata da Nova Espanha. Mesmo não atendendo aos anseios espanhóis de penetrar no Celeste Império, a abertura de Fujián mostrou-se essencial para o relativo sucesso do estabelecimento espanhol no arquipélago. Sem este contato comercial não seria possível a existência do Galeão de Manila, tão essencial para o sustento da população e administração espanhola na região.⁷⁴ Para os chineses a chegada dos espanhóis também foi muito interessante, até 1640, o fluxo de prata para a China superava até mesmo o que era enviado para Europa. Entre o fim do século XVI e metade do XVII, mais de 60 toneladas de prata saíam anualmente de Acapulco e adentravam o Celeste Império.⁷⁵ As moedas castelhanas eram a principal referência monetária do sudeste asiático no período.⁷⁶

Esse contato entre chineses e espanhóis não foi estritamente comercial. Uma das principais características da possessão espanhola no Oriente foi a grande população de origem chinesa que vivia em suas terras. As frotas anuais chinesas, que permaneciam entre março e junho nas Filipinas, deixavam cada vez um número maior de pessoas a fim de residir no arquipélago. A região de Fujián era superpovoada, assim, migrar para as Filipinas era opção para muitos chineses. Estes eram chamados pelos espanhóis de *sangleyes*.⁷⁷ Tal população foi essencial para Manila, não só pelo abastecimento que proviam anualmente⁷⁸, mas também por alimentar as rendas municipais com o aluguel casas, lojas, fornos, mais a cobrança taxas e licenças. Em suas lojas e oficinas, os *sangleyes* ofereciam à comunidade de Manila serviços diversos: chapeleiros, sapateiros, sastres, alfaiates, carpinteiros,

74 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 2001, p. 62-64.

75 CREWE, Ryan Dominic. op. cit., p. 347.

76 KAMEN, Henry. op. cit., p. 292.

77 *Sangley* é um termo de origem chinesa que origina de mercador ou “gente que vai e volta”. O termo acabou se generalizando e sendo aplicado a todos os chineses, sem distinção de ofício.

78 GARCÍA-ABÁSULO, António. “El mundo chino del imperio español (1570-1755)”, In: *Un océano de intercambios*. Madri: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008, p. 120-121.

padeiros, pedreiros, dentre outros. A rede de serviços oferecidos por artesãos chineses se mostrou de suma importância para uma colônia ocupada essencialmente por militares e religiosos.⁷⁹ O bispo Domingo de Salazar chegou a destacar em uma de suas cartas a grande habilidade dos construtores chineses, que edificavam obras pias de boa qualidade, rapidamente e por um bom preço.⁸⁰ O jesuíta Pedro Chirino apresenta uma longa lista de todos os serviços que eram ofertados pelos *sangleyes* e concluiu que eles eram “todo el servicio de la republica”.⁸¹

Os *sangleyes* se estabeleciam ao redor dos muros da cidade de Manila, em um número que crescia anualmente. Em 1571, quando da conquista de Manila por Legazpi, cerca de 40 chineses residiam na região. Um informe de 1586 alertava que os *sangleyes* eram mais de 10 mil. Menos de 20 anos depois, em 1603, a população *sangleye* era calculada em torno de 25 mil pessoas, o que superava em muito a população hispânica estabelecida no arquipélago.⁸² A presença e o frequente contato entre chineses e as autoridades e religiosos espanhóis alimentavam o sonho de entrada, e até mesmo de conquista, do império chinês.⁸³

Apesar de essenciais para a presença espanhola, a grande comunidade chinesa era vista com desconfiança, o que fez o governo castelhano nas ilhas adotar algumas medidas de controle. Em 1580, o governo Gonzalo Ronquillo de Peñalosa ordenou o estabelecimento de um bairro em Manila, específico para os chineses, nos quais teriam suas casas e lojas e ficariam sob jurisdição de *alcaide mayor*.⁸⁴ Este bairro

79 ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. op. cit., p. 56-58.

80 AGI, Filipinas, 74, 24 de junho de 1590.

81 CHIRINO, Pedro. *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*. Imprenta de D. Esteban Barbás: Manila, 1890, p. 18.

82 KAMEN, Henry, op. cit., p. 207. GARCÍA-ABÁSULO, Antonio. “Relaciones entre españoles y chinos em Filipinas. Siglos XVI y XVII”. In: *Anais do Congresso España y el Pacífico. Legazpi*. Ed. L. Cabrero, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Tomo II, 2004, p. 235.

83 As descrições, viagens, embaixadas e planos de entrada e conquista do território chinês formuladas por autoridades espanholas nas ilhas Filipinas não serão objetos de análise dessa tese. Para tais informações indico a leitura da excelente tese doutoral de Manel Ollé Rodríguez, “*Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar em la empresa e China (1581-1593)*”. op. cit., 1998.

84 ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. op. cit., p. 55.

ficou sendo denominado *Parián*. Inicialmente, o bairro foi estabelecido entre os muros da cidade, mas o crescimento da comunidade, o aumento do temor e uma série de incêndios (que também afligiam a parte hispânica da cidade) fizeram com que o *Parián* fosse reconstruído uma série de vezes em locais distintos, ao fim ficando em local distante da cidade.

Nem todos os *sangleyes* viviam no *Parián*. Tondo era um local no qual muitos se assentaram, atuando como pescadores, criadores de gado e agricultores. Apenas os chineses *infiéis* eram obrigados a residir no *Parián*, os demais puderam se espalhar, o que dificulta uma definição precisa do número de chineses nas ilhas.⁸⁵

O corpo eclesiástico também tomou medidas especiais para lidar com os chineses residentes no arquipélago. No início da década de 1580, a ordem agostiniana e o bispo Domingo de Salazar se enfrentaram sobre a respeito do domínio do povoado de Mitón, em Tondo, que seria exclusivo para chineses.⁸⁶ Para além do debate sobre quem teria autoridade na evangelização do povoado, um ponto que se destaca é a necessidade de apartar a comunidade chinesa da espanhola e dos nativos do arquipélago, o que permitiria não só uma melhor evangelização, mas também que possibilitaria que os eclesiásticos aprendessem o idioma dos chineses, o que auxiliaria nos planos de inserção no Celeste Império.

Para facilitar a distinção entre *sangleyes* convertidos e *infiéis*, o bispo Salazar ordenou que os batizados devessem ter seus cabelos cortados. No entanto, a medida não foi bem recebida pela comunidade chinesa, pois os *sangleyes* relataram que tal medida era considerada em sua terra como uma desonra, feita apenas a malfeitores. Segundo o governador Diego Ronquillo de Peñalosa, isso fez com que muitos deixassem de se batizar, pois se voltassem à China (o que era necessário para os comerciantes) seriam vistos como delinquentes e passariam vergonha. Por isso, o governador pediu que o bispo reconsiderasse a medida.⁸⁷

Em 1585, o frei Cristóbal de Salvatierra mostrava seu temor frente a

85 Idem. p. 65.

86 Ver p. 98.

87 AGI, Filipinas, 6, r. 5, 57.

população chinesa do arquipélago. Segundo o religioso dominicano, os *sangleyes* se mostravam bondosos e obedientes, mas, na prática, agiam para enganar. De acordo com Salvatierra, corria o boato que os *sangleyes* estariam combinados com os nativos para provocar um incêndio em Manila, o que seria o primeiro passo para a conquista da região pelo Celeste Império.⁸⁸

E os conflitos de fato ocorreram. Em 1603, um grave enfrentamento entre espanhóis e chineses marcou o arquipélago. O fato estremeceu as relações comerciais entre a China e o arquipélago, já que muitos comerciantes se retiraram definitivamente da região e não voltaram nas feiras anuais. Os relatos hispânicos produzidos nos anos seguintes enfatizaram a carência que padeceram por conta dessa situação. No entanto, como o comércio era importante para ambas as partes, logo a situação se normalizou. Em 1606, a população chinesa nas ilhas já era praticamente a mesma da época do levante. As autoridades espanholas apertaram mais a legislação de controle, como limitando um número máximo de residentes *sangleyes*. No entanto, como o maior número de chineses significava mais recursos para os comerciantes e instituições de governo, esse controle passou longe de ser efetivo, com a população chinesa novamente crescendo anualmente, até o final do século XVII.⁸⁹

Por mais que a dependência permanecesse, a visão dos espanhóis sobre os chineses mudou drasticamente entre o início da década de 1590 e a primeira década do século XVII. Mesmo os religiosos e clérigos, inicialmente otimistas em relação à conversão dos *sangleyes*, progressivamente foram se mostrando descrentes, produzindo opiniões negativas e pejorativas em relação aos povos oriundos da China. De habilidosos e inteligentes passaram a ser qualificados como sodomitas e gananciosos.⁹⁰

Se por um lado a presença chinesa foi alavancada pela colonização espanhola, por outro, os povos nativos sofreram de grande declínio demográfico a partir de

88 AGI, Filipinas, 84, 47, img. 1.

89 ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. op. cit., p. 65-68; GARCÍA-ABÁSULO, António. op. cit., 2004, p. 238-242.

90 CREWE, Ryan. op. cit., p. 361-362.

1565. Assim como na América, a colonização ibérica teve enorme impacto sobre as sociedades e culturas autóctones do arquipélago. Esse ponto, no entanto, não é confirmado por todos os trabalhos que versaram sobre as ilhas Filipinas. Henry Kamen, por exemplo, afirma que o efeito da colonização espanhola na dos nativos das Filipinas foi mínimo, sem desastre demográfico e sem influência sobre sua economia.⁹¹ Para Kamen, o pequeno número de colonos de origem hispânica e sua orientação econômica para o comércio com a China – e não para atividades agrícolas – fez com que os nativos filipinos não passassem por situações similares às ocorridas na América, no início do século XVI. Outras pesquisas, como de José Luis Porrás Camuñez, destacam como a colonização espanhola e as práticas de evangelização orientaram-se para a proteção dos nativos, garantindo que nas Filipinas não se repetisse a experiência americana.⁹²

A geógrafa Linda Newson realizou um trabalho de grande fôlego sobre a história demográfica do arquipélago filipino, destacando o impacto da colonização espanhola sobre as populações nativas. Os dados propostos por Newson confirmam que a entrada dos espanhóis nas ilhas provocou mudanças drásticas, que incidiram sobre os nativos. Em 1565, a população das regiões de Luzon e Visayas – o que exclui Mindanao, que estava sob controle dos muçulmanos, derrotados pelos colonizadores cristãos apenas no século XIX – seria de aproximadamente 1,6 milhão de pessoas. Passados 35 anos de presença espanhola no arquipélago, esse número teria caído para cerca de um milhão de pessoas, ou seja, uma queda de aproximadamente 36%. Diferente da América, as doenças e as epidemias não foram as principais causas desse declínio populacional. O impacto só não foi maior, pois nesse período, muitas regiões ainda eram praticamente desconhecidas pelos espanhóis, nas áreas com maior presença colonial essa queda beirou os 45%.⁹³

De acordo com Newson, os dados e as informações não permitem que se fale que a conquista das Filipinas ocorreu com baixa mortalidade. Uma série de fatores,

91 KAMEN, Henry. op. cit., p. 204-205.

92 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis, op. cit.

93 NEWSON, Linda. *Conquest and pestilence in the early spanish Philippines*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

todos ligados à presença espanhola, explicam o que se passou com a população nativa do arquipélago. Esse impacto variou entre as diversas ilhas e grupos culturais então existentes.

Aqui é momento de destacar uma das principais limitações das pesquisas sobre as Filipinas na época colonial: o pequeno conhecimento sobre os grupos nativos. As principais informações das quais dispomos foram produzidas após o contato entre espanhóis e nativos, sendo produzidas por aqueles, especialmente por religiosos interessados em conhecer as culturas locais. Dessa forma, para alguns grupos possuímos um bom volume de informações a respeito de sua organização social, cultura e economia, para outros os dados são muito limitados e, até mesmo, irregulares. Muitas narrativas não apresentam coerência ao versar sobre um grupo, ora são apontados com uma denominação, ora com outra. Por vezes o relato refere-se mais a uma delimitação geográfica que às divisões políticas ou culturais entre os grupos.

A população de Visayas (que compreendia as ilhas de Samar, Bohol, Cebu, Leyte, Negros e Panay) era de origem australo-melanesiana. De forma geral, viviam em pequenos grupos populacionais, chefiados por um *datu*, líder hereditário, mas que tinha seu poder legitimado também por seu carisma, poder militar e riqueza. Esses dois últimos estavam diretamente relacionados ao número de dependentes e escravos sujeitos ao *datu*.

Práticas como poligamia e separação eram permitidas, mas não comuns. Como o poder estava ligado à propriedade familiar, as famílias tendiam a ter poucos filhos, para não dividir a herança em muitas partes (pois deveria ser dividida igualmente entre os herdeiros), mantendo o *status* social. Assim, atitudes como infanticídio e aborto faziam parte do cotidiano dos povos de Visayas. Segundo o relato de Miguel de Loarca, não havia pobreza entre os *pintados* – forma como os espanhóis chamavam os nativos de Cebu, por conta de suas tatuagens –, pois eram acolhidos pelos ricos. Muitos se sujeitavam a modalidades de escravidão para serem sustentados pelo *datu* ou outra figura rica da região.⁹⁴ Portanto, nota-se que a

94 AGI, Patronato, 23, 9, imgs. 39-41.

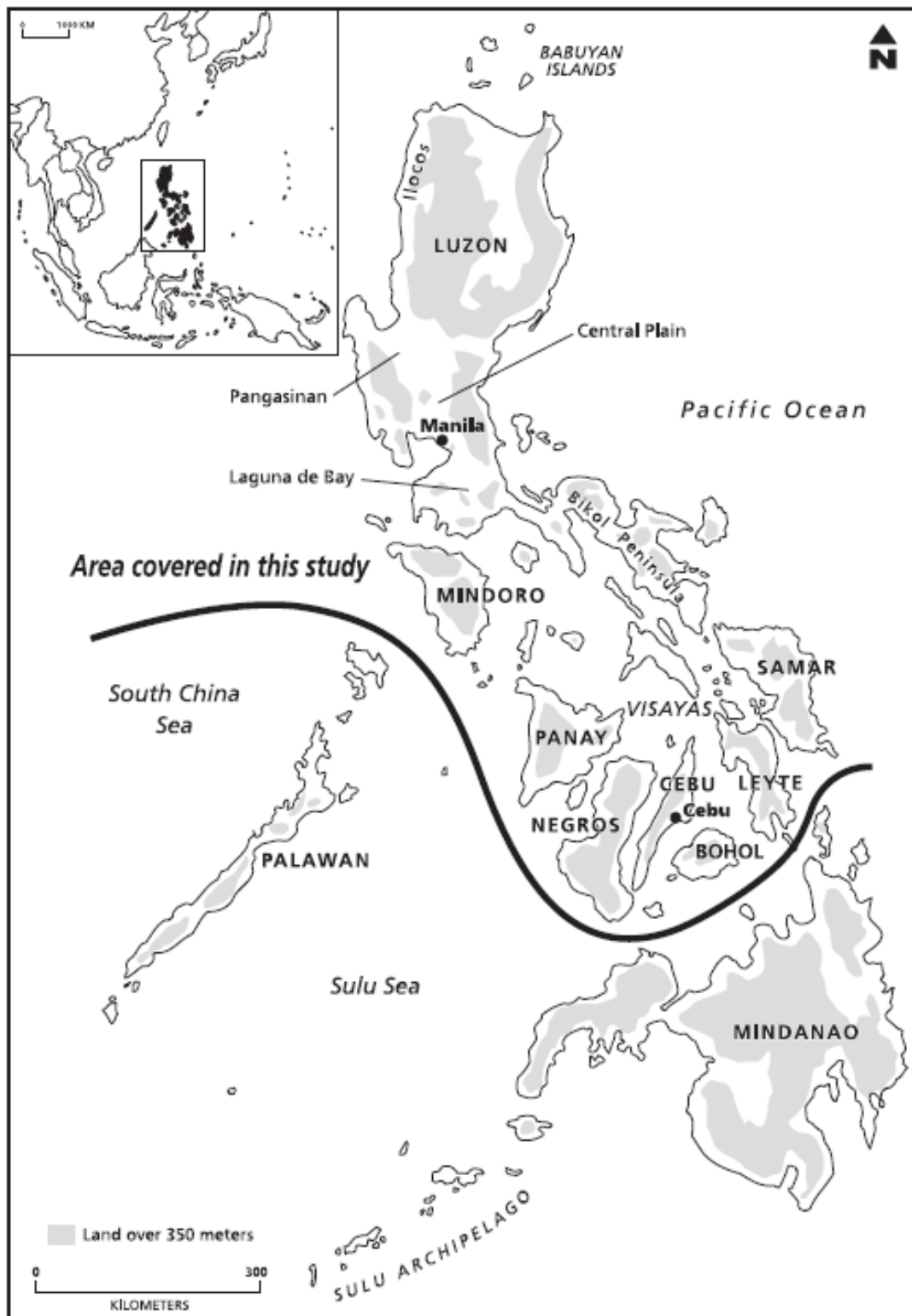
escravidão ia muito além de uma situação de exploração do trabalho, era um meio de sustentação política. Era uma obrigação do *datu* acolher, sustentar e defender não só os escravos, mas também os livres, os *timaguas*.

A região foi local do primeiro assentamento espanhol, em Cebu. Assim, foi local das primeiras atividades militares hispânicas, tanto para submeter os nativos quanto para tomar alimentos e demais recursos de subsistência. Em 1569, o frei Martin de Rada foi o primeiro a demonstrar preocupação com o modo como os colonos lidavam com a nova possessão. A crítica de Rada se voltava à atuação dos soldados e militares, que destruíam aquela terra e causavam agravos aos nativos, pensando apenas em seu enriquecimento individual. Essa atuação violenta dos soldados, destacou o frei, provocava numerosas fugas dos índios de seus povoados. Tal situação seria contrária tanto aos interesses evangelizadores quanto aos materiais da Coroa.

As informações de Rada foram confirmadas pelo superior dos agostinianos no arquipélago, Diego de Herrera, que escreveu em 1570. De acordo com este frei, os agravos cometidos pelos espanhóis contra os filipinos eram de pouco serviço a Deus, e também ao monarca, “pues le destruyen buenas tierras”.⁹⁵ Explicou o frei que as estratégias indígenas para resistir à violência espanhola eram a fuga para o interior das ilhas e “no binefiçiar sus sementeras”.⁹⁶

95 AGI, Filipinas, 84, 1, img. 1.

96 AGI, Patronato, 24, r. 16, img. 1.



Mapa 1 – Ilhas Filipinas.

Fonte: NEWSON, Linda. *Conquest and pestilence in the early spanish Philippines.*

Um informe anônimo, conta com riqueza de detalhes as atividades espanholas em Cebu, que foram marcados por extrema violência e abusos contra os nativos. Como nos *requerimientos* de origem medieval⁹⁷, Legazpi e seus homens exigiam em língua espanhola, que os indígenas se submetessem ao rei espanhol e pagassem o tributo que lhes era exigido. Obviamente, os indígenas nada compreendiam e não atendiam às ordens do *adelantado*, o que resultava, apesar dos apelos dos agostinianos, em roubos e mortes cometidas pelos espanhóis.⁹⁸ O informante afirma que nos nove anos que passaram em Cebu, os espanhóis se sustentaram com assaltos às comunidades nativas tomando o que tinham e “matando a muchos dellos quando se ponian en defensa”. O resultado disso seria constantes fugas, temendo a violência do colonizador.

Os relatos dos agostinianos apresentam três dos motivos para o acentuado despovoamento de Visayas: a violência direta provocada pelos colonos; a migração em massa, temendo os abusos e a escravização pelos hispânicos; e os constantes racionamentos de comida, que provocavam fomes e miséria entre os nativos. Martin de Rada enfatizou em sua missiva ao vice-rei da Nova Espanha que se este não interviesse rapidamente “todos murieren de mala muerte en breve tienpo y toda la tierra se destruyra”.⁹⁹ O informe anônimo, escrito alguns anos depois da carta de Rada, já não tinha mais esperanças: “desta manera se destruyo la mayor parte de aquella isla de Zubu y vinieron los naturales a morir de hambre y desplobarse muchos pueblos porq como les tomavan la comida hazienda mugeres y hijos andavan inquietos no osando parar en sus casas ni sembrar”.¹⁰⁰

De acordo com a pesquisa de Linda Newson, apesar da baixa densidade

97 A prática dos *requerimientos* tem por base uma concepção teocrática de poder político, ou seja, do senhorio universal do papa, delegado aos reis católicos para a conquista e evangelização das Índias. Em meados do século XVI, tal ideia foi rebatida e colocada em segundo plano pela filosofia neoescolástica ibérica, então dominante. CALAFATE, Pedro. “A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)”, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 2014, p. 86-89. BERTRAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 132.

98 AGI, Patronato, 23, 21, img. 1.

99 AGI, Filipinas, 79, 2, img. 1.

100 AGI, Patronato, 23, 21, img. 2.

demográfica, as ilhas de Visayas foram algumas das que mais sofreram com a colonização espanhola, perdendo quase metade de sua população nas quatro primeiras décadas de domínio colonial. A pesquisadora estadunidense também adiciona outro fator para as frequentes fomes que ocorreram na região: a alienação da terra. Tradicionalmente a terra era bem coletivo, apenas seu produto era controlado pelo *datu*. Assim, grande maioria dos nativos tinha acesso à terra. Com a política de alienação, incentivada pela colonização espanhola, os *datu*s e as ordens religiosas passaram a monopolizar o acesso às áreas de cultivo, ficando restritas a grande parcela da população.¹⁰¹

A relação entre os colonos espanhóis e a elite nativa foi outro aspecto que influenciou em transformações sociais e econômicas nas Filipinas. Além da apropriação da terra pelos *datu*s, estes foram de suma importância para que os colonos conseguissem obter o tributo nativo. As entradas militares e violentas poderiam ser efetivas, mas eram onerosas, estavam sujeitas a resistência e causavam uma péssima impressão dos colonizadores. Além disso, a população hispânica no arquipélago era muito pequena, até o fim do século XVI não superava mil pessoas, o que tornava inviável o controle simultâneo de muitas regiões e povoados. Para assegurar a cobrança de tributos em maior escala, o governo colonial adotou a estratégia de cooptar as elites nativas.

Como já dito, os *datu*s eram, a princípio, um posto hereditário, como os sultões na tradição política islâmica, que era uma das principais influências para o poder dos *datu*s.¹⁰² As autoridades hispânicas responsáveis pelo governo e cuidado dos nativos (bem como, pelo recolhimento dos tributos) acabaram alterando essa estrutura, indicando para o posto quem lhes mais interessava, oferecendo privilégios e benefícios, como a propriedade da terra e isenções fiscais. Essa elite nativa era chamada pelos espanhóis de *cabezas de barangay*. Seleccionada pelo governo colonial, frequentemente auxiliava os *alcaldes mayores* e *corregidores*, no abuso e extorsão fiscal dos nativos. Segundo Linda Newson, os *cabezas de barangay* eram

101 NEWSON, Linda. op. cit., p. 105-106.

102 DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit., p. 387-391.

uma verdadeira oligarquia, que intermediava a dominação espanhola.¹⁰³

Um último efeito da presença espanhola no arquipélago que influenciou no despovoamento de Visayas são ataques dos muçulmanos de Mindanao e Sulu. O objetivo era o apresamento de indígenas, para serem vendidos a outros mercados como o sultanato de Brunei, para navegantes neerlandeses e para comerciantes chineses. Neste caso, a influência espanhola é totalmente indireta. Como a presença espanhola em Luzon e Visayas confirmou-se como um entrave à expansão comercial dos sultanatos de Mindanao e Sulu, a escravização e comércio de escravos tornaram-se alternativas econômicas relevantes para a manutenção da presença muçulmana nas ilhas do sul do arquipélago. Anualmente, pelo menos mil nativos de Visayas e (em menor escala) Luzon eram capturados por essas incursões muçulmanas. Como visavam especialmente mão de obra produtiva, acabavam afetando diretamente a produção agropecuária de diversas comunidades.¹⁰⁴

O padre jesuíta Pedro Chirino relatou o impacto de uma dessas incursões. Em 1600, uma armada de 60 navios oriundos de Mindanao provocou enormes estragos e destruição em Bantayán. Queimaram igrejas, destruíram plantações e levaram mais de 1.200 nativos como escravos. Eles também passaram por outras ilhas, como Panay e Bohol, mas causando danos em menor escala.¹⁰⁵ Outro jesuíta, Gregório López, em 1607, oferece relato muito similar. Segundo o inaciano, em cinco anos, mas de quatro mil nativos haviam sido apresados em tais ações. Para López era preciso que o monarca espanhol determinasse a conquista de Mindano, pois a presença da “secta de Mahoma” naquela ilha era “grande impedimento de la conservacion y propagacion del evangelio”¹⁰⁶ nas Filipinas.

Em Visayas os espanhóis fundaram duas cidades, Arévalo e Cebu. Mas, durante o século XVI, tratava-se de quase acampamentos, a população hispânica de ambas, no período contemplado por este estudo, jamais superou uma centena de

103 NEWSON, Linda. op. cit., p. 24-26.

104 Idem, p. 33-34; 75; 85

105 CHIRINO, Pedro. op. cit., p. 222.

106 AGI, Filipinas, 79, 64, img. 2.

pessoas. O motivo para isso é a concentração da população espanhola na cidade de Manila, na ilha de Luzon, para onde a colonização espanhola se dirigiu em 1571.

Luzon era uma região muito mais povoada e que também chamava a atenção por suas potenciais riquezas. Segundo um informe, a região poderia oferecer madeira para a construção de barcos e navios, instrumentos de pesca, algodão, cera, mantas, gengibre, pérolas, pimenta, e muitos outros produtos, tudo em grande quantidade. A região também seria rica em ouro.¹⁰⁷ Além disso, Manila era uma região em franco processo de islamização, o que aumentava e justificava o interesse espanhol na conquista da região. Por conta disso, foi comum nos primeiros anos que os governantes e outros colonos denominassem os habitantes da região de “mouros”.¹⁰⁸ Não se tratava de uma simples nomenclatura, ao dizer que os nativos eram muçulmanos – portanto, infiéis – os governantes das ilhas alegavam a possibilidade e obrigação de realização de *guerra justa*.

Porém, os missionários agostinianos rebateram essa informação, afirmando que não eram verdadeiramente muçulmanos, pois não tinham sacerdotes e haviam se convertido ao islã havia poucos anos. A prova disso seria o fato de que os habitantes de Manila e região convertiam-se facilmente ao cristianismo e jamais haviam impedido a evangelização.¹⁰⁹ De acordo com o frei Herrera, as notícias dadas pelos governadores Miguel Legazpi e Guido de Lavezaris eram invenções que visavam apenas justificar os abusos e escravidões que frequentemente cometiam.

Um relato sobre os ritos e cerimônias da população nativa de Manila afirma que eles eram monoteístas, chamando seu deus de *Batala*, considerando-o grande senhor. *Batala* enviava *anitos*, ministros que enviava ao mundo para obrar por ele. Tais *anitos* eram divididos por ofícios: agricultura, guerra, navegação, etc.¹¹⁰ Segundo o padre jesuíta Pedro Chirino, os *anitos* eram antepassados, que morreram em situações de crueldade ou de valentia. Eles poderiam ser bons ou maus, estando

107 AGI, Patronato, 23, 21, img. 9.

108 AGI, Filipinas, 6, r. 2, 15; AGI, Filipinas, 6, r. 1, 7.

109 AGI, Filipinas, 84, 1, img. 2.

110 AGI, Patronato, 23, 9, img. 50.

sempre presente no cotidiano dos nativos.¹¹¹ Chirino, como de se imaginar, se referia à prática como “embuste”, “idolatria” e “mentirosa”. Uma das práticas que mais chocavam aos espanhóis era o ritual *catalonan*, que envolvia sacrifícios, bebedeiras e uma espécie de transe do sacerdote, de acordo com o relato de Miguel de Loarca.

Em Luzon os espanhóis tiveram contato com o grupo cultural conhecido como Tagalog, um dos quais possuímos mais informações e cuja herança cultural ainda se faz muito presente nas Filipinas. Os tagalog habitavam *barangays*, uma comunidade autônoma, em geral, em conflito com outras unidades. Cada *barangay* era comandado por um *datu*, que tinha seu poder vinculado à habilidade de comandar seu povo em guerra e a garantir sucesso comercial.

Ponto de importante distinção entre os nativos de Visayas e os tagalog é a estrutura familiar. Para os tagalog uma família extensa era sinal de poder, isso se refletia numa população muito mais densa e com maior capacidade de recuperação demográfica. Diferente de Visayas, não havia poligamia, no entanto, os homens poderiam ter concubinas e até relações sexuais com parentes da futura esposa, o que garantia relativamente um bom nível de fertilidade.¹¹²

A escravidão era uma instituição muito presente para os tagalog. O poder dos *datu*s estava diretamente ligado ao maior número de pessoas sobre sua dependência, especialmente os escravos. Essa característica foi uma das que provocou mais conflitos entre o clero (regular e secular) estabelecido nas ilhas e os poderes civis das Filipinas. Os colonos espanhóis justificavam que a escravidão era uma instituição própria dos nativos, que ocorria, portanto, sem qualquer influência da colonização espanhola, assim, era justo que os colonos comprassem escravos.¹¹³ No entanto, como explicavam os freis agostinianos, a escravidão entre os tagalog possuía significados e práticas distintos do modelo europeu. Segundo frei Martin de Rada “los esclavos [são] los mas libres que puede”¹¹⁴, pois não tinham que obedecer

111 CHIRINO, Pedro. op. cit., p. 75.

112 NEWSON, Linda. op. cit., p. 136-137.

113 AGI, Filipinas, 6, r. 1, 16.

114 AGI, Filipinas, 79, 1, img. 1.

em tudo a seu senhor.

A escravidão era uma instituição que de fato ocorria em termos bastante distintos da tradição jurídica romano-ocidental. Os escravos (*alipin*) eram divididos em duas classes: *namamahay* e *gigilid*. *Namamahay* eram devedores de tributos a quem era cedido um pedaço de terra para que ele pagasse com parte da produção a seu mestre. O senhor também poderia aproveitar de seus trabalhos em outras áreas, como na construção ou como remeiro. Os *gigilid* viviam sob o teto de seu mestre. Eram serviçais domésticos, mas tratados como membros da família. No caso de serem prisioneiros, os tratamentos eram mais rígidos. Os *gigilid* passavam ao status de *namamahay* ao contrariem matrimônio, e então poderiam trabalhar por sua liberdade. Além de prisioneiros de combate e devedores, a escravidão poderia ser transmitida por hereditariedade, caso os pais estivessem em débito.¹¹⁵

Para os cebuanos de Visayas – os *pintados* – a escravidão também era diferenciada em grupos. O *ayuey* era o mais explorado por seu amo, devendo prestar três dias de serviço para este, tendo na sequência um para si. O *tumaranpoc* possuía sua própria casa, servindo a seu amo por um dia, tendo três para si. Ele também poderia substituir o serviço a seu amo pelo pagamento de uma quantidade de arroz. Os *tomatabanes* não realizam trabalho agrícola, apenas serviam nos banquetes e bebedeiras (que não eram raros), mas também participavam do evento.¹¹⁶ Apenas o endividamento tornava alguém em escravo, e quando a dívida era paga o indivíduo e sua família (também implicada) voltava a ser livre.

O processo de alienação da terra também ocorreu em relação aos escravos, que passaram a ser comercializados, por conta da presença espanhola. A grande maioria dos escravos em posse dos espanhóis era de origem injusta, denunciavam os religiosos agostinianos e franciscanos.¹¹⁷ Além do apresamento direto, nas violentas entradas militares e nos combates contra grupos nativos, a opressão fiscal ampliava a instituição da escravidão entre os índios, pelo endividamento e pelo fato de muitos

115 NADEAU, Kathleen. *The history of the Philippines*. Londres: Greenwood Press, 2008, p. 17-18.

116 AGI, Patronato, 23, 9, img. 39.

117 AGI, Filipinas, 84, 4; AGI, Filipinas, 84, 15.

datus pagarem os tributos exigidos com seus *alipin*, que até então não eram considerados propriedades.

Os religiosos consideravam a escravidão um empecilho à evangelização dos nativos, por isso, desejavam eliminar seu uso não apenas entre os colonos, mas também entre os próprios tagalog. Esse ponto acabou sendo uma barreira para a conversão de diversas regiões de Luzon ao cristianismo, já que a liderança do *datu*, não só entre os tagalog, mas também pampanganos e bulacanos, estava diretamente ligado ao número de escravos sobre sua dependência.¹¹⁸

As ordens religiosas, que defenderam ampla e abertamente os nativos filipinos nos primeiros anos de colonização espanhola¹¹⁹, também foram parte do problema para os indígenas. De acordo com Linda Newson, as ordens religiosas participaram ativamente do processo de alienação da terra em Luzon. Em algumas áreas, as religiões ocuparam 40% das terras produtivas, forçando que os nativos, destituídos, tivessem que arrendar a terra para trabalhar, produzir e pagar seus tributos.¹²⁰

Essa situação tornava a pressão fiscal sobre os indígenas ainda mais intensa, e esta foi, sem dúvida, o principal motivo do declínio da população nativa no arquipélago. O tributo indígena e seus meios de cobrança foram ostensivamente criticados pelos religiosos, no entanto, não foi apenas mecanismo o causador de problemas para a população nativa.

Os religiosos também denunciaram que além dos tributos regulares, os colonos

118 NEWSON, Linda. op. cit., p. 166-167.

119 Para uma narrativa detalhada da atuação das ordens religiosas agostiniana e franciscana no que denomino de “Época Missionária”, entre 1565 e 1581, do início da colonização até o estabelecimento do bispado de Manila, indico a leitura de dois artigos. O primeiro de minha autoria, destaca a argumentação religiosa em relação ao tratamento que deveria ser concedido aos nativos e ao estatuto de integração das Filipinas às conquistas castelhanas. O segundo é de Antonio García-Abásolo, no qual a partir da mesma documentação, enfatiza a comunicação entre os missionários e o vice-reinado da Nova Espanha. ROCHA, Carlos. “Para a conversão das almas’: conquista espiritual, governo civil e defesa dos nativos nas Filipinas. A época missionária, 1565-1581”, *Diálogos*, v. 20, n. 2, Maringá, 2016, pp. 132-149; GARCÍA-ABÁSULO, Antonio. “Relaciones entre los grandes virreyes de Méxcio y los agustinos ante la presencia española en Filipinas (siglo XVI)”. In: *Actas del congreso internacional: Agustinos en América y Filipinas*. Valladolid, 1990, v. 2, pp. 621-639. O quarto capítulo do livro de Patricio Hidalgo Núchera, que enfatiza as discussões sobre a questão tributária, também é de grande valia. HIDALGO NÚCHERA, Patricio. op. cit., 1995, p. 135-165.

120 NEWSON, Linda. op. cit. p. 141-145.

espanhóis impunham outros tipos de *repartimientos* sobre os índios. Um deles era o *repartimiento* de dinheiro, a *bandala* (assim chamado pelos nativos), mecanismo de compras compulsórias de produtos junto aos índios. Governador, oficiais, alcaides e *encomenderos* tomariam dos índios, para além dos tributos já pagos, produtos a preços baixíssimos, de quatro a seis vezes menos que no valor de mercado. Tempos depois esses mesmos produtos eram vendidos, a altos preços, para os próprios índios, informavam os religiosos.

O outro tipo de mecanismo de exploração do trabalho nativo era o *polo*, no qual o indígena era obrigado a prestar 40 dias anuais de trabalho, na construção de obras públicas, embarcações ou na prestação de serviços variados. Esse foi especialmente criticado pelos franciscanos, no fim da década de 1570. O custódio seráfico, frei Pablo de Jesus afirmou que os índios eram muito mal remunerados pelos serviços prestados. Além disso, eram obrigados a atuar em serviços desnecessários e sem interesse ao bem comum, como remadores ou na construção de casas. Durante a prestação dos serviços, os nativos não recebiam “tratamento de cristãos”, mas sofriam maus-tratos e violência.¹²¹ A exploração da mão de obra indígena nos *polos* seria um empecilho à evangelização do gentio, pois os nativos estavam sempre ocupados a trabalhar, sem tempo para a instrução religiosa e administração sacramental.

Tais institutos tinham por objetivo incrementar ainda mais a *Real Hacienda*, no entanto, *encomenderos*, alcaides e governadores, “devaxo de color q es para el rey”, causavam mal aos nativos e prejudicavam “la promulgacion del sancto evangelio”, pois “son gravíssimo impedimento para la conversion de las animas”¹²², afirmou o franciscano.

Para Linda Newson, o *polo* foi um dos maiores males para os nativos filipinos:

The hard labor and ill treatment suffered by workers contributed to high mortality and stimulated others to evade the draft by selling themselves into slavery or fleeing into the interior; the more desperate committed suicide. [...] The *polo* not only raised mortality rates, but it also

121 AGI, Filipinas, 84, 13.

122 Idem, img. 2.

encouraged fugitivism on a wide scale.¹²³

Pressionados ou forçados pelos colonos, os nativos adotaram novas formas de organização social e produtivas. A aglomeração demográfica foi uma tática ao mesmo tempo evangelizadora e de administração agrícola. De acordo com os franciscanos, com as reduções e criação de vilas, os nativos ficariam constantemente em contato com religiosos e com a administração dos sacramentos, além disso, os freis reduziriam a possibilidade de abusos cometidos por autoridades civis. Tal medida não tinha por objetivo apenas garantir um melhor tratamento aos nativos, mas também confirmar sua conversão, afastando-os das “idolatrias”, isto é, de seus costumes e práticas religiosas tradicionais.¹²⁴ Os religiosos não deveriam apenas converter, isto é, batizar, mas serem cuidadores e mantenedores da fé dos neófitos.

Reunidos, alienados em relação à terra e dispendo de novas técnicas como cultivo do arroz por imersão, arado, uso do carabao (búfalo de origem chinesa), a produção agrícola nativa passaria a outro nível.¹²⁵ Regiões próximas a Manila de fato tornaram-se mais produtivas, garantindo a presença espanhola na região. O preço disso, no entanto, foi a grande mortalidade, as constantes fugas migratórias e a escravização. De acordo com o frei Herrera, a pressão e a violência causada pelos colonos europeus faziam com que os nativos vendessem seus próprios familiares: “el padre al hijo el hermano al hermano el tio al sobrino y otros a si mismos por muy poco precio en lo qual el que conprava hazia misericordia al comprado”.¹²⁶

Apesar de muitos relatos destacarem a passividade e temor que os nativos tinham, submetendo-se facilmente à dominação espanhola, as revoltas e resistências foram constantes.¹²⁷ A parte norte da ilha de Luzon, nas regiões de Ylocos e

123 NEWSON, Linda. op. cit., p. 145.

124 AGI, Filipinas, 84, 14. - “La conversion destes naturales va muy adelante y lo que esta por convertir es por falta de ministros porq no baptizamos mas de lo q podemos sustentar con doctrina [...] es menester a los principios asistir con ellos y de esta manera toman bien las cossas de nra. sancta fee y con façilidad dexan todas sus cossas passadas.”

125 ALONSO ÁLVAREZ, Luis. Luis. op. cit., p. 35, 51 e 83.

126 AGI, Filipinas, 84, 3, img. 5.

127 AGI, Filipinas, 6, 7, 72; AGI, Filipinas, 6, 7, 73; AGI, Filipinas, 6, 7, 74; AGI, Filipinas, 6, 7, 76.

Pangasinan, foi conquistada apenas no século XIX. Os nativos dessas regiões eram comparados pelos espanhóis aos chichimecas da Nova Espanha. Descritos como belicosos e violentos, os relatos de suas atitudes provocavam temor nos colonos.¹²⁸

A construção dos galeões de Manila e a produção do sustento dos colonos espanhóis foram regadas a sangue de tagalos, negros, cebuanos, sambales, catanduanes, tinguanes e muitos outros povos nativos do arquipélago.

128 AGI, Patronato, 23, 9, imgs. 23-25.

Capítulo 2 – As Filipinas de Castela

A presença hispânica no arquipélago se deu principalmente na cidade de Manila. A região não era apenas mais rica, mas também era um porto mais seguro, por ser uma baía, e também mais próxima da China, região que esteve no horizonte das ações e políticas coloniais envolvendo as Filipinas. Na virada do século XVI para o XVII, a população hispânica vivendo entre os muros da cidade mal superava um milhar. Duas centenas eram soldados, pouco mais de 50 eram padres e freis das quatro ordens religiosas, além destes havia pelo menos 30 oficiais régios.¹²⁹ Considerando a presença de familiares e serviçais¹³⁰, vemos que a região teve grande dificuldade em atrair colonos, principalmente pessoas interessadas em administrar atividades agrícolas no arquipélago. As poucas pessoas que arriscavam a travessia do oceano Pacífico para fazer suas vidas dedicavam-se ao comércio, interessados nos produtos japoneses e chineses, especialmente.

Fora de Manila a presença de colonos era praticamente nula. Cidades como Arévalo, Santísimo Nombre de Jesús, Nueva Cáceres e Nueva Segovia não passaram de algumas centenas de habitantes, nas primeiras décadas de ocupação. Os poucos que se dirigiam ao arquipélago se assentavam em Manila. Nueva Cáceres, por exemplo, não chegou a ter *cabildo*, pela carência de *vecinos*. Fundações como a vila Fernandina, em Ylocos, acabaram sendo praticamente abandonadas pelos espanhóis.¹³¹ Nos anos finais do século XVI e início do XVII tais centros passaram ganhar mais habitantes, não apenas espanhóis. O padre Chirino relata que em Santísimo Nombre de Jesús (Cebu) os jesuítas eram responsáveis pela evangelização dos *sangleyes*. Tal como em Manila, os chineses viviam em um bairro separado. De acordo com o jesuíta, no final da década de 1590, eram mais de 200 chineses que residiam em tal bairro, e assim como na capital, se destacavam pelo comércio e

129 NEWSON, Linda. op. cit., p. 119.

130 O licenciado António de Morga, quando embarcou para as ilhas, em 1594, foi acompanhado de sua família, 14 criados e três escravos. GARCÍA-ABÁSULO, António. “Formas de alteración social en Filipinas. Manila, escenario urbano de dramas personales. In: *Un océano de intercambios*. Madri: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008, p. 262.

131 MORGA, Antonio, op. cit., p. 327.

artesanato.¹³²

Manila era uma ilha dentro das ilhas. Não que seus muros impedissem o contato com nativos e *sangleyes*, que como vimos, faziam parte da vida municipal. Mas a ocupação hispânica e europeia, colonizadora de fato, pouco avançou para além dos muros da cidade. O historiador espanhol António García-Abásolo sugere que se tratava de uma comunidade doméstica, na qual todos os colonos se conheciam intimamente. A vida em Manila chegaria a ser monótona.¹³³

Inmaculada Alva Rodríguez, no entanto, afirma que o pequeno número de habitantes não impediu que Manila tivesse uma vida social agitada. Segundo a historiadora, o calendário religioso malinense previa cerca de 15 festas anuais, algumas comuns do ano cristão, como Natal, Semana Santa, *Corpus Christi*, e, pelo menos, dez festividades a santos padroeiros da cidade e da governação. Eventos marcantes da colonização arquipélago demandavam a designação de um novo patrono. Em 1574, por exemplo, Manila foi atacada e cercada por vários dias pelo pirata chinês Limahón, espalhando destruição de povoamentos, incêndios aos assentamentos espanhóis e profanação de igrejas.¹³⁴ A resistência espanhola e a expulsão da ameaça foi creditada à intervenção divina. A data da expulsão de Limahón foi 30 de novembro, dia de Santo André, que imediatamente tornou-se patrono e principal festividade católica das ilhas. Santa Potenciana, em 19 de maio, marca o dia em que os espanhóis tomaram posse da cidade de Manila. São Policarpo foi escolhido por sorteio, após ter ocorrido um terremoto na região.¹³⁵

O *cabildo* de Manila chegava a gastar 33% de todas suas rendas com a realização dos festejos, mesmo em momentos críticos. A de Santo André era

132 CHIRINO, Pedro. op. cit., p. 83-84.

133 Idem, p. 267; GARCÍA-ABÁSULO, António. “Filipinas. Una frontera más allá de la frontera”. In: LÓPEZ, Marta; TALAVÁN, Miguel (coords.). *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*. Córdoba (ES): Universidad de Córdoba, 2011, p. 82.

134 Segundo os relatos, a resistência a Limahón foi uma das portas de entrada para os espanhóis na China, já que o pirata também era perseguido por autoridades chinesas. Com a expulsão do corsário das ilhas, oficiais chineses que perseguiam Limahon aceitaram levar os freis Martin de Rada e Geronimo Marin para uma embaixada na China. AGI, Filipinas, 6, r. 3, 26.

135 ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. op. cit., p. 46.

responsável por 60% de todos os investimentos, ela era seguida de longe pela de Santa Potenciana e Corpus Christi, que juntas representavam 25% dos custos anuais. As festas civis eram esporádicas e ocorriam pela chegada de um novo governador ou comemoração de alguma ocasião relativa à família real (casamentos, proclamação de novo monarca e nascimentos). Os festejos poderiam durar alguns dias, sendo marcadas pelas procissões, sermões, corrida de touros, arcos do triunfo, apresentações teatrais e musicais, fogos de artifício, banquetes e bailes.

Seguindo o modelo colonial espanhol, a cidade de Manila foi planejada, com quadras bem divididas e ruas que levavam à praça maior, local que abrigava os principais edifícios da cidade.¹³⁶ A maior parte das casas e prédios era de palma, madeira e barro, deixando a cidade sujeita a frequentes incêndios, como em 1583 e 1603, que destruíram praticamente toda área urbana, inclusive a muralha.¹³⁷ Com o tempo, a igreja maior, o *cabildo* e as casas dos ofícios régios passaram a ser construídas de pedra. Segundo o relato de António de Morga, a carência material afetava apenas às construções, os espanhóis viviam “todos vestidos y aderezados curiosamente de seda, hombres y mujeres, con muchas galas”.¹³⁸

Um dos destaques da cidade de Manila era a quantidade de hospitais, cinco já no fim do século XVI. Um para os nativos (Santa Ana, administrado pelos franciscanos), um para os *sangleyes* (São Pedro Mártir, sob cuidados dominicanos), o de São Lázaro (para leprosos), o Hospital Real (para soldados e colonos) e hospital da irmandade da Misericórdia (atendia nativos e africanos). De acordo com Morga, não se tratava apenas da quantidade. As instituições possuíam boa estrutura e funcionários para cuidar de seus enfermos, não sendo meras casas para abrigar pobres adoecidos. Importantes cidades da América espanhola não possuíam tal estrutura sanitária, mesmo com um maior número de habitantes.¹³⁹

Os hospitais estavam diretamente vinculados à caridade religiosa cristã.

136 MORGA, António de. op. cit., p. 317

137 Idem, p. 208; AGI, Filipinas, 6, r. 5, 53.

138 MORGA, António. op. cit., p. 323.

139 MURIEL, Josefina. *Hospitales de la Nueva España*. México: UNAM, 1990; ROCHA, Carlos. op. cit., 2013, p. 55.

Cuidar de enfermos, acolher peregrinos, ajudar aos necessitados são obras que expressam a caridade dos cristãos, desde os relatos bíblicos. A hospitalidade, já havia assinalado o teólogo Francisco de Vitória, estava inscrita no direito natural e no “direito das gentes”, portanto, seria dever humano – e não só cristão – receber e auxiliar ao próximo.¹⁴⁰

A presença religiosa é a principal característica das Filipinas coloniais. Desde António de Morga, contemporâneo dos eventos aqui narrados, a historiografia a respeito do arquipélago enfatiza a grande influência e presença das ordens religiosas. Alguns historiadores chegaram a classificar as ilhas como um “estado missionário”.¹⁴¹ Outros denominaram o regime político das Filipinas, do século XVI até o século XIX, de *frailocracia*, tamanha seria a autoridade do clero regular no arquipélago.¹⁴²

Como já dito, a presença hispânica no arquipélago esteve restrita praticamente a Manila e seu entorno. Outras vilas, por várias décadas foram quase acampamentos. Os colonos hispânicos não se dedicaram à exploração agropecuária, os *encomenderos* não residiam entre os nativos – como ordenava a instrução régia dessa instituição. Foram os religiosos que adentraram pelas ilhas, navegaram os rios e marcaram a presença castelhana no arquipélago filipino. Agostinianos, franciscanos descalços, dominicanos e jesuítas foram até os rincões das Filipinas, buscando a evangelização dos povos das ilhas, e também se beneficiar do controle dessas comunidades.

Alguns dados demonstram a importância deste grupo, cuja atuação é o nosso principal objeto de estudo, na história colonial do arquipélago.

Segundo levantamento de António García-Abásolo, nos 45 anos iniciais de colonização espanhola (recorte desta tese), migravam para o arquipélago uma média de 600 pessoas a cada década. O ritmo não era constante, em 1579, por exemplo,

140 VITÓRIA, Francisco de. “Relección de los indios recientemente hallados”. In: *Relecciones teologicas del p. fray Francisco de Vitoria*. Madri: Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 67-69.

141 GARCÍA ABÁSULO, António. op. cit., 2002, p. 27-28; DE LOS ARCOS, María Fernanda. op. cit.

142 DEL PILAR, Marcelo. op. cit., 1889; GARCÍA GARRIDO, Manuela Águeda. op. cit.

chegaram 300 colonos. Este foi o maior movimento migratório hispânico recebido. Além disso, os dados migratórios não são representativos da realidade de pessoas que chegaram ao arquipélago. Os 300 anteriormente citados eram originalmente 600, que partiram da Espanha. No entanto, muitos ficaram na América, em cidades como Cartagena e Panamá.¹⁴³ Havia entradas também pela “via da Índia”, que não eram registradas pela Casa de Contratação.

O número de clérigos seculares e, especialmente, regulares, é o dado que mais chama a atenção. Entre 1571 e 1599 migraram para as Filipinas 364 clérigos, o que representa 18% do total de pessoas que se dirigiram às ilhas no período. Entre 1600 e 1625 esse número sobe para 926, o que era 46% dos emigrados.¹⁴⁴ Devemos considerar também que para os missionários, geralmente, esse era um movimento único, apenas de ida. Já para parte dos soldados, colonos e autoridades a possibilidade de volta para a Nova Espanha era maior. Por exemplo, quando da troca de governador, os antigos partiam levando suas famílias, serviçais e escravos, o que poderia representar algumas dezenas de pessoas.

O primeiro grupo religioso a se estabelecer no arquipélago foram os agostinianos, que estavam no número de seis. Os religiosos partiram, em 1565, na jornada de Miguel López Legazpi, da Nova Espanha com ordenação e financiamento régio para ensinar aos nativos a obediência à Igreja católica e à Coroa de Castela.¹⁴⁵ O privilégio dado aos agostinianos se vincula diretamente à importância de Andres de Urdaneta na expedição, cosmógrafo e orientador náutico. Um dos principais responsáveis pelo estabelecimento do *tornaviaje*, isto é, o caminho de volta das Filipinas para a Nova Espanha, fato que possibilitou a comunicação entre as duas regiões e a presença espanhola no Pacífico.¹⁴⁶

143 GARCÍA-ABÁSULO, António. “Population movement in the Spanish Pacific during the 17th century. Travellers from Spain to the Philippines”, *Revista Española del Pacífico*, ns. 19-20, 2007, p. 140-144.

144 GARCÍA-ABÁSULO, Antonio. op. cit., 1997, p. 145.

145 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. op. cit., 1903, v. 02, p. 162-168.

146 Segundo a história de Antonio de Morga, Urdaneta não foi o primeiro a realizar o *tornaviaje*, mas sim o navio pilotado pelo mulato Lope Martín e capitaneado por don Alonso de Arellano, que partiu, antes de todos, sem autorização do *adelantado* Legazpi. Fez a rota pelo norte do Pacífico, seguindo a proposta de Urdaneta, chegando a Acapulco. O navio orientado por

Os freis que se mudaram para o arquipélago já possuíam larga experiência evangelizadora na América, não apenas na Nova Espanha, mas também em missões na Flórida e Caribe. Apesar do cargo de prior, Urdaneta não se fixou no arquipélago. Pouco tempo após a chegada da expedição às Filipinas, o frei partiu de volta ao México a fim de estabelecer a rota de retorno e também em busca das mercês régias que lhe seriam encomendadas, por seus serviços.¹⁴⁷ Os missionários remanescentes não ficaram sozinhos por muito tempo, novos agostinianos se dirigiram às Filipinas nos anos seguintes.¹⁴⁸

Junto com os agostinianos, embarcaram do México dois clérigos seculares, Juan de Vivero e Juan de Villanueva, que também atuaram na conversão do gentio, mas de quem não dispomos de outras informações.¹⁴⁹

Os agostinianos atuaram praticamente sozinhos até o ano de 1577. Nessa data, a ordem possuía seis monastérios, três na ilha de Luzon, um em Cebu, um em Panay e o último em Mindoro. No entanto, o número de religiosos da ordem atuando no arquipélago era de apenas 13¹⁵⁰, considerado insuficiente para a evangelização dos nativos. Além de serem poucos, os agostinianos tiveram uma enorme perda, devido ao naufrágio de um navio que levava 10 religiosos a Manila, estando dentre eles o frei Diego Herrera, no ano 1578.¹⁵¹

Em 1577, a ordem dos franciscanos descalços passou a atuar no arquipélago. Como o nome explicita, os descalços prezavam pela pobreza e pela simplicidade, de maneira mais estrita que o ramo observante da ordem seráfica. Uma de suas principais características é que seus membros não deveriam aceitar ofícios fora da ordem (na Inquisição, por exemplo).

Chegaram em número não maior que 15, também acompanhados de alguns clérigos seculares. A relação dos descalços com os agostinianos foi de grande

Urdaneta chegou algum tempo depois. MORGA, Antonio, op. cit., p. 8-9.

147 AGI, Filipinas, 6, r. 1, 3, img. 1.

148 AGI, Mexico, 19, 58, img. 3.

149 MORGA, Antonio. op. cit., p. 328.

150 AGI, Filipinas, 6, r. 3, 26, img. 24.

151 AGI, Filipinas, 84, 10.

sintonia. O discurso das duas ordens, em relação à situação das ilhas era basicamente o mesmo, denunciando os abusos e agravos cometidos pelos colonos contra os nativos, destacando quão maléfico isso era para o ideal evangelizador. Outra prova da boa relação entre as ordens está na cessão, em 1578, pelos agostinianos dos poderes da bula papal *Exponi Nobis* em favor dos frades menores. Essa bula concedia autoridade episcopal e de juiz eclesiástico às ordens mendicantes atuantes no Novo Mundo, em regiões nas quais não houvesse bispo.¹⁵²

Os franciscanos descalços, no entanto, miravam ir além das Filipinas. A intenção seráfica de evangelizar o território chinês já era posta na Nova Espanha, na primeira metade do século XVI, quando a conquista das Filipinas ainda parecia distante.¹⁵³ O arquipélago seria um trampolim para que os franciscanos atingissem o almejado Celeste Império. Esse fato desagradou a algumas autoridades das ilhas, pois frequentemente franciscanos descalços embarcaram para a China sem autorização dos governadores, como ocorreu em 1579, com quatro religiosos.¹⁵⁴ Os seráficos não escondiam sua preferência pela missão chinesa, segundo eles, os agostinianos já cuidavam bem das Filipinas, e que por isso eles se voltavam para a China, para que “nueva vina del s.r sea cultivada”.¹⁵⁵

Jesuítas e dominicanos se estabeleceram nas ilhas ao longo da década de 1580. Os primeiros membros dessas ordens chegaram acompanhando o bispo de Manila, Domingo de Salazar. Este se apoiou bastante nos religiosos inicianos e pregadores, que recém-chegados precisavam do privilégio episcopal para conquistar seu espaço. Os dominicanos instituíram a Província do Santíssimo Rosário em 1587, e logo foram favorecidos, especializaram-se no idioma chinês e passaram a cuidar da

152 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 486-488.

153 MORALES, Francisco. “De la utopia a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de Nueva España: del siglo XVI al XIX”. In: CORSI, Elisabetta (coord). *Órdenes religiosas entre América y Asia*. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales. México: Colégio de México, 2008, p. 64-69.

154 AGI, Filipinas, 6, 40. De acordo com o governador Francisco de Sande, os descalços se valiam de uma bula do papa Paulo III, que garantia a todas as ordens religiosas a licença para ir a China pregar. No entanto, afirmou o governador, a mesma bula diz que essa liberdade depende da licença do monarca espanhol ou seus representantes.

155 AGI, Filipinas, 84, 15, img. 1.

evangelização dos *sangleyes*. Em 1588, o bispo Salazar declarou que se recebesse mais religiosos dominicanos os colocaria no lugar dos agostinianos que atuavam em Visayas.¹⁵⁶ Os jesuítas fundaram seu colégio em 1581 e, apesar de estarem em pequeno número, tiveram importante influência política, destacando-se a figura do padre Alonso Sánchez, idealizador principal do plano para a conquista e entrada espanhola na China.¹⁵⁷

Ao fim do século XVI, havia 84 missões espalhadas pelo arquipélago. Os agostinianos possuíam 44 casas, com 115 religiosos. Em seguida os franciscanos descalços, com 33 doutrinas e 49 freis. Os dominicanos possuíam seis curatos e 17 pregadores. Os jesuítas tinham seu colégio, com quatro padres.

Em 1594, o Conselho das Índias ordenou que as Filipinas fossem divididas em zonas nas quais cada ordem atuaria, seguindo o padrão de atuação que já funcionava. Essa divisão da administração evangélica durou até o fim do século XVIII.¹⁵⁸ Os agostinianos eram os mais difusos pelas ilhas, tinham mosteiros e doutrinas em Visayas, dominavam a região norte de Luzon, com as províncias de Ylocos, Pangasinan e Pampanga, além dos muitos mosteiros e missões na região de Manila. Os freis seráficos tinham sob sua responsabilidade, além dos mosteiros próximos a Manila, as regiões de Camarines e Tayabas. Os dominicanos estavam em Cagayan, parte de Pangasinan e cuidavam dos *sangleyes* próximos de Manila. Os jesuítas tiveram a capital como base, também atuando em diversas ilhas de Visayas, como Cebu, Leite, Samar e Bohol.¹⁵⁹

Essa divisão, no entanto, não foi de simples elaboração e aceitação, como sugere María Fernanda de los Arcos.¹⁶⁰ Muitos conflitos e interesses diversos marcaram esse processo de “regionalização” das ordens missionárias, como destacarei ao longo do trabalho.

Ao tratar das ordens religiosas é impossível não falar da instituição episcopal

156 AGI, Filipinas, 84, 55, img. 122.

157 AGI, Filipinas, 84, 40; OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 1998.

158 DE LOS ARCOS, María Fernanda. op. cit., p. 50.

159 Idem, p. 50-51; MORGA, Antonio. op. cit., p. 328-329.

160 DE LOS ARCOS, María Fernanda. op. cit., p. 47-52.

nas ilhas Filipinas. As atuações dessas instituições se cruzavam rotineiramente, ora somando forças por interesses comuns, como a defesa dos nativos; ora em disputas pela administração e justiça eclesiástica do arquipélago.

O primeiro bispo, foi o dominicano Domingo de Salazar, nomeado em 1579, chegando a Manila dois anos depois. Sua administração foi a mais longa, para o recorte estabelecido pela tese, indo até o ano de 1594, quando o bispado foi elevado à categoria de arcebispado, por influência e atuação de Salazar, que acabou falecendo no mesmo ano. Depois de Salazar, a arquidiocese de Manila passou por sucessivas vacâncias e períodos de governo interino, o que não ocorreu apenas no governo religioso. Entre 1595 e 1610, foram 13 anos de vacância.

A seguir a tabela com os arcebispos de Manila:

Nome	Nomeação	Chegada em Manila	Falecimento	Posto anterior
Ignacio Santibáñez (OFM)	1595	1598	1598	Predicador da Capela Real
Miguel de Benavides (OP)	1602	1603	1605	Bispo de Nueva Segovia
Diego Vázquez de Mercado	1607	1610	1616	Bispo de Yucatán

Tabela 1: Arcebispos de Manila¹⁶¹

Junto com a elevação de Manila para arcebispado, foram criados três bispados na região das Filipinas: Nueva Segovia, Nueva Cáceres e Cebu, responsáveis pelas regiões de Ylocos, Camarines e Cebu, respectivamente.

As vacâncias e os postos assumidos interinamente faziam parte das instituições castelhanas nas Filipinas. A grande distância entre Manila e a Nova Espanha, e entre esta e a corte tornava as tomadas de decisão, as trocas de informação e as viagens muito demoradas. Em 1588, a *Audiencia* de Manila reclamava que nenhuma carta escrita por seu presidente e ouvidores, desde 1584

161 ABELLA, Domingo. “Episcopal succession in the Philippines”, *Philippine Studies*, Manila, v. 7, n. 4, 1959; MUÑOZ SÁNCHEZ, Fernando. “La construcción de una vida edificante: fray Ignacio de Santibáñez, arzobispo de Manila (1598)”. In: SERRANO, Eliseo [coord.]. *De la tierra al cielo*. Líneas de investigación en Historia Moderna. Saragoça: Institución “Fernando el católico”, 2013.

(ano de fundação do tribunal), foi respondida.¹⁶²

Essa situação afetou também o posto de governador das ilhas. Entre 1565 e 1595, foram pelo menos sete anos de governos interinos, pois o falecimento de um governador era seguido de alguns anos de indefinição sem a decisão do Conselho das Índias. Cientes disso, a partir do século XVII, o Conselho passou a promover trocas periódicas no governo das Filipinas, antes que o posto ficasse vacante.

A intenção inicial de Castela não era criar uma governação propriamente, mas criar sua versão do “Império da Pimenta”, como dos portugueses nas Índias. Como os colonos não encontraram no arquipélago nada além de canela, a situação política do arquipélago ficou incerta. A historiografia sobre as Filipinas aponta uma série de motivações que explicariam a permanência da empresa espanhola em local tão distante, inseguro e que não gerava lucros. Acredito que possam ser resumidas em três pontos: 1) o interesse evangelizador, a atração de novos fiéis para a Igreja católica era sem dúvida um dos imperativos coloniais, especialmente em região de presença muçulmana; 2) meio para alcançar a entrada na almejada China; 3) contraponto a outras potências europeias, primeiro os portugueses, depois neerlandeses e ingleses.

Essa definição foi um longo processo, e tais ideias nem sempre coincidiam ou eram comuns a todos os agentes envolvidos na ocupação do território pela coroa de Castela.¹⁶³ Até as primeiras décadas do século XVII a presença espanhola nas Filipinas foi diversas vezes questionada, por ordens religiosas, pelos missionários atuantes no arquipélago, pelos governadores, por vice-reis da Nova Espanha e também figuras da corte em Madri. Nas décadas de 1610 e 1620 discutia-se seriamente no Conselho das Índias uma possível troca das Filipinas pelo Brasil, entre as coroas de Espanha e Portugal, então governadas pelo mesmo monarca.¹⁶⁴

O primeiro governador foi o *adelantado* Miguel López Legazpi, que encabeçou a expedição de “descobrimento” do arquipélago. Foi responsável pelos

162 AGI, Filipinas, 18 A, r. 6, 40, img. 2.

163 MARTÍNEZ MILLÁN, José. op. cit.

164 NEWSON, Linda. op. cit., p. 8; p. CROSSLEY, John. *Hernando de los Ríos Coronel and the Spanish Philippines in the golden age*. Burlington (EUA): Ashgate, 2011, p. 168-169.

primeiros assentamentos e pela conquista de Manila. Com seu falecimento em 1572, assumiu a administração o tesoureiro Guido de Lavezaris, muito criticado pelos agostinianos, assim como Legazpi.

Em 1575, assumiu a governação doutor Francisco de Sande, antigo fiscal da *Audiencia* do México. Seu governo foi marcado pela jornada a Borneo, com intuito de eliminar a presença muçulmana na região. Enviou uma armada com pelo menos 40 navios, derrotando de fato o sultanato. No entanto, seu domínio não durou mais que algumas semanas. Apesar de não garantir o domínio espanhol na região, a jornada de Sande encerrou definitivamente o processo de islamização do arquipélago, abrindo caminho para a evangelização, isolando o islã às ilhas de Sulu e Mindanao.¹⁶⁵ O relativo sucesso da jornada fez com que Sande pedisse autorização régia para tentar conquistar a China.¹⁶⁶

O governador seguinte, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa também era componente da *Audiencia* do México. Seu governo durou entre 1580 e 1583, interrompido por sua morte. Feito significativo de sua administração foi a instituição do bairro de *sangleyes* em Manila, o *Parían*. O sucessor de Gonzalo foi seu sobrinho, Diego Ronquillo.

Antes mesmo de saber da morte de Gonzalo Ronquillo, o Conselho das Índias já havia determinado a fundação de uma *Audiencia* em Manila. O bispo Salazar, o *cabildo* eclesiástico e os freis agostinianos foram figuras influentes para essa decisão.¹⁶⁷ O primeiro presidente da *Audiencia* foi Santiago de Vera, também oriundo da homônima mexicana. Ao contrário do que esperava o clero das ilhas, os seis anos (1584-1590) do governo de Vera foram marcados por muitos atritos entre a nova instituição e os corpos eclesiásticos. A relação entre o presidente Vera e os ouvidores da *Audiencia* foi desde o início conturbada.¹⁶⁸ O presidente passou todo

165 AGI, Filipinas, 6, r. 3, 34; AGI, Filipinas, 6, r. 3, 35; AGI, Filipinas, 6, r. 3, 36; DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. op. cit., p. 467-469.

166 AGI, Filipinas, 6, r. 3, 37; AGI, Filipinas, 6, r. 3, 38.

167 AGI, Filipinas, 84, 44; CUNNINGHAM, Charles Henry. *The audiencia in Spanish colonies as illustrated by the audiencia of Manila (1583-1800)*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1919, p. 40-42.

168 AGI, Filipinas, 18 A, r. 3, 23; AGI, Filipinas, 18 A, r. 3, 26; AGI, Filipinas, 18 A, r. 3, 30.

seu governo questionando a existência do tribunal e pedindo sua indicação para cargo na Nova Espanha. As críticas a Vera e aos *oidores* do tribunal foram tantas que a *Audiencia* acabou sendo abolida.

Gómez Pérez Dasmariñas foi marcado pela atividade militar, tanto na defesa de Manila, com no estímulo a construções de pedra, quanto nos avanços a partir das Filipinas. Armou um ataque a Terrenate, em Maluco, missão da qual participaria pessoalmente. No entanto, uma revolta dos chineses que remavam nos navios castelhanos acabou com o plano. Os chineses atearam fogo em uma das embarcações e atacaram aos espanhóis, ferindo de morte o próprio governador.

Na Espanha, o bispo Salazar articulou a reabertura da *Audiencia*, visto seus atritos com o governador Dasmariñas. Assim, foi indicado como presidente, em 1596, Francisco Tello de Guzman. A preocupação com a defesa dos territórios, diante dos ataques estrangeiros, passou ser uma das tônicas do Conselho das Índias, iniciando uma tendência à nomeação de militares para as governações do Novo Mundo.¹⁶⁹

No governo de Tello, ocorre a primeira notícia de presença neerlandesa na região, com o ataque ao porto de Cabit. Tello também teve que conter um levante indígena em Cagayan. Mas as maiores agitações das primeiras décadas do arquipélago foram enfrentadas por Pedro de Acuña. Em 1603, ocorreu uma grave insurreição de *sangleyes*, que destruiu o entorno de Manila, ameaçando a própria capital. A resistência espanhola só surtiu efeito porque contaram com apoio dos nativos e de japoneses.

O presidente Juan de Silva, cavaleiro de Santiago, foi o primeiro governador a comandar os espanhóis na guerra hispano-neerlandesa, que perdurou por cerca de 40 anos.

169 ROCHA, Carlos. op. cit., 2013, p. 57.

Nome	Tempo de governo
Miguel López Legazpi	1565-1572
Guido de Lavezaris (interino)	1572-1575
Francisco de Sande	1575-1580
Diego Ronquillo (interino)	1583-1584
Santiago de Vera	1584-1590
Gómez Pérez Dasmariñas	1590-1593
Pedro de Rojas (interino)	1593
Luis Pérez Dasmariñas (interino)	1593-1595
Francisco Tello de Guzmán	1596-1602
Pedro de Acuña	1602-1606
Rodrigo de Vivero (interino)	1608-1609
Juan de Silva	1609-1616

Tabela 2: Governadores das Filipinas

A época missionária (1565-1581)

Como já destacado, nos primeiros anos de colonização espanhola, os religiosos agostinianos e franciscanos foram figuras de grande influência, não só na conversão dos nativos, mas também na configuração do próprio modelo colonial a ser adotado no arquipélago. As denúncias de maus-tratos, os relatos de ações ilegítimas e os pareceres jurídicos não foram simplesmente peças de defesa dos indígenas filipinos, mas orientavam o sentido da ocupação daquele território e da relação a ser estabelecida entre nativos e espanhóis.

Como de se esperar, os relatos religiosos estabelecem a conversão do gentio como a principal motivação da presença hispânica no Pacífico. Para os agostinianos, o melhor meio de se chegar a tal objetivo era oferecendo uma relação amistosa e pacífica em relação aos nativos. Segundo o frei Martin de Rada, se os indígenas fossem bem tratados facilmente se converteriam ao cristianismo e pagariam voluntariamente “el tributo que les mandaren”.¹⁷⁰ Diego de Herrera, também

170 AGI, Filipinas, 79, 1, img. 2.

agostiniano, defendia exatamente o mesmo caminho.¹⁷¹

As ações violentas, os agravos contra os nativos, a falta de diálogo e outros atos cometidos pelos colonos afastariam os indígenas não só da religião cristã, mas da própria submissão ao monarca espanhol. De acordo com os freis de Santo Agostinho, o sucesso da conquista temporal e o bom governo das Filipinas estavam intimamente atrelados aos avanços da conquista espiritual e da conversão dos naturais. As riquezas almeçadas pela Coroa Espanhola derivariam de um tratamento pacífico e justo aos indígenas, pelo contrário, a violência e a guerra tornariam aquela terra improdutiva. Além disso, a paz garantiria a possibilidade de fácil conversão dos filipinos, que se aproximariam cada vez mais dos espanhóis.

De acordo os freis, essa não era uma vontade apenas eclesiástica, mas da própria Coroa, expressa nas instruções régias para o “descobrimento” do arquipélago, nas quais se estabelece que “el fin q su mag.d prinçipalm.te pretende de traer a los naturales de aqllas partes al conosçimiento de nra. santa fee catholica”.¹⁷² A instrução também pedia que os nativos fossem respeitados como “gente politica”, por isso deveriam ser tratados amistosamente.

A conquista espiritual e a conquista temporal deveriam andar conjuntamente. As bases de tal vinculação devem ser observadas na tradição jurídico-teológica espanhola do século XVI, da chamada “Escola de Salamanca”. Nesse sentido destaca-se a obra do frei dominicano Francisco de Vitória (1483-1546). O teólogo castelhano ao tratar da relação entre o poder espiritual e o poder temporal afirmou que as potestades civil e eclesiástica são independentes, por terem origens e finalidades diferentes, cabendo à primeira presidir as ações terrenas, enquanto a segunda se volta às sobrenaturais.

Apesar de independentes, as duas potestades seriam complementares, pois possuem o objetivo, de modos diferentes, de garantir a justiça e o bem. Nesse sentido, a potestade espiritual seria superior à temporal, pois seu fim, a salvação, seria mais perfeito. Se, por acaso, as jurisdições civil e eclesiástica estivessem em

171 AGI, Filipinas, 84, 1, img. 2.

172 AGI, Patronato, 23, r. 12, img. 24.

detrimento uma à outra, a primeira deveria se submeter à segunda. Assim, afirma Vitória, quando a potestade espiritual estivesse em dano, caberia ao príncipe temporal corrigir o problema, reafirmando não só a inferioridade (mas não sujeição ou dependência) do poder secular em relação ao religioso, mas também a conexão entre as potestades.¹⁷³

A tese da distinção das potestades foi uma resposta especialmente às teses hierocráticas, que defendiam que o papa também possuía a suma potestade também no secular. Teólogos como Martín de Azpilcueta reproduziram a tese de Vitória. Para a Segunda Escolástica:

ambas potestades son independientes y supremas en sus respectivos âmbitos, es decir, el temporal y humano era próprio de reyes y emperadores y el espiritual o divino correspondia a los romanos pontífices. Independientes y supremas, cada cual en su esfera, eran las dos potestades o jurisdicciones de papas y príncipes seculares.¹⁷⁴

Essa representação da relação entre os poderes espiritual e secular é característica da cultura política europeia do século XVI. Trata-se da confessionalização dos vínculos políticos entre súditos e coroas, isto é, a associação entre fidelidade religiosa e lealdade política, entre religião e reino. A passagem humana pela Terra era, considerada pelos teólogos da tradição salamantina, um caminho para a Vida Eterna. Portanto, era necessário que os governos civis se preocupassem em manter seus súditos no caminho da retidão, da obediência e da limpeza de consciência.¹⁷⁵ Os poderes religiosos e civis alinhados estabeleciam aos súditos/fiéis padrões de vida e de pensamento estritos e controlados.¹⁷⁶

Ao garantir a manutenção da paz, da ordem natural e promover o caminho

173 VITÓRIA, Francisco de. “Relección de la postestad de la Iglesia”. In: *Relecciones teologicas del p. fray Francisco de Vitoria*. Madri: Librería Religiosa Hernández, 1917.

174 DIOS, Salustiano de. *El poder del monarca em la obra de los juristas castellanos (1480-1680)*. Ediciones de Castilla-La Mancha: Madri, 2015, p. 858.

175 DECOCK, Wim. “La moral ilumina al derecho común: teología y contrato (siglos XVI y XVII)”, *Derecho PUCP*, n. 73, 2014, p. 514-515.

176 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013; XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

para a Salvação, os monarcas do Antigo Regime estavam garantindo o “bem comum” a seus súditos. A “Lei Natural”, entendida como aquilo que deus ensina a todos os humanos, pela natureza das coisas por ele criadas, seria a base para o *ius commune*. Ou seja, as leis, costumes, decisões judiciais e quaisquer outros atos jurídico-políticos deveriam ser formulados tendo como base a Lei Natural.¹⁷⁷ Nesse mesmo sentido, o combate aos “desviantes” e suas práticas foi enfatizado, visando a manutenção da coesão política dos reinos e repúblicas. Na prática, previa-se a unificação cultural e territorial (isto é, zelo pela contiguidade) das monarquias.

Tais objetivos não seriam atingidos apenas através de repressão e exclusão. Ao mesmo tempo em que havia a preocupação em não “contaminar”¹⁷⁸ a comunidade, era preciso que grupos alheios fossem integrados, e os religiosos eram os agentes ideais desse processo.¹⁷⁹

Apesar de sua ênfase religiosa, a “Era Confessional” também é marcada por uma mudança em relação aos poderes da Igreja Católica. Segundo Paolo Prodi, o direito positivo civil foi suplantando progressivamente outras partes então constituintes do direito, como o costume e o direito positivo eclesiástico. Assim, os corpos eclesiásticos católicos perderam seus poderes jurisdicionais, ou seja, poder jurídico e de governo sobre a sociedade. Diante disso, a Igreja e seu clero passaram a adotar outros mecanismos para continuar controlando e moldando os indivíduos e as comunidades políticas.¹⁸⁰ A atuação dos religiosos agostinianos nas ilhas Filipinas, na defesa dos gentios, é bastante significativa para compreensão desse novo campo

177 HELMHOLZ, Richard. “Natural Law and Religion. Evidence form the Case Law”. In: DECOCK, Wim; BALLOR, Jordan; GERMANN, Michael; WAELKENS, Laurent (eds.) *Law and religion: the legal teachings of the protestant and catholic reformations*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 91-94.

178 O uso de metáforas médicas para explicar o estado religioso de uma região tornou-se mais comum no período da Contrarreforma. Os pecados e desvios morais eram tratados doenças que poderiam tornar-se epidemias, comprometendo toda uma região. As pragas deveriam ser extirpadas, e os médicos seriam os religiosos. De acordo com Wietse de Boer, “medical, political, and religious discourse were tightly woven together”. Tais metáforas eram mais comuns justamente em épocas de epidemias, situação que fazia parte do cotidiano nas Filipinas. DE BOER, Wietse. *The conquest of the soul. Confession, discipline and public order in counter-reformation Milan*. Boston: Brill, 2001, p. 79-83.

179 PROSPERI, Adriano. op. cit. 2013, p. 63.

180 PRODI, Paolo. op. cit., p. 63.

de ação do clero católico.

A questão do tributo indígena e dos *repartimientos* foi o principal tema das missivas remetidas pelos agostinianos atuantes no arquipélago, nas duas primeiras décadas de ação missionária. Porém, entendo que o objetivo não era apenas tratar da prática tributária em si, os posicionamentos acerca deste tema implicavam em muito mais. A argumentação dos freis de Santo Agostinho sobre tributo tinha como pano de fundo o estatuto de integração das Filipinas e suas gentes à *Monarquía* castelhana, isto é, não tratavam apenas da maneira como os tributos deveriam ou não ser cobrados, mas também sobre os tipos de vínculos que seriam estabelecidos entre os nativos (e suas terras) e a Coroa de Castela.¹⁸¹

Uma comparação comum era entre as Filipinas e a Nova Espanha. Muitos colonos estabeleciam associações entre a resistência dos nativos filipinos e dos americanos, indicando motivos para a declaração de guerra justa. Outros, como vimos, entendiam que os habitantes de Luzon eram muçulmanos, portanto, deveriam ser combatidos e escravizados. Já para os freis agostinianos, a situação filipina seria completamente diferente. Os religiosos declaravam que os nativos viviam espalhados em pequenas comunidades isoladas, o que impedia a aplicação da *encomienda*, como na América.

Os padres agostinianos não se limitaram a enviar informações pedindo socorro ao vice-rei e ao Conselho das Índias. Em 1573, Diego de Herrera viajou ao México, e dali à corte de Madri, para negociar com as autoridades competentes sobre o estado do arquipélago¹⁸², especialmente no que tocava o tratamento dado aos índios. O vice-rei Martín Enriquez adotou o discurso de Herrera, afirmando que acreditava

181 CARDIM, Pedro; MIRANDA, Susana. “La expansión de la Corona Portuguesa y el estatuto político de los territorios”. In: MAZÍN, Óscar; RUIZ IBÁÑEZ, José (eds.). *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, México D. F.: Colegio del México, 2012; GIL PUJOL, Xavier. “Integrar un mundo. Dinámicas de agregación y de cohesión en la Monarquía de España”. In: MAZÍN, Óscar; RUIZ IBÁÑEZ, José (eds.). *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*. México D. F.: Colegio del México, 2012.

182 Herrera já havia ido à Nova Espanha em 1570 levando informes sobre os agravos cometidos contra os nativos. Na ocasião, o frei retornou às Filipinas com a autorização para estabelecer uma província agostiniana no arquipélago. FOLCH, Dolors. “Biografía de Fray Martín de Rada”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n. 15, 2008, p. 44-46.

no frei, e que o principal problema das “Ilhas do Poente” era a falta de justiça.¹⁸³

Herrera e seus colegas de ordem não apenas esperavam decisões oriundas da corte ou da Nova Espanha. Para fazer justiça aos nativos, os freis realizavam sermões nos quais publicamente condenavam a ação dos espanhóis. O impacto de tal prática pode ser conferido pelas reclamações de governadores e caudilhos, que reclamavam dos escrúpulos lançados pelos padres sobre suas ações, fazendo com que muitos soldados e colonos temessem ir contra as manifestações dos religiosos.¹⁸⁴

O púlpito não foi a única arma dos freis de Santo Agostinho. Estes se valeram principalmente do confessor. Ao procurarem absolvição de seus pecados, os espanhóis colocavam-se como réus em um tribunal. O uso da confissão por parte do clero para intervir em questões políticas, econômicas e sociais se dava não só pela obrigatoriedade anual de realização do sacramento, garantida pelo Concílio de Trento¹⁸⁵, mas também pelo clima religioso dos séculos XVI e XVII, com a grande preocupação dos fiéis com o consolo de suas almas, no caminho da salvação. Segundo Paolo Prodi, a partir de Trento a absolvição dos pecados deixa de ser uma mercê divina diante do arrependimento do fiel, “mas consiste numa sentença real, que por si só produz o efeito causal da remissão dos pecados”.¹⁸⁶ Inspirados pelo modelo de julgamento final divino, clérigos passaram a tratar a confissão como um ato judicial, que visava fazer com que o perpetrador fosse obrigado em consciência a

183 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. op. cit. v. 03, p. 209-211.

184 AGI, Filipinas, 6, 40, img. 2; AGI, Filipinas, 6, r. 2, 19, img. 4; AGI, Patronato, 24, r. 29, img. 9.

185 A obrigatoriedade de realizar todos os anos a confissão, antes da Páscoa, foi estabelecida no Concílio de Latrão IV (1215), no entanto, foi uma determinação que caiu em desuso e não era seguida. O Concílio Trento, além de reafirmar a obrigatoriedade do sacramento, criou mecanismos de controle para averiguar a aplicação real do cânone, como a vinculação regional, isto é, o fiel só poderia se confessar com clérigos de sua paróquia, e estes deveriam fazer um controle detalhado daqueles que iam ao confessor, através de listas de presença. Também ficou definido que a confissão deveria ser individual e detalhada, tornando obrigatória a mediação do confessor entre a absolvição e os pecados cometidos. DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 13-21.

186 PRODI, Paolo. op. cit., p. 73.

sofrer uma punição ou a reparar sua falta.¹⁸⁷

Martin de Rada, enquanto provincial, ordenou a seus subalternos que os *encomenderos* que ameaçassem ou violentassem os índios durante a cobrança dos tributos, não deveriam ser absolvidos em suas confissões, pois eram ações injustas e contrárias às ordens régias. O mesmo se aplicaria a soldados e *encomenderos* que cobrassem tributos em regiões onde não havia doutrina estabelecida. Rada não apenas estabeleceu a sanção, mas orientou que os faltosos restituíssem as pessoas e os grupos prejudicados por seus atos, para então poderem receber o sacramento por completo. Mais que isso, o provincial agostiniano determinou quais seriam os meios corretos para a cobrança do tributo.¹⁸⁸

A orientação do frei Martin de Rada de não conceder absolvição a soldados e *encomenderos* que cometessem abusos contra os índios, provocou enorme alvoroço entre os colonos castelhanos, que logo enviaram informações à Nova Espanha sobre aquela medida. Porém, a espera por uma resposta seria longa. A pressão e a atuação pública dos religiosos forçou o governador interino Guido de Lavezaris a pedir ao frei Martín de Rada a elaboração de um parecer sobre o tributo a ser cobrado dos índios.

Rada aceitou o pedido e convocou todos os clérigos atuantes no arquipélago para que tratassem conjuntamente da questão. Para discutir os tributos era preciso definir, antes de tudo, o estatuto de agregação das Filipinas e seus povos à *Monarquía*. E para os religiosos, os espanhóis não possuíam títulos justos sobre nenhuma ilha do arquipélago. A única instrução régia destinada à colonização das Filipinas era uma ordem que dizia ser injusta qualquer conquista feita com força de armas.¹⁸⁹ No entanto, denunciavam os agostinianos, os espanhóis sempre iam com

187 MAIHOLD, Harald. "God's wrath and charity. Criminal law in (counter-)Reforming discourse of redemption and retribution". In: DECOCK, Wim; BALLOR, Jordan; GERMANN, Michael; WAELKENS, Laurent (eds.) *Law and religion: the legal teachings of the protestant and catholic reformations*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 149-155.

188 Aviso de Fray Martín de Rada sobre las Confesiones de los encomenderos", 1575. *China en España* (CHE). "Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900". Disponível em: < <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm> >

189 AGI, Patronato, 24, r, 29, img. 9.

mão armada, exigindo a submissão e o pagamento de tributo.

Martín de Rada e seus colegas também qualificaram como injusta a cobrança adiantada do tributo, pois antes deveriam oferecer aos nativos doutrina religiosa, proteção e outros benefícios. Ou seja, concebiam a colonização das Filipinas como um contrato, que deveria ser aceito voluntariamente pelos nativos e que deveriam beneficiar às duas partes envolvidas.¹⁹⁰ Por isso, a repartição de *encomiendas* no arquipélago também era ilegítima e inapropriada.

Tal como Las Casas tratando do Peru¹⁹¹, os padres agostinianos questionaram não só a ação, mas permanência espanhola nas ilhas. Para Las Casas, os tributos deveriam cessar de ser cobrados e todos os prejuízos cometidos deveriam ser imediatamente restituídos.

No entanto, os clérigos filipinos, ao contrário de Las Casas, não exigiram a abolição dos *repartimientos* e a restituição integral dos bens aos índios. Os missionários agostinianos adotaram uma posição consensual, que visava eliminar os abusos cometidos aos índios, sem causar miséria aos soldados ou gerar a necessidade de retirada dos castelhanos daquelas ilhas. A cobrança de tributos era tida pelos agostinianos como meio necessário para o sustento castelhano no arquipélago. Porém, na concepção dos missionários esse pagamento não deveria ser forçado ou violento, sim acordado de maneira voluntária, como contrapartida ao amparo pela submissão ao rei de Castela e ao cuidado das almas oferecido pelos clérigos católicos.

Aqui fica claro como, na concepção dos freis, o pagamento do tributo estava diretamente vinculado ao estatuto da integração das Filipinas à Monarquia Espanhola. Não se tratava de um domínio ou conquista propriamente dita, mas de um pacto entre as partes. Portanto, os índios deveriam ser tratados como pessoas livres, como “gente política”, assim como expresso nas ordenações para o

190 DECOCK, Wim. op. cit., p. 524-531.

191 BNE, manuscrito 3226. Bartolomé de las Casas. “A las 12 dudas en este tratado contenidas concernientes al bien de las conçiençias de los reyes de Castilla y León, y a la de los españoles que viven y vivirán en las Indias. Y a la salud spial. y buena gobernaçion y conspiraçion de los Indios.”, 1564. Acessado digitalmente através do sítio *Biblioteca Digital Hispánica*, projeto da Biblioteca Nacional de España. Disponível em: < <http://bdh.bne.es> >.

“descobrimento” do arquipélago.¹⁹²

A tributação seria necessária para que os espanhóis – e isso incluía os próprios religiosos – se mantivessem nas Filipinas. Mas a cobrança deveria ser feita de maneira pacífica, e que a quantidade cobrada fosse “lo menos que pudiere ser”¹⁹³, a fim de evitar qualquer prejuízo ou abuso contra os nativos. A necessidade de evangelizar aquele gentio era a finalidade principal de todas as ações coloniais. Por isso, os espanhóis deveriam manter relações pacíficas. Por outro lado, a ausência de títulos de conquista era colocada em segundo plano, frente o dever de conversão dos nativos.

O parecer dos agostinianos afirmava que “los yndios son tan miserables”¹⁹⁴. Como explica Caroline Cunill, essa categorização não era uma simples representação dos povos autóctones da América e das ilhas do Oriente, mas era determinante na elaboração da normativa e legislação indiana em relação a tais povos.¹⁹⁵ Ao atribuir a qualidade de miserável aos indígenas, os religiosos apelavam para a tradição medieval de tutela e cuidado sobre os necessitados. O recurso à “miséria” garantiria a aplicação de diversos institutos em defesa dos nativos, como a nomeação dos bispos como protetores dos índios, com poder de fiscalização sobre povoados de nativos e *encomiendas*, ou a delimitação das taxas de tributos, como requerido no caso aqui estudado.

Portanto, ao declararem que os nativos do arquipélago eram miseráveis, os freis de Santo Agostinho afirmavam sua liberdade e necessidade de protegê-los. Por serem neófitos, deveriam estar sob cuidados constantes e permanentes. Os indígenas eram considerados frágeis, instáveis e de pouco entendimento, portanto, não era fácil que se mantivessem no modelo ideal de vida cristã.

192 AGI, Patronato, 23, r. 12, img. 28.

193 AGI, Patronato, 24, r. 29, img. 12.

194 Idem, img. 6.

195 Segundo Cunill, essa categoria começou a ser formulada justamente a partir da segunda metade do século XVI, tornando-se comum na década de 1580. Essa constatação de miséria dos nativos foi repetida com frequência nos informes dos religiosos agostinianos, desde os primeiros anos da presença espanhola na região. Assim, pode-se apontar a importância do clero filipino na construção dessa representação jurídica dos nativos das *conquistas*.

Tal concepção, segundo José Llaguno, era uma das principais bases de sustentação jurídica das *encomiendas*, que serviriam para facilitar a conversão e melhor governo dos nativos.¹⁹⁶ Portanto, quando os agostinianos afirmam que os *repartimientos* deveriam permanecer, evitando os abusos aos indígenas, eles também expressam uma orientação não só sobre o modelo econômico a ser adotado no arquipélago, mas também de governo dos nativos. Em suma, estes possuiriam todos os direitos como os demais cristãos, inclusive a liberdade, mas deveriam ser protegidos e tutelados pelos espanhóis, tanto seculares quanto eclesiásticos.

A miséria não era consequência da natureza indígena, mas provocada pelo impacto do contato entre os povos do arquipélago e os espanhóis. A situação colonial acabava impondo aos nativos novas condições sociais, econômicas e psicológicas. As ofensas, a violência e a cobrança de tributos geravam grande impacto sobre a vida dos nativos. Tais situações afastavam os indígenas do acesso à “justiça”, entendida como princípio regulador das relações e do ordenamento social.¹⁹⁷

A construção desse conceito jurídico está também relacionada aos mecanismos de domínio da “Era Confessional”. Considerados indefesos, os nativos eram postos em condição de inferioridade aos colonos, mas eram integrados à comunidade cristã, e, por consequência, à Coroa Castelhana, como súditos.¹⁹⁸ Nesse processo, a integração do território e suas gentes passava pela incorporação religiosa, colocando o clero como peça fundamental dos novos “descobrimientos”.

Em suma, frei Martín de Rada adota uma postura probabilista¹⁹⁹ em relação à

196 LLAGUNO, José A.. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa, 1583.

197 CUNILL, Caroline. “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”. *Cuadernos Intercambio*, n. 9, ano 8, 2011, p. 234-235.

198 XAVIER, Ângela Barreto. op. cit., p. 101-102.

199 Probabilismo entendido como princípio jurídico do Antigo Regime, que, pela prudência buscava selecionar a decisão mais provável, mantendo equilíbrio entre consciência, lei e dúvida. Portanto, os princípios teológicos também orientavam o cumprimento ou não de determinadas normas e leis. GODOY PROATTI, Elaine. *Consciência e lei: os embates subjetivos e teológicos nos pareceres do Padre Fray Miguel Agia*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2015; RUIZ, Rafael. “Os espaços da ambigüidade: os poderes locais e a justiça na América Espanhola do século XVII.” *Revista de História*, n. 163, São Paulo, 2010;

presença hispânica no arquipélago. A não existência de títulos legítimos para a conquista não foi entendida como a necessidade de retirada da presença hispânica do arquipélago. Os agostinianos levaram em consideração outros fatores, como as condições de vida do arquipélago e a necessidade da evangelização.

O governador Guido de Lavezaris e os capitães espanhóis reagiram mal à proposta dos agostinianos. Afirmaram que as denúncias feitas eram falsas, dizendo que defendiam os nativos e que seguiam as orientações régias para a “descoberta” daquele território. De acordo com Lavezaris, diminuir o tributo colocaria em risco a presença espanhola nas ilhas.

A atitude dos religiosos acabou repercutindo na Nova Espanha. O vice-rei Martín Enriquez, por exemplo, acabou convencido que Lavezaris era pouco confiável e permitia a prática de injustiças contra os nativos. Por isso, Enriquez fez vários pedidos para que um novo governador fosse nomeado para as Filipinas.²⁰⁰ O frei Martín de Rada, afirmou que sua intenção não era taxar o tributo, mas também não era cabível que o governador Lavezaris o fizesse, pois ele gozava de *repartimientos*.²⁰¹

Os freis acabaram cedendo e concederam absolvição aos *encomenderos*, o que rendeu críticas por parte dos superiores da ordem na Nova Espanha.²⁰² No entanto, a ação dos clérigos atingiu parte de seu objetivo, fazendo com que os colonos temessem permanecer em situação pecaminosa. Logo após o ataque pirático de Limahón, ocorrido nesta época, muitos *encomenderos* passaram a cobrar os tributos da maneira indicada pelo parecer, informou frei Rada, frente o temor de morrer sem

GARRIGA, Carlos. op. cit., 2004.

200 AGI, Mexico, 19, 124; BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. op. cit. v. 03, p. 209-219.

201 “Al muy reverendo padre nuestro padre alonso de la veracruz provincial de los agustinos en nueva espana donde es su tierra”, 16 de julho de 1577. *China en España* (CHE). “Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. Disponível em: < <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm> >

202 “Al muy reverendo padre nuestro el maestro fray Alonso de la Veracruz, provincial de los agustinos en la nueva espana”. 15 de julho de 1577. *China en España* (CHE). “Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. Disponível em: < <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm> >

absolvição de seus pecados.

A influência dos religiosos fazia com que os indígenas os procurassem pedindo auxílio e proteção. Ao menos em seus relatos, os freis agostinianos e franciscanos, descreviam-se como protetores ideais dos “miseráveis nativos”.²⁰³ As autoridades civis das ilhas, governadores, alcaides, *regidores* não proviam a justiça devida, pelo contrário, eram as fontes da desordem contra os indígenas. Tais oficiais, além disso, tentariam afastar os nativos da tutela religiosa, desautorizando as ordens dos freis e se entrometendo na atividade missionária.

Os membros das ordens de Santo Agostinho e São Francisco relataram diversas ações promovidas a fim de reduzir os abusos contra os nativos. Segundo uma carta escrita pelos capelães da ordem agostiniana, as admoestações e os sermões proferidos pelos religiosos eram um dos únicos meios de limitar as ações dos colonos, pois eram “la medicina de su enfermedad incurable”.²⁰⁴ No entanto, ambas as ordens lamentavam que estavam em pequeno número, o que os impedia de converter mais nativos, pois, como afirma o franciscano Pablo de Jesús, batizar não era o suficiente:

La conversion destes naturales va muy adelante y lo que esta por convertir es por falta de ministros porq no baptizamos mas de lo q podemos sustentar con doctrina [...] es menester a los prinçipios asistir con ellos y de esta manera toman bien las cossas de nra. sancta fee y con façilidad dexan todas sus cossas passadas.²⁰⁵

Era preciso tornar a Igreja mais acessível aos índios, mantendo os missionários em contato direto e permanente com os nativos.

Essa limitação no número de doutrineiros poderia ser suprida localmente. Os freis agostinianos avisaram, em uma de suas notícias, que seus mosteiros estavam repletos de religiosos, mas que ainda não eram sacerdotes. Faltava-lhes um bispo para ordená-los.²⁰⁶

203 AGI, Filipinas, 84, n. 13, img. 2; AGI, Patronato, 23, 21, img. 9.

204 AGI, Filipinas, 84, 19, img. 1.

205 AGI, Filipinas, 84, 14, img. 1.

206 AGI, Filipinas, 84, 18, img. 2.

Capítulo 3 – A fundação do bispado de Manila

A partir de 1581, a estrutura da Igreja Filipina passou por uma mudança significativa, a fundação do bispado na cidade de Manila marcaria não só os rumos da história eclesiástica no arquipélago, mas da própria colonização das ilhas orientais pela Coroa de Castela.

A ideia de estabelecer um bispado nas Filipinas remonta à primeira década de colonização do arquipélago. Em 1574, na Nova Espanha, o religioso agostiniano Pedro Juárez de Escobar havia indicado ao Conselho das Índias a nomeação de seu colega Diego de Herrera para o posto de bispo, aproveitando a viagem que este faria à corte nos meses seguintes.²⁰⁷ O capitão Juan de Pacheco de Maldonado, um dos conquistadores das Filipinas, fez coro ao pedido de Juárez de Escobar, indicando que a criação de um bispado seria benéfica ao arquipélago, e que o frei Diego de Herrera era um bom nome para tal função.²⁰⁸

Os pedidos para a nomeação de um agostiniano não partiram apenas do Novo Mundo. O frei Lorenzo de Villavicencio – também da ordem de Santo Agostinho –, que teve importante carreira eclesiástica na Europa²⁰⁹, em 1577, escreveu ao presidente do Conselho das Índias, António Padilla, para indicar a nomeação de Francisco de Ortega como bispo de Manila. Segundo Villavicencio, dois seriam os argumentos a favor de Ortega. O primeiro é que este dominava a língua nativa, que “es la principal parte”. O outro é uma consequência do primeiro, o sucesso de Ortega na conversão e evangelização do gentio filipino. Villavicencio concluiu sua indicação avisando que nenhum padre ou religioso estabelecido na Nova Espanha teria tanto sucesso quanto um que já conhecia as Filipinas. Para o caso de não

207 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 258.

208 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. op. cit., v. 03, p. 300-301.

209 Villavicencio se formou em teologia na Universidade de Salamanca, passando depois a Flandres, onde foi um importante informante da vida religiosa nos Países Baixos. Por seu serviço, foi nomeado, em 1567, a predicador real. Depois assumiu uma série de cargos de governo e de vigário da sua ordem na Alemanha. DORREN, Gabrielle. “Por la honra de Dios. Informadores del rey sobre la situación en Flandes (1564-1566)”. *Anais do Congresso “Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*, Madri, 1998.

aceitarem a indicação de Ortega, Villavicencio ofereceu uma lista com mais quatro religiosos que poderiam ocupar o posto de bispo das Filipinas, que incluía o acima citado Pedro Juárez de Escobar. No entanto, Villavicencio insistiu que o frei Francisco de Ortega era o mais preparado.²¹⁰

A criação da sede episcopal de Manila ocorreu em seis de fevereiro de 1578, por bula do papa Gregório XIII²¹¹, mas sem dar ouvido completo aos pedidos anteriores. O bispo não seria alguém experiente na pregação nas Filipinas, nem um religioso agostiniano. O escolhido foi o frei dominicano Domingo de Salazar. O Conselho das Índias informou que Salazar foi escolhido por considerá-lo pessoa de grande doutrina, letrado e experiência na conversão do gentio na Nova Espanha.²¹² A escolha de um membro da ordem dos pregadores seguiu a tendência geral das nomeações episcopais para as Índias. Praticamente um terço dos bispados no Novo Mundo, durante o século XVI, foram concedidos a dominicanos.²¹³

Salazar nasceu na cidade de Labastida, província de Alava, no País Basco, no ano de 1512. Aos 14 anos de idade iniciou seus estudos na Universidade de Salamanca, mesmo ano em que Francisco de Vitória assumiu a cadeira de teologia na instituição. Salazar participou, portanto, dos primeiros anos da formação da chamada “Escola de Salamanca”, que teve como marca o estudo da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, introduzida justamente por Vitória, formado em Paris. Antes de Vitória, os estudos salamantinos eram baseados na leitura das *Sententiae* de Pedro Lombardo. O estudo da *Suma* deu abertura para que os teólogos formados em Salamanca tratassem de matérias relativas à justiça, à política e à sociedade, não tratando da teologia de forma pura e isolada.²¹⁴

Em 1532, Salazar tornou-se bacharel em cânones. Continuou seus estudos em Salamanca, na Faculdade de Leis, formando-se em 1539. Esta época foi período

210 AGI, Patronato, 23, r. 4.

211 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. op. cit., v. 04, p. 119-124.

212 AGI, Indiferente, 739, 99.

213 SÁNCHEZ BELLA, Ismael. *Iglesia y Estado en la América Española*. Pamplona (ES): EUNSA, 1991, p. 45.

214 GODOY PROATTI, Elaine. op. cit. p. 22.

mais profícuo de atuação de Francisco de Vitória como professor em Salamanca. Algumas das mais importantes aulas do famoso teólogo espanhol foram ministradas justamente no final da década de 1530, como *De Indis* e *De Iure Belli*.²¹⁵

Em 1545, Salazar ingressou na ordem dominicana, adotando Domingo, como nome de professo.²¹⁶ Serviu como noviço no convento de San Esteban, cujo funcionamento estava vinculado à Universidade de Salamanca. Nesta casa, provavelmente voltou a ter contato com Vitória, que também lá habitava. O contato entre os dois foi curto, pois no ano seguinte Vitória faleceu, exatamente quando Salazar professava os votos de frade predicador.

Em San Esteban, acabou sendo eleito para o Colégio Cayetano, em 1550, como consequência de seu desempenho acadêmico. Este colégio era parte do convento de San Esteban, no qual os principais estudantes de teologia recebiam aulas acompanhadas por um especialista no tema. Nesse modelo, o estudante estabelecia um plano próprio e mais aprofundado de estudos. Apesar da ausência de Vitória, San Esteban continuou a formar e a ser servido com os melhores teólogos ibéricos. Domingo de Salazar foi aluno, por exemplo de Melchor Cano e Domingo de Soto. A formação qualificada se refletia na carreira dos egressos do colégio: bispos, professores universitários, provinciais de ordens religiosas, dentre outros. Domingo de Salazar atingiu o grau de “mestre em teologia”, o mais alto possível na ordem dominicana.²¹⁷

Os estudos de Salazar em Salamanca se encerraram em 1553, quando decide partir à América, provavelmente atraído pelo também dominicano Gregorio de Beteta, que já atuava no Novo Mundo. Em 1552, o frade Beteta foi nomeado ao posto de bispo de Cartagena das Índias. O dominicano, no entanto, não ficou contente com o benefício recebido (seria mais afeito à vida missionária), logo após a nomeação foi à Espanha para apresentar sua renúncia ao posto, ato que não foi aceito pelo Conselho das Índias. Nesse período, Beteta deve ter se encontrado com

215 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 1998, p. 350.

216 Seu nome de batismo era Diego, o mesmo de seu pai.

217 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 326-338.

Domingo de Salazar, que partiu para a cidade do caribe sulamericano. Salazar atuou pouco tempo em Cartagena das Índias, que ainda era uma praça pouco relevante no Novo Mundo²¹⁸, e logo passou à Nova Espanha.

Em 22 anos de Nova Espanha, destacou-se em variadas atividades e oportunidades. Entre 1559 e 1561, atuou na tentativa de conquista e evangelização da Flórida. De volta à Nova Espanha, passou a atuar entre os Zacatecas, região central do México, destacando-se pelas denúncias de abusos cometidos pelos colonos contra esse grupo indígena.

O frei dominicano foi bastante combativo. Com sua ordem religiosa se envolveu em importantes debates, como a oposição à aplicação da Bula da Cruzada aos nativos, em 1574. Os contestadores da bula argumentavam que os indígenas, por serem neófitos, não estariam preparados para compreender os benefícios relativos a tal bula. Também tomou frente na disputa entre ordens religiosas e poderes episcopais acerca das visitas diocesanas, a serem realizadas pelos bispos, mas as quais as ordens não queriam se submeter. Esses dados da história missionária de Salazar são especialmente relevantes quando passarmos à análise de sua carreira episcopal nas Filipinas, quando se defrontou com querelas similares, mas estava do outro lado, como bispo.²¹⁹

Domingo de Salazar teve especial atuação na questão da guerra aos Chichimecas, como eram denominados, genericamente, os indígenas entre os quais atuava. Os Chichimecas eram acusados de serem desobedientes e violentos, dessa forma, defendiam alguns, apenas a conquista armada permitiria seu apaziguamento, o que era injusto para os dominicanos.²²⁰ Salazar participou de junta convocada pelo vice-rei Martin Enriquez, em 1574, para discutir o tema. Na reunião, ele e os demais membros de sua ordem foram contrários a realização de ação armada contra os

218 O período de ouro de Cartagena das Índias coincide com a União Ibérica, entre 1580 e 1640, por conta do afluxo de comerciantes portugueses, especialmente os ligados ao tráfico negreiro, ao porto da cidade. Sobre o assunto ver ROCHA, Carlos. op. cit., 2013.

219 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 356-361.

220 Sobre a questão da guerra aos Chichimecas ver LLAGUNO, José. op. cit., p. 70-87.

indígenas.²²¹

Esta postura de defesa dos nativos americanos – e posteriormente filipinos – demonstra a inspiração de Francisco de Vitória sobre o bispo de Manila. Salazar, enquanto professor de teologia na Universidade do México, teria iniciado a redação de um tratado sobre a justiça da ocupação espanhola no Novo Mundo, intitulado *De modo quo Rex Hispaniarum et eius tenentes habere teneantur in regimine indiarum*.²²² Segundo o licenciado Alonso de Zurita, amigo de Salazar no México, o futuro bispo das Filipinas era um verdadeiro discípulo de Francisco de Vitória.²²³

A influência de Vitória sobre Salazar fica explícita em sua atuação como qualificador do Santo Ofício, posto que desempenhou desde 1571, ano da fundação do tribunal Mexicano. Nesse cargo, trabalhou especialmente com a censura, avaliando o conteúdo de novas publicações. Em seu primeiro ano no ofício, denunciou ao vice-rei Martín Enriquez, por conta do conteúdo de dois escritos encaminhados à impressão. Em ambos constavam os seguintes dizeres “el excelente Principe [Felipe II], eligio y constituyo a vuestra Excelencia por supremo y cabeça desta yglesia de la nueva España”.²²⁴ Domingo de Salazar, baseado na teoria de Vitória da dualidade das potestades, questionava a proposição do impresso. Não era aceitável que o vice-rei se denominasse “cabeça da Igreja”, posto que cabia apenas ao sumo pontífice e aos bispos.

Outra importante inspiração de Salazar foi o frei Bartolomé de Las Casas, ao qual o próprio Salazar se declarou devedor de sua obra.²²⁵ Tal inspiração também foi confirmada por Alonso de Zurita. De acordo com este, o livro escrito por Salazar mesclava referências a Las Casas e a Vitória. Mas não apenas em combinação, também se opondo a eles em certos pontos.

A liderança de Salazar fez com que, em 1576, fosse indicado para o cargo de procurador da ordem dominicana, a fim de atuar tanto em Roma quanto em Madri.

221 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit. 1998, p. 354.

222 O manuscrito provavelmente não chegou a ser concluído e teve sua publicação frustrada.

223 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 1998, p. 354.

224 AHN, Diversos-colecciones, 25, 9.

225 AGI, Patronato, 25, r. 8.

Assim, acabou retornando à Europa para tratar de duas questões. A primeira, já explicada acima, era pedir que a Bula da Cruzada não fosse predicada no Novo Mundo. O segundo, e, que considero mais relevante, foi tratar da obrigação que teriam colonos e autoridades americanas de restituir aos indígenas aquilo que lhes foi tomado injustamente em guerras. O engajamento de Salazar nesta causa foi expresso em uma série de pregações que realizou, nas quais falou sobre as injustiças ocorridas na conquista e sobre *repartimientos* indevidamente realizados na América. Seu discurso de tão inflamado e polêmico acabou resultando em sua prisão no convento de Atocha, condenado pelo núncio papal em Castela. Depois que recobrou sua liberdade voltou a pregar sobre o mesmo tema.²²⁶

Outro objetivo da ida de Salazar à Corte era conseguir o envio de mais religiosos para a província dominicana do Rosário. De acordo com o frei, havia mais de 10 anos que nenhum predador se dirigia para lá. Mais que suprir as necessidades da província da Nova Espanha, Salazar buscava freis para expandir a presença dominicana a outras regiões, como “V. Al.a manda que se hagan en las islas philipinas”.²²⁷

O pedido de Salazar foi atendido pelo Conselho das Índias, que autorizou a passagem de 24 religiosos dominicanos para atuar na Nova Espanha. O procurador, no entanto, não voltaria a atuar mais na região, pois já havia sido designado ao posto de bispo das Filipinas.

Salazar assumiu não simplesmente uma nova sede episcopal, mas foi também agente da construção um novo modelo de instituição que desejava se firmar. Os bispados da Igreja católica, após o Concílio de Trento, ganharam um novo caráter e força. Foi a partir dos bispados que a Reforma Católica ocorreu, foram os bispos os agentes da execução tridentina.²²⁸ Segundo Adriano Proserpi, o bispo passou atuar como pastor, guiando e controlando cada cristão, no caminho da ortodoxia.²²⁹ Paolo

226 OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 1998, p. 356.

227 AGI, Indiferente, 2059, 107.

228 DE BOER, Wietse. op. cit., p. 323-330.

229 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 300-306.

Prodi, concordando com Prosperi, apresenta os fundamentos e implicações jurídicas da virada episcopal gerada pelo Concílio de Trento. Segundo o historiador italiano, com Trento, a Igreja católica abandona sua pretensão de disputar espaço com os poderes seculares, passando a construir uma dimensão normativa autônoma e própria. Neste caso, o foro interno, a consciência. Prodi utiliza de um tom teleológico. Certamente, os religiosos e instituições eclesiásticas não abandonaram suas intenções e atuações temporais. Nas Filipinas, como em outras partes da América Hispânica, por exemplo, o clero continuou a executar prisões e manter cárceres sob seu controle.²³⁰ Mas, de fato, as instituições eclesiásticas conceberam novos mecanismos de atuação.

A implicação disto na estrutura e caráter episcopal é significativa. O Concílio de Trento reconheceu a sucessão apostólica dos bispos. Essa afirmação teológica levou consequências práticas nas administrações episcopais. O bispo deveria ser mais presente na vida dos fiéis, representando o governo eclesiástico, por isso passou a ser obrigatório que o prelado residisse na diocese sob sua administração. Tal medida foi especialmente defendida por religiosos espanhóis. A Igreja pretendia estabelecer uma estrutura centralizada e uniforme, e apesar da centralidade episcopal, as ordenações seguiam uma clara estrutura hierárquica, do papa até os vigários locais, a fim de manter a rigidez da ortodoxia sobre todos os fiéis, fazendo com que toda comunidade cristã participasse de seu funcionamento.²³¹

Os bispos, assim, passariam em grande medida a atuar como fiscalizadores e aplicadores dessa ortodoxia, produzida por um órgão central. Para isso, a Igreja católica tendeu à positivização de suas normas e apelo ao foro interno. Dessa forma, a Igreja agiria sozinha (pois era a única instituição a tratar desse ordenamento) e de modo uniforme. Com isso, a Igreja não abria mão de atuar sobre a organização social de seus fiéis, pelo contrário, ela desejava intervir sem concorrência sobre a

230 CONNAUGHTON, Brian. “Reforma judicial en España y Nueva España entre los siglos XVIII y XIX: bitácora de agravios, árbitros procesales y réplica eclesiástica.”, *Estudios de historia novohispana*, n. 53, 2015. Ver também pág. 165-167.

231 PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Giulio Einaudi, 2001, p. 81-83.

esfera da ética.²³²

Em relação ao episcopado, a Igreja católica se submete à organização territorial dos poderes seculares, isto é, a área de influência e atuação de um bispo ou arcebispo coincidiria com a área delimitada pelos poderes seculares, isto é, um reino, um vice-reino, um principado, um ducado, etc. Com isto, as dioceses ficaram duplamente submetidas: ao foro eclesiástico (do papa) e ao civil. Diante desse quadro, sugere Prodi, que a atuação episcopal, em especial dos tribunais episcopais, se voltou cada vez mais a tratar exclusivamente de questões eclesiásticas, do foro da consciência. A única causa na qual o foro externo e o interno ainda disputavam era a matrimonial. O controle das consciências, por parte do bispado, se deu especialmente através da confissão, questão que já abordamos no capítulo anterior.²³³

Segundo Prodi, essa nova estrutura eclesiástica reduziu as possibilidades de autonomia local. Além disso, os tribunais diocesanos seriam cada vez menos atuantes diante da maior presença dos tribunais civis para tratar das questões de foro externo e dos tribunais inquisitoriais, que tomaria espaço em certas questões eclesiásticas. O controle e fiscalização mais precisos por parte dos poderes episcopais implicavam em uma menor circunscrição de suas áreas de atuação, assim, o século XVI na *Monarquía* espanhola é marcado pela fundação de uma série de bispados e arcebispados, tanto na Península Ibérica quanto nas possessões do Novo Mundo. Na América, esse impulso é especialmente visto entre as décadas de 1530 e 1570. O avanço e a consolidação da colonização espanhola nas Índias, somados à preocupação missionária, com a necessidade de converter e cuidar espiritualmente de um número cada vez maior de nativos que passavam a entrar em contato os cristãos de origem castelhana, explicam tantas dioceses.²³⁴ Segundo José Sánchez Herrero, os monarcas espanhóis se preocuparam com a criação de novos bispados,

232 PRODI, Paolo. op. cit., p. 292-302.

233 Idem. p. 313-317.

234 MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco. “El episcopado”. In: BORGES, Pedro [dir.]. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV-XIX). Volume 1. Biblioteca de Autores Cristianos: Madri, 1992, p.158.

valendo-se do *Patronato Real*, não só para aplicar as determinações tridentinas, mas também para fragmentar e reduzir a influência dos bispos.²³⁵

Paolo Prodi faz uma consideração importante sobre essa situação na Península Ibérica. Segundo o historiador, por conta da boa relação entre os poderes civis – das monarquias castelhana e portuguesa – com o papado, as justiças civil e eclesiástica podem ter de certa forma se fundido.²³⁶ Essa especificidade do caso ibérico – ao qual Prodi diz ser necessário maior número de estudos – justifica em parte os objetivos deste capítulo.

Letícia Pérez Puente levanta questões importantes sobre a autoridade episcopal após o Concílio de Trento. De acordo com a historiadora, a sessão XXIII do Concílio afirma que o poder de bispos e arcebispos foi considerado de instituição divina. Com isso, os bispos passavam a assumir o primeiro lugar na hierarquia eclesiástica, como sucessores dos apóstolos, que deveriam ser curas das almas e do clero, encarregados da manutenção da fé e da disciplina eclesiástica. Pérez Puente aponta que o Concílio de Trento, em seus decretos, silencia sobre a origem dos poderes episcopais, não resolvendo a querela entre “episcopalistas” - que defendiam autonomia do poder dos bispos, entendendo que estes recebiam seus poderes diretamente da instituição divina – e “curialistas” – que defendiam que o poder episcopal tinha de fato origem divina, mas a potestade do bispo dependia da nomeação e delegação papal.²³⁷

Esse ponto em aberto deixado pelo Concílio foi base para conflitos e disputas, especialmente relativas aos territórios do Novo Mundo. De acordo com Prospero, os anos subsequentes ao encerramento do Concílio foram marcados por discussões sobre a relação entre poderes episcopais e o papado.²³⁸ Segundo Letícia Pérez Puente, o episcopado americano ficou submetido duplamente, ao papa e ao monarca

235 SÁNCHEZ HERRERO, José. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madri, Sílex: 2008, p. 190-222.

236 PRODI, Paolo. op. cit., p. 317.

237 PÉREZ PUENTE, Leticia. “El obispo. Político de institución divina”. In: MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Maria del Pilar (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM, 2010.

238 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2001, p. 83-85.

espanhol, que disputavam a autoridade sobre as dioceses. O poder régio sobre os bispos se daria em grande parte pelo poder estabelecido pelo *Patronato Real*.

A historiadora mexicana afirma que diante da disputa entre papado e poder régio espanhol, os bispos americanos tenderam a ser submetidos pelo segundo, e na prática atuavam como funcionários da *Monarquía*. Um dos sinais dessa submissão – e não *fusão*, como sugere Prodi – é a atuação bastante significativa dos tribunais episcopais na Nova Espanha, regulando práticas econômicas, políticas e sociais, isto é, sobre o foro externo.

Pérez Puente se inscreve na linha de autores “estatalistas”, que observam os séculos XVI a XVIII como um processo de submissão da Igreja católica ao poder régio espanhol. Já apresentei em passagens do capítulo anterior e em outros lugares críticas a esse modelo explicativo.²³⁹ Ismael Sánchez Bella mostra como a instituição do *Patronato* gerou conflitos e resistências envolvendo instituições régias e eclesiásticas. Desde o início do século XVI, esse mecanismo permitiu que os reis de Castela influenciassem nos rumos da igreja no Novo Mundo. No entanto, até a segunda metade do século XVIII, nunca se tratou de uma imposição completa.²⁴⁰ O *Patronato* não garantia poderes jurisdicionais do monarca e seus agentes sobre as instituições eclesiásticas, mas oferecia meios para que aqueles interferissem nos rumos políticos destas. Como destaca Alejandro Cañeque, um dos principais erros ao analisar a relação entre os estados eclesiásticos e os poderes políticos na América Hispânica é partir da concepção de “Estado”. Desta forma se enxerga uma tendência

239 ROCHA, Carlos Guilherme. op. cit., 2013. Sobre o “paradigma estatalista” e sua crítica conferir as reflexões de Carlos Garriga e Bartolomé Clavero. GARRIGA, Carlos. op. cit., 2004; CLAVERO, Bartolomé. “Institucion política y derecho: acerca del concepto historiográfico de 'Estado Moderno'”. *Revista de Estudios Políticos*, n. 19, 1981; HESPANHA, António Manuel. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In: Idem. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*: coletânea de textos. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1984; CLAVERO, Bartolomé. “Del pensamiento jurídico en el estudio de la historia”. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 13, 1984, pp. 561-577. Abordando o assunto para os domínios castelhanos no Ultramar, a principal referência é o trabalho de Alejandro Cañeque. CAÑEQUE, Alejandro. “Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, 2001.

240 SÁNCHEZ BELLA, Ismael. op. cit., p. 45-51. BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85.

absolutista, na qual o governo político progressivamente e constantemente controla a Igreja. As situações de conflito e oposição são descritas como “desobediência” e “corrupção”. Deve-se partir não da ideia de “Estado”, mas de potestade civil e potestade eclesiástica, o que dava a está grande independência frente aos poderes seculares.²⁴¹

Apesar dessas considerações, ressalto que a estudiosa mexicana levanta questões importantes que devem ser consideradas, nesta pesquisa. O primeiro ponto é considerar análises monográficas da atuação de bispos no Novo Mundo. Estudos que não vejam apenas atuação carismática e evangelizadora dos prelados, mas que os tomem como figuras importantes na tomada de decisões religiosas, políticas, sociais, econômicas e culturais. A segunda – e que considero mais importante – consideração feita por Leticia Pérez é compreender que o Concílio de Trento não encerra em si a questão do poder episcopal, gerando conseqüentes transformações, quase mecânicas, às determinações da reunião eclesiástica. Mas o Concílio como um ponto de partida, pois houve decretos conciliares aceitos, outros rechaçados e outros postergados. Com isso, afirma a autora, “hace que la etapa postconciliar sea un momento de suma importancia, pues se trata de un tiempo de ajuste, conciliación y, sobre todo, de creación”.²⁴²

Essa mesma consideração é feita por Wietse de Boer, que alerta para que, ao se analisar as conseqüências de Trento, não se observe apenas aspectos institucionais e jurídicos, mas que as práticas sejam igualmente consideradas, avaliando possíveis alterações, resistências e afirmações no modelo tridentino.²⁴³ A efetivação da Reforma Católica não deve ser tratada como um esquema imposto de cima para baixo. O que proponho é compreender localmente – no caso filipino – a institucionalização do catolicismo reformado a partir de suas “experiências” jurídicas e religiosas, ou seja, de suas práticas, relacionando-as aos modelos

241 “the problem with seeing the Church as part of the royal bureaucracy or with regarding the king as the head of the American Church is that it ignores the dual notion of power on which the Spanish commonwealth was founded.” CAÑEQUE, Alejandro. op. cit., 2004 a, p. 76.

242 PÉREZ PUENTE, Leticia. op. cit., 2010, p. 154.

243 DE BOER, Wietse. op. cit., p. 172.

doutrinais. Em suma, deve ser realizada uma abordagem que visa a “ortoprática”²⁴⁴, entendendo que a religião não existe *a priori* no campo teórico, mas enquanto prática. Com isso, não cabe apenas destacar os efeitos do Concílio sobre as Filipinas, mas tratar como o clero atuante no arquipélago se relacionou com os cânones conciliares.

Espero que a análise a seguir, da história eclesiástica e sua influência na sociedade colonial das Filipinas durante o governo diocesano de Domingo de Salazar, se insira nesse contexto. Estudar as possibilidades de atuação social e política do clero como uma análise da “ortoprática” jurídica e institucional do clero (regular e secular) estabelecido no arquipélago. Isto é, partindo dos usos efetivados da justiça e estabelecendo sua relação com a estrutura jurídica institucionalizada, compreendendo esta como constituída pelas práticas religiosas e sociais. Assim, seguindo a sugestão de Leticia Pérez Puente, estudarei a atuação de Domingo de Salazar considerando-a como fio condutor para a reflexão sobre questões e problemas mais amplos.

A atuação do Salazar sobre o arquipélago começou antes mesmo que ele colocasse seus pés nas ilhas do Poente. Ainda no México, em 1580, o bispo entrou em contato com autoridades régias para discutir um aspecto de suma importância em seu governo episcopal, o sistema beneficencial. Domingo de Salazar pediu ao Conselho das Índias que, em caso de vacância de alguma prebenda, canonicato ou benefício, ele mesmo pudesse nomear sucessor para os benefícios, pois, pela distância e lentidão da comunicação entre o arquipélago e a Nova Espanha, uma nomeação por ordem régia demoraria excessivo tempo, causando prejuízo ao culto divino. O bispo afirmou que nomearia pessoa digna, e que esta receberia o mesmo salário de seu predecessor.

Salazar demonstrou estar preparado para um dos principais problemas relativos ao arquipélago, seu isolamento em relação aos demais domínios de Castela. A sugestão foi aceita pelo Conselho, concordando que seria melhor a ocupação imediata das vagas. Estas, segundo o próprio informe régio seriam inicialmente

244 GASBARRO, Nicola. op. cit.

quatro para a igreja catedral de Manila.²⁴⁵

O bispo, com essa decisão, ganhava um significativo instrumento de poder, poderia ele formar sua própria clientela, e com isso poderia ter um *cabildo* eclesiástico favorável às suas decisões, o que era necessário em casos como de alienação de propriedades da diocese.²⁴⁶ Maximiliano Barrio Gozalo²⁴⁷ nos esclarece a importância do sistema beneficencial para a organização da Igreja católica no Antigo Regime espanhol. Segundo o pesquisador, o benefício eclesiástico é a base sobre a qual se constrói a estrutura do clero diocesano. Ao tomar para si esse poder de nomeação, o bispo Salazar, além de possibilitar a criação de uma base de apoio, anula considerável influência do *Patronato Real* em seu episcopado.²⁴⁸ Ao contrário do que ocorria na América, as carreiras eclesiásticas nas ilhas Filipinas não dependeriam essencialmente do poder régio e da interferência do Conselho das Índias.²⁴⁹

A permissão dada a Salazar caminhou no sentido contrário das tentativas de imposição do *Patronato*, que foram intensas nas décadas de 1560 a 1580. Em 1567, por exemplo, foi proibido aos bispos americanos prover benefícios. Os prelados reagiram à determinação, acusando-a de usurpação de seus poderes. De acordo com Fernando de Armas, a resistência surtiu seus efeitos e “dicha orden no entro prácticamente en vigor”.²⁵⁰

245 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. op. cit. v. 04, p. 304-305.

246 CAÑEQUE, Alejandro. op. cit., 2004 a, p. 78.

247 BARRIO GOZALO, Maximiliano. *El sistema beneficencial de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen*. Alicante: Publicações da Universidad de Alicante, 2010.

248 Entendo aqui o *Patronato* não como um meio direto e infalível de poder do rei castelhano sobre a Igreja em seus domínios, como descrito por diversos autores. Mas sim como um “dispositivo de poder” – terminologia foucaultiana empregada por António Manuel Hespanha – pelo qual o patrono poderia influenciar na atuação de seu patrocinado, sem a necessidade de submissão jurídico-política direta. BOXER, Charles. op. cit., p. 99-104; DOMÍNGUEZ ORTIZ, António. *La sociedad americana y la Corona Española en el siglo XVII*. Madri: Marcial Pons, 1996, p. 62-82; CAÑEQUE, Alejandro. op. cit., 2004 a, p. 72-99.

249 AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo. “El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, 2000.

250 DE ARMAS, Fernando. “Iglesia y Estado en las Misiones Americanas”, *Estudios Americanos*, v. 2, n. 6, 1950, p. 208.

Diante desse quadro, Domingo de Salazar aportou nas Filipinas, no dia 17 de setembro de 1581. Junto com o bispo, chegaram ao arquipélago outros eclesiásticos, recrutados na Nova Espanha: vários agostinianos, seis franciscanos, quatro jesuítas, um dominicano e sete clérigos seculares.²⁵¹ O corpo religioso das Filipinas tomava novo fôlego, estrutura e agentes.

A atuação efetiva do bispo nas Filipinas se iniciou no mesmo mês de sua chegada, e com uma questão bastante espinhosa e cara às Filipinas: a escravidão indígena. Como apontado no capítulo anterior, os religiosos agostinianos e franciscanos descalços denunciaram diversas vezes que os colonos ibéricos promoviam a escravização injusta e violenta dos nativos do arquipélago. Como nos informa Patricio Hidalgo Núchera, a escravidão de nativos do Novo Mundo havia sido proibida de maneira mais ampla pela Coroa de Castela com a promulgação das *Leyes Nuevas*, de 1542. Apesar da proibição os colonos filipinos ansiaram escravizar os nativos das ilhas – e de fato o fizeram. Os conquistadores, via de regra, não negavam suas ações, mas as justificavam, alegando serem cativos de guerra justa ou oriundos de compras – isto é, comprando indivíduos que já eram escravos entre os nativos, portanto, não foram os espanhóis que os submeteram a tal condição.²⁵²

Os agostinianos já haviam se mobilizado sobre a questão, sendo um dos motivos da ida do frei Herrera à Nova Espanha, na primeira metade da década de 1570. No entanto, nenhuma solução havia chegado às ilhas. Em carta de 20 de julho de 1581, os freis Andrés de Aguirre e Francisco Manrique, respectivamente, provincial e definidor da ordem, reclamaram que não tiveram mais notícia da questão, e que imaginavam que alguma resposta estivesse com Herrera, mas que ela se perdeu junto com o trágico naufrágio que vitimou Herrera e mais 11 freis da ordem.²⁵³

251 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 374.

252 HIDALGO NUCHERA, Patricio. “¿Eslavitud o liberación? El fracaso de las actitudes esclavistas de los conquistadores de Filipinas”. *Revista Complutense de Historia de América*, n. 20, Madri, 1994, p. 61-65.

253 AGI, Filipinas, 84, 19, img. 3.

A cédula régia, datada de 1574²⁵⁴, tardou mas chegou às Filipinas, justamente pelas mãos do bispo Domingo de Salazar, que logo a apresentou ao governador Gonzalo Ronquillo e tratou de exigir sua aplicação, isto é, cobrando a imediata libertação dos indígenas. O governador pediu ao bispo sugestão de como cumprir a ordenação real “con mas suavidad y menos gravamen”²⁵⁵, para que se fizesse o melhor por aquela república. Com isso, Ronquillo dava a entender que a aplicação daquela ordem poderia ser prejudicial à presença castelhana nas ilhas.

Para resolver à questão, o bispo Salazar convocou uma junta de religiosos para discutir o tema. No dia 16 de outubro, no convento agostiniano de Tondo se reuniram com o bispo, o frei Pablo de Jesús, custódio dos franciscanos, o frei Andrés de Aguirre, provincial dos agostinianos, o padre Antonio Sedeño, reitor dos jesuítas, o frei Francisco Manrique, prior do monastério de Santo Agostinho de Manila, frei Diego de Mujica, prior do convento agostiniano de Tondo, padre Alonso Sanchez, jesuíta, frei Cristobal de Salvatierra, dominicano, frei Juan de Plasencia, franciscano, frei Alonso de Castro, agostiniano, e frei Juan Pimentel, agostiniano.

O bispo abriu a junta dizendo que o tema era grave, pois tocava diretamente às consciências, e por isso convocou os prelados e religiosos doutos, “pues para semejantes nequezas y casos los abia embiado su mag.d a esta tierra y les sustentava en ella”.²⁵⁶ Na sequência apresentou três questões a seus colegas:

- 1- Se era razão suficiente as dificuldades dos que tinham escravos para que o governador, com limpeza de consciência, não precisasse executar e publicar a cédula?
- 2- Se depois de publicada e executada pelo governador se poderia, em consciência, deixar de prosseguir seu efeito por suplicação dos amos ao monarca?

254 A cédula dizia que o poder régio estava informado que os espanhóis escravizavam nativos das ilhas, “y mi voluntad es que no se puedan hazer esclavos los dhos yndios”. Mesmo os indígenas que já fossem escravos entre os nativos ou feitos em “boa guerra” deveriam ser libertados. AGI, Filipinas, 339, L. 1, imgs. 141-142.

255 AGI, Filipinas, 84, 21, img. 1.

256 Idem, img. 1.

3- Se publicada o governador poderia determinar, em consciência, um prazo para que os amos abrissem mão de seus escravos ou se deveriam ser imediatamente libertados?

À primeira questão todos os religiosos responderam que a cédula não era lei nem ordem nova, apenas declaração da justiça em resposta aos pedidos e petições por eles – no caso, os agostinianos – feitas. Nesse sentido, a dita cédula era apenas a confirmação de outra de 1530, de Carlos V, que proibia fazer escravos nas Índias por qualquer via, seja guerra justa ou comprados, ainda que entre os naturais fossem tidos como legítimos. Por isso não havia empecilho nenhum para a execução da cédula “y declarar la libertad q los yndios en si se tienen y su mag.d declara y concede”. Aqueles que não libertassem seus escravos estariam pecando gravemente, também ficando responsáveis por restituir aos indígenas presos o tempo que ficaram como cativos.

À segunda pergunta declaram que a partir da primeira resposta fica claro que o governador deve publicar e executar imediatamente a ordem, “aunque los amos supliquen de la cedula”, pois o rei já estava suficientemente informado da questão e nunca deu ordem contrária àquela.

E por último, responderam que pelo direito natural e divino não se poderia postergar a libertação dos índios. Com isso, deram parecer que deveriam ficar imediatamente livres. No entanto, deveriam por um breve tempo permanecer com seus amos – não mais como escravos –, pelo incômodo que causaria deixar-lhes de repente. Sobre esse tempo de transição, os religiosos afirmaram que esse juízo deveria ser dado pelo bispo. Salazar aceitou a ideia e determinou um prazo de 20 ou 30 dias, dizendo que quem os segurasse por mais tempo pecava mortalmente, com obrigação de restituir os indígenas pelo tempo que ficassem a mais, isto é, pagar-lhes pelo trabalho executado.

Antes da realização da junta, Salazar determinou que os religiosos dessem absolvição aos donos de escravos indígenas. O bispo, no entanto, relatou em carta que houve resistência de alguns religiosos, que continuaram a negar a absolvição caso os amos não libertassem seus cativos indevidos. Com o parecer, o bispo e os

religiosos entravam em acordo sobre a questão.

O parecer acima descrito, logo foi enviado ao governo Gonzalo Ronquillo. No entanto, no mesmo dia da junta religiosa, o *cabildo* de Manila realizou reunião para também tratar do assunto. Formularam uma petição, entregue ao governador, na qual declaravam que a decisão régia foi feita com base em informações e relações falsas, que afirmavam que os escravos haviam sido obtidos por violência e abuso. Por isso, desejavam enviar ao rei novos informes, para que daí fosse tomada a decisão. Segundo o *cabildo*, a verdade era que os escravos haviam sido obtidos por compra, vendidos pelos próprios nativos, e que a submissão daqueles à escravidão se deu por regras e leis imemoriais daquele gentio. Nesse, e em outros apelos que se seguiram, os *regidores* e membros do *cabildo* sustentaram novamente a tese de que dada a liberdade a seus servos isso seria prejudicial àquela conquista, pois os espanhóis não teriam com o que se sustentar e tais escravos, em liberdade, causariam alvoroço e sedições.²⁵⁷

O governador Ronquillo acatou o pedido do *cabildo* por uma nova decisão. O próprio também indicou ser contrário à libertação dos cativos, ao menos imediatamente.²⁵⁸ Por isso, o capitão-geral determinou que uma nova resposta deveria chegar às ilhas, para que tivessem certeza do que fazer. Tal devolutiva deveria ocorrer em no máximo dois anos, passado esse prazo, ele cumpriria a ordem da cédula de 1574. Durante esse período, determinou Ronquillo, os espanhóis estavam proibidos de vender seus escravos, devendo listar todos os nativos em situação de cativo.

O bispo Domingo de Salazar se decepcionou com a decisão. Ele mesmo declarou, em um informe, que teria sido melhor não publicar a cédula e que continuassem apenas os religiosos a recriminar tal ato durante as confissões. Pois, com a cédula publicada e os recursos cedidos pelo governador ao *cabildo*, a situação dos nativos escravizados era a mesma, mas quando apelavam para a consciência dos

257 HIDALGO NÚCHERA, Patricio. op. cit., 1994, p. 69-70.

258 AGI, Filipinas, 6, r. 4, 49, img. 3.

cristãos, estes “andavan ya por darles libertad”.²⁵⁹

Este caso e o depoimento do bispo de Salazar destacam que o uso da “justiça do foro interno” continuava a ser usado regularmente pelo clero filipino. E mais importante, o líder local da Igreja confirmava sua efetividade para controlar seu rebanho.

Nessa mesma época, mais precisamente em outubro de 1581, temos outra notícia que, além de confirmar a eficiência desse mecanismo de controle do qual os eclesiásticos se valiam, mostra o quão amplo era seu uso por parte do clero. O frei Diego de Mujica, prior do convento agostiniano do povoado de Tondo, enviou uma ordem ao *alguacil* Francisco Cabay, nomeado pelo governador para cuidar da obra da igreja daquele povoado, para que ele conseguisse índios e materiais para realizar reparos na igreja e no convento. Francisco deveria ir a vários povoados e conseguir o que exigia o frei, para adereçar os dois prédios, pois, afirmava o religioso, ambos estavam em péssimo estado, inviáveis para a realização de missas.²⁶⁰

O frei Diego de Mujica concluiu sua ordem afirmando que se os oficiais a quem aquele mandato foi dado não o cumprissem seriam devidamente excomungados. A mesma punição valeria para qualquer pessoa que tentasse estorvar o cumprimento da sua exigência.

A ordem deu certo. Oito meses após a ordem do frei Mujica, o *teniente* Antonio Garrido, pedia à ordem agostiniana a liberação dos índios Timaguas por oito dias, pois todos os indivíduos daquele grupo já estavam fora de seu povoado, trabalhando para atender o que Mujica havia requisitado.

Até aqui, os primeiros momentos do bispo Domingo de Salazar no arquipélago parecem ser bastante pacíficos em relação às ordens religiosas já presentes nas ilhas. Salazar, convoca, ouve e concorda com os religiosos na questão da escravidão indígena. O bispo também se orienta para um “governo das consciências”. Mas esse quadro não dura mais que dois meses.

259 Idem, p. 71.

260 AGI, Filipinas, 84, 22.

O bispo Salazar e as ordens religiosas

O enfrentamento da autoridade episcopal – então renovada – com as ordens religiosas, que dominavam ação evangélica nas regiões de conquista é ponto pacífico na historiografia sobre a influência do Concílio de Trento nos territórios do Novo Mundo. Toda atividade religiosa, ministrar sacramentos, fundar igrejas, criação de locais pios e administração de doutrinas de índios, passariam a estar submetidas à autoridade do bispo.²⁶¹ Essa limitação das liberdades das ordens religiosas, elementos fundamentais para o avanço do cristianismo na América, conseqüentemente gerou vários conflitos pelo continente.²⁶² Nas Filipinas não foi diferente.

Nos últimos dias do ano de 1581, um atrito envolveu o bispo Salazar com o frei agostiniano Diego Mujica, justamente, o que havia recebido em seu convento a junta para discutir a cédula sobre a escravidão. A questão em disputa era a jurisdição eclesiástica sobre os índios, mais precisamente sobre um indígena, Amamicalao.²⁶³

Don Luis Amamicalao era um dos indígenas *principais* do povoado de Tondo, e certa vez demonstrou seu desejo em contrair matrimônio com uma índia, Tindi. A união foi criticada pelo frei Diego Mujica, que cuidava da evangelização do gentio naquele povoado. Mujica admoestou tanto Tindi quanto Amamicalao, impondo uma pena de três quintais de ouro e um ano de galé se eles se casassem. Amamicalao aparentemente não deu ouvidos à repreensão e ameaça do religioso agostiniano, e voltou a viver com Tindi, querendo se casar com a índia. O motivo da repulsa de Diego Mujica era que Tindi e Amamicalao eram cunhados, este era casado (no costume nativo) com a irmã de Tindi, Isabel. Além disso, havia outro problema,

261 PÉREZ PUENTE, Leticia. “Trento en México. El tecer concilio provincial mexicano” In: *Derecho, historia y universidades*. Estudios dedicados a Mariano Peset. V. II. Universitat de València, 2007, p. 218-219.

262 RUBIAL GARCÍA, Antonio. “Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos vierreinales”. In: MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Maria del Pilar (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM, 2010, p. 222-223.

263 AGI, Filipinas, 84, 24.

Amamicalao era cristão batizado, Tindi não.

A questão do matrimônio entre os indígenas é um dos temas mais debatidos pelo clero do Novo Mundo desde as primeiras décadas de colonização. A questão era: o casamento contraído pelos nativos, antes de sua conversão ao cristianismo, era válido? Se eram válidos, e nos casos nos quais um índio era casado com duas ou mais mulheres, eram todos válidos? Qual era válido?²⁶⁴ Os cânones tridentinos também deram especial destaque à questão do matrimônio. Tal instituição era o vínculo mais claro do controle religioso sobre as práticas sociais.²⁶⁵

Aparentemente, o frei Diego Mujica seguia a linha de que o casamento entre os nativos era sim válido e que deveria ser respeitado, especialmente considerando que o casal (ou, pelo menos, um dos dois) havia se convertido ao cristianismo e compreendia o significado daquele sacramento.

Diante da ação do indígena principal do povoado sobre seu controle, o frei Mujica moveu um processo contra Don Luis, recolhendo informações com vários indígenas de Tondo, sendo que todos confirmaram a versão acima descrita do caso. O próprio Amamicalao, chamado a depor, confirmou que Tindi era sua cunhada.²⁶⁶

Segundo a decisão do agostiniano, Tindi Ausança seria moura. Com isso, o frei Diego Mujica condenou Amamicalao a resolver a questão no prazo de quatro dias e se reapresentasse ao religioso. Como não retornou no prazo previsto, as penas sobre Amamicalao se agravaram. Foi condenado a pagar os custos do processo. Também foi exigido que não se encontrasse mais com sua cunhada, sob pena de pecado, de seis quintais de ouro e de desterro. Isso não bastando, o frei Mujica ordenou a prisão do índio.

Um dos protetores de índios do arquipélago questionou o processo e seu resultado, dizendo que a ação de Mujica era indevida e foi uma maldade, suplicando

264 Em 1524, na junta eclesiástica convocada por Hernán Cortéz, o tema do casamento foi um dos principais pontos sobre a relação dos evangelizadores com os nativos da Nova Espanha. LLAGUNO, José. *op. cit.*, p. 11-12.

265 PROSPERI, Adriano. *op. cit.*, 2001, p. 77 e 131.

266 Relacionamentos sexuais entre o homem e parentes de sua esposa era uma prática comum entre os nativos da região de Manila, de acordo com diversos relatos religiosos. No entanto, tais práticas não eram consideradas poligâmicas. NEWSON, Linda. *op. cit.*, p. 138.

que Amamicalao fosse solto.

É nesse ponto que o bispo Salazar tomou parte na história e teve início o conflito. De acordo com as informações produzidas pelo bispo, vários indígenas do povoado de Tondo procuraram a autoridade episcopal para denunciar o caso. Salazar então enviou um fiscal da diocese ao referido povoado verificar a questão. O fiscal conversou com o frei Diego de Mujica e este declarou que não havia o que se tratar naquele caso, pois ele já havia julgado e dado o remédio necessário. O bispo declarou que, como respeitava a atuação dos religiosos, aceitou a resposta oferecida pelo frei agostiniano.

No entanto, tempos depois, o próprio Amamicalao foi se queixar do caso no bispado. Disse Don Luis que o frei Mujica o havia mantido preso durante todo o Natal – a carta do bispo aos agostinianos é datada de 29 de dezembro –, além disso o queria punir com penas corporais e pecuniárias, “con mucho rrigor”. Amamicalao pediu ajuda, declarando que não tinha como “remediar” sua sentença.

Novamente o bispo enviou seu fiscal a Tondo. Lá obteve uma resposta por escrito do frei Diego Mujica. Este foi breve e direto em seu escrito. Afirmou que o fato da causa ter ocorrido no povoado de seu convento tornava-a negócio pertencente a ele, “pues tenemos las ordenes poder de su sanctidad pa. Ellos”.²⁶⁷ Afirmou ainda que não havia necessidade de enviar o índio ao bispo, pois ali se trataria bem a questão. Concluiu afirmando que qualquer informação contrária a esta seriam invenções.

Frente a essa resposta, o bispo Salazar tratou de responder no mesmo dia, direcionando uma petição ao prior dos agostinianos, frei Francisco Manrique. Após fazer uma breve síntese do caso, Domingo de Salazar declarou que quando enviou fiscal para avaliar a questão em Tondo, mandou junto uma carta em tom bastante comedido, mas que o frei Mujica “de palabra se demando”.²⁶⁸ O prelado diocesano considerou a ação do agostiniano desmedida. Por isso escreveu ao frei Manrique, para que este escrevesse ordem a Mujica, seu subalterno, para que enviasse

267 AGI, Filipinas, 84, 24, img. 1.

268 Idem, img. 2.

Amamicalao para custódia do episcopado.

Tentando manter uma relação amistosa com os agostinianos, o bispo concluiu sua carta afirmando que a ação errada do frei Diego Mujica não afetava toda a ordem de Santo Agostinho. No entanto, pedia que Mujica fosse devidamente repreendido pelo “poco comedim.to que conmigo a tenido”²⁶⁹, não pelo fato de ser ele o bispo, mas por ter recebido má resposta e tratamento.

Aqui temos caracterizado um caso clássico de conflito jurisdicional. Poder episcopal e ordem religiosa discutindo qual dos dois deveria ficar com a tutela de um índio alvo de processo eclesiástico, e do próprio processo, conseqüentemente. O que chama atenção é o fato de Domingo de Salazar não se valer se sua autoridade episcopal e exigir o cumprimento de sua função de cura das almas, mas respeitar a hierarquia agostiniana para conseguir tal cumprimento, recorrendo ao prior da ordem, para que este ordenasse a seu subalterno.

A querela prosseguiu em 1582. O bispo exigiu o traslado dos autos do processo para sua jurisdição. Não obtendo resposta positiva, ordenou que o protetor dos índios, Hernán Pacheco, que tinha conhecimento da situação e que também atuou como notário no processo movido pelo frei Diego de Mujica comparecesse para prestar esclarecimentos sobre o caso.

A primeira pergunta feita a Pacheco foi se ele sabia que causa dos índios ladinos – isto é, convertido, integrado à colonização – deveriam ser tratadas por alcaides maiores, novamente afirmando sua autoridade sobre a causa.

Salazar continuou a recolher informações, ordenando que seu secretário fosse até o povoado de Tondo para tomar depoimento de Amamicalao. Aqui descobrimos que Isabel, esposa de Don Luis e irmã de Tindi, já havia falecido. Mas Amamicalao não nega que Tindi não era cristã. No entanto, declarou que desejava se casar com ela não ao modo dos mouros, mas pela Igreja, e que Tindi desejava se tornar cristã.

Diante das informações recolhidas, no dia 12 de janeiro, o bispo Domingo de Salazar determinou que Amamicalao fosse solto. Na sua decisão, afirmou que por instrução do Concílio de Trento caberia a ele, como vigário dos índios e dos

269 Idem, img. 3.

sangleyes ter jurisdição sobre matérias como aquela. E novamente exigia que o frei Diego Mujica entregasse tudo relativo ao caso, sob pena de excomunhão. Mesmo em seu domínio, o poder eclesiástico, o prelado da diocese de Manila, apelou à ameaça de pena espiritual para conseguir, a seu ver, ordenar seu rebanho. Certamente a excomunhão para um religioso seria muito mais significativa que para um secular, significando não apenas seu afastamento da comunidade cristã, mas de seu ofício e profissão.

Apenas no dia sete de fevereiro Don Luis de Amamicalao se apresenta ao bispo Domingo de Salazar. O fiscal da diocese, Juan de Vera, pede que se desconsidere todo processo movido pelo frei Diego Mujica, pois este não seria juiz eclesiástico. Além disso, o fiscal declarou que a confissão de Amamicalao era falsa, forjada pelo notário Hernán Pacheco, pois nas datas dos autos se verificou uma audiência em feriado, quando não se poderia realizar qualquer sessão judicial. Outro erro grave do processo, segundo o fiscal Vera, foi o fato de ter sido utilizado um intérprete nativo, enquanto nesses casos o intérprete deveria ser espanhol e confiável. Tais ações, se feitas com o consentimento do frei Diego Mujica, seriam gravíssimas.²⁷⁰

Apesar de pedir que desconsiderasse o processo feito por Mujica, o fiscal Juan de Vera pediu grave punição a Amamicalao, orientando que o dito índio passasse ao poder do bispo. Este pediu que o prior dos agostinianos, Francisco Manrique fosse notificado do parecer do fiscal.

A querela de Amamicalao se torna apenas o fio que leva a relação entre o bispo Domingo de Salazar e a ordem de Santo Agostinho para um campo espinhoso. Isso fica explícito quando Salazar novamente convoca ao protetor dos índios Hernán Pacheco e o admoesta dizendo que ele havia dado grande autoridade aos freis agostinianos, permitindo que estes tratassem das causas relativas a conflitos entre os próprios nativos, fazendo com que estes sofressem com penas excessivas e sem possibilidade de apelação. Por isso, o bispo declarou que todas as causas envolvendo os índios até então tratadas pelos religiosos agostinianos deveriam ser passíveis de

270 Idem, *img.* 73-74.

apelação.²⁷¹

Os agostinianos, aclamados por si próprios como defensores dos nativos, que, como visto ao longo do primeiro capítulo, exigiam justiça e melhor tratamento aos “miseráveis indígenas”, passavam a ser acusados, pela autoridade episcopal, de agir com demasiado rigor contra o gentio.

O fiscal do bispado pediu grave punição a Amamicalao e Tindi, pelo amancebamento entre eles, pedindo que Tindi também fosse presa enquanto o processo corresse. O bispo Salazar, no entanto, libertou Don Luis Amamicalao, justificando que o fazia pelo fato do indígena ser cristão recentemente convertido.

Benito de Mendiola, que atuava como protetor dos índios no arquipélago²⁷², pediu, em nome de Amamicalao, sua absolvição. O bispo, salientando novamente o fato do nativo ser neófito, o condenou a seis meses de serviço na catedral de Manila, ou oferecer alguém para realizar esse serviço, além de oito pesos de ouro e meio quintal de cera, para cobrir os custos do processo. Mais que isso, ficou definido que Don Luis não tivesse dali para frente nenhuma relação com Tindi, sob pena de 100 açoites, um ano de serviço na catedral e pagamento de 50 pesos de ouro.

O destino do protetor Hernán Pacheco foi mais grave. Foi condenado à privação perpétua de ocupar ofícios nos quais tivesse que dar fé, como o de notário, o qual havia ocupado irregularmente, segundo o poder episcopal. Sua punição seria o desterro pelo tempo de quatro anos.

A punição dada a Pacheco, e o caso de Amamicalao como um todo, é um significativo exemplo da ação do tribunal eclesiástico em Manila em seus primeiros momentos. Domingo de Salazar defende sua autoridade como juiz eclesiástico e seu direito de exercer essa função. A pena dada a Hernán Pacheco mostra que, ao contrário do que sugere Prodi, a autoridade diocesana não atua apenas como juiz das

271 Idem, *img.* 78.

272 Benito de Mendiola, *vecino* de Manila, teve sua atuação bastante elogiada pela ordem agostiniana, segundo os religiosos, Mendiola era “hombre de bien y mui hábil y suficiente para el [cargo de protetor dos índios]”. Tanto que, além de o elogiarem, pediram um aumento de seu salário, o que permitiria que Mendiola se dedicasse exclusivamente à defesa dos nativos. Mendiola foi uma das poucas (talvez a única) voz secular que concordou com os religiosos quanto ao tributo indígena, assegurando que os nativos pagavam excessivos valores e bens, o que era injusto. AGI, Filipinas, 84, 18, *img.* 3.

consciências, mas age diretamente com regulador da ordem social e política do arquipélago, como indica Letícia Pérez Puente.

Esse não foi um caso isolado. Na mesma época, o bispo Salazar questionou medidas adotadas pelo frei seráfico Francisco Pérez em sua doutrina. Este religioso castigava fisicamente aos nativos que não aprendiam devidamente os ensinamentos evangélicos. Os indígenas ficariam amarrados ao tronco de castigos até que soubessem rezar corretamente. O bispo de Manila ordenou que o frei parasse imediatamente com tais atitudes. O franciscano respondeu que aquele era o meio mais eficiente de doutrina que conhecia, pois apenas daquela forma manter-se-iam em obediência.²⁷³

Outro tema que volta à tona na nossa pesquisa a partir dos casos anteriormente relatados é o do estatuto de integração dos nativos à conquista castelhana. Só que desta vez não em uma disputa entre autoridades civis e particulares contra a potestade espiritual, mas sim no interior desta. Além da disputa por jurisdição, há também uma disputa sobre qual o tratamento judicial e punitivo que deveria ser dado aos nativos. Domingo de Salazar defende sua posição pela “suavidade”, isto é, que considerava os indígenas mal inclinados e débeis, por isso deveriam estar sobre rígida tutela, pautada por controles, adaptações e proibições – por isso o manteve preso e também impôs penas caso Amamicalao se amancebasse novamente com Tindi – mas que, por serem novos na fé cristão, não poderiam ser punidos como espanhóis. Domingo Salazar reclamou desse aspecto da atuação missionária em sua diocese no memorial que enviou ao III Concílio Provincial Mexicano, em 1585. Segundo, o prelado, alguns religiosos não cumpriam devidamente com o cuidado aos nativos.²⁷⁴

Essa postura de Salazar não foi apenas em relação às ordens religiosas, mas à colonização espanhola como um todo. Com frequência o bispo recebia líderes indígenas denunciando diversos tipos de abusos, cometidos especialmente por *encomenderos* e autoridades civis do arquipélago. Mesmo quando se tratava de

273 AGI, Filipinas, 84, 28.

274 LLAGUNO, José. op. cit., p. 67-68.

infiéis, Salazar denunciava agravos a eles cometidos. De acordo com o bispo, era preciso evitar tais situações para que aqueles nativos pudessem ser convertidos, do contrário fugiam e se afastavam da presença espanhola, conseqüentemente, da evangelização.

Dentre as moléstias relatadas pelos indígenas as principais eram relativas à cobrança dos tributos e exigências de serviços – os *polos*. De acordo com os nativos, muitas vezes eles passavam meses longe de suas casas, e quando voltavam logo eram encaminhados para realização de outros trabalhos. De acordo com Salazar, a consequência disso é que os nativos do entorno de Manila fugiam para regiões mais distantes de Luzon.²⁷⁵ Em uma carta de 1583, o bispo assumiu que era sua função cuidar do “buen tratamiento de los yndios y buen governo destas tierras”²⁷⁶, porém, a continuidade dos agravos aos nativos fazia com que “esta triste rrepublica a venido a tanta miseria y desventura”.

O prelado, seguindo a tradição teológica de Francisco de Vitória, estabelece claro vínculo entre a conquista religiosa e a conquista civil das Filipinas. A falta de bom governo era um impedimento à conversão do gentio: “el rremedio q esperamos en lo temporal, lo que toca a la yglesia y doctrina de los yndios qdara luego rremediado y con todo conçierto, porq el daño y desconçierto q en esto ay agora pocede del desconçierto q ay en lo temporal”.²⁷⁷

Nos mesmos meses em que o caso Amamicalao correu, outro atrito envolvendo a autoridade episcopal e a ordem de Santo Agostinho estourou. No começo do ano de 1582, o bispo determinou que o deão da igreja catedral de Manila, padre Diego Vázquez de Mercado deveria atuar como seu vigário e cura dos *sangleyes* – convertidos ou não – e nativos estabelecendo o povoado de Mitón. Para tanto, Domingo de Salazar determinou que o chantre da catedral, o padre Francisco Morales acompanhasse Vázquez de Mercado até Mitón.²⁷⁸

275 AGI, Filipinas, 84, 36.

276 AGI, Indiferente, 740, 281, img. 60.

277 Idem, img. 61

278 AGI, Filipinas, 84, 24, img. 25-26. Os documentos relativos a este caso se encontram no meio dos do caso de Amamicalao, por isso a mesma referência.

O padre Diego Vázquez se apresentou aos chineses como seu cura e vigário episcopal e fundou a igreja de São João Batista. Segundo os relatos dos próprios chineses, a doutrina no povoado de Mitón foi muito bem recebida. No entanto, três dias após o ato, dois freis agostinianos, Diego Muñoz e outro Diego – do qual não temos o sobrenome – chegaram pela manhã no povoado acompanhados de alguns nativos das ilhas. Os religiosos mandaram que os indígenas desmontassem a igreja de São João Batista, erguida por ordem do bispo de Manila. Segundo o padre Vázquez, o ocorrido causou grande escândalo entre os *sangleyes*, especialmente por serem recém-convertidos, e considerou grande “desacato de la jurisdición y autoridad de la yglesia”.²⁷⁹

Diego Vázquez de Mercado descobriu que os dois religiosos, além de desmontarem sua igreja, ergueram altar em outra parte do povoado, onde teriam realizado missa. Imediatamente o vigário do bispo ordenou que os agostinianos saíssem do povoado, e que se fosse preciso recorreria ao auxílio do braço secular para expulsá-los dali.

A partir disso, foi aberto um processo contra Diego Muñoz e seu companheiro. Alguns *sangleyes* e nativos da região testemunharam e confirmaram o relato anterior. A denúncia contra os agostinianos era de terem perturbado e agido contra a jurisdição episcopal, que havia ordenado a fundação da igreja de São João e não havia concedido licença para que outra fosse fundada em Mitón.

Como os agostinianos não obedeceram a ordem de deixar o povoado, o deão da catedral, padre Diego Vázquez de Mercado cumpriu com sua ameaça, recorrendo ao governador das Filipinas, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa. Este, porém, saiu em defesa dos agostinianos. Afirmou que o povoado de *sangleyes* em Mitón foi criado meses antes da chegada do bispo Salazar, feito por pedido dos agostinianos, que o mostraram “quanto convenia al serviº del nro señor apartar los sangleies chinos que estaban en el puº de Tondo”.²⁸⁰ Além de melhor doutrina aos chineses que se estabeleciam no arquipélago, a criação de um povoado exclusivamente para eles

279 Idem, img. 28.

280 Idem, img. 39.

permitiria que alguns religiosos aprendessem a língua chinesa.

Esse último argumento mostra como os agostinianos, e não só os franciscanos descalços, almejavam levar suas missões para a China. Esse intento é confirmado por outros informes aos quais tivemos acesso. O vice-rei da Nova Espanha, Conde de Coruña, e o arcebispo do México, Pedro Moya de Contreras, apresentaram, em 1581, grande apoio a uma possível embaixada castelhana em terras chinesas.²⁸¹ Tal missão seria liderada pelo agostiniano Francisco de Ortega – bastante citado no primeiro capítulo –, que se empolgou com a possibilidade de liderar uma missão agostiniana no sonhado império chinês.²⁸²

Com isso, quero destacar que o conflito em questão não se voltava apenas sobre o governo espiritual de chineses estabelecidos nas Filipinas, mas insere-se em uma causa mais ampla. Além da evangelização, buscava-se recolher informações que pudessem auxiliar em uma investida – pacífica ou bélica – em relação à China.²⁸³

Segundo o padre Diego Vázquez, a informação do governador de que a doutrina de Mitón já existia antes do estabelecimento do bispado era falsa. Ele relatou que por ordem do bispo visitou a região, e não encontrou casa estabelecida, nem mesmo cruz. E que consultando os próprios *sangleyes* eles confirmaram que não tinham doutrina. Mediante essas notícias, que o bispo Domingo de Salazar o nomeou como seu vigário, para cura dos *sangleyes* em Mitón.

O provincial agostiniano, Andrés Aguirre, também apresentou, em outro

281 AGI, Indiferente, 739, n. 264.

282 Idem. Além de religiosos, autoridades novohispanas, os governadores das Filipinas, como Sande e Ronquillo, apoiavam a ideia de colonizar a China. Um contraponto a esse projeto estava na Casa de Contratação, que apontava possíveis problemas na jornada. Sobre o imaginário espanhol sobre a China e a formulação de planos para a conquista do império chinês a partir das ilhas Filipinas, recomendo a leitura da tese doutoral de Manel Ollé Rodríguez. O autor enfatiza especialmente, a influência do clero, regular e secular, na criação de tais propostas de conquista, dando destaque ao bispo Domingo de Salazar. Como ao longo deste trabalho, pretendo tratar exclusivamente sobre a questão eclesiástica no território filipino, quando se fizer necessário tratar dos intentos em relação à China, irei me remeter à pesquisa de Ollé Rodríguez. OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. op. cit., 1998.

283 Idem, p. 126.

momento²⁸⁴, sua versão da história. Segundo ele, diante da grande e cada vez maior presença de chineses no arquipélago, especialmente no povoado de Tondo, onde a ordem possuía monastério, os agostinianos decidiram também cuidar da doutrina e conversão dos chineses. No entanto, como viviam misturados entre os nativos, os inconvenientes seriam muitos. Daí surgiu a ideia de criar um local exclusivo para os *sangleyes*. O governador concordou, encarregando a ordem de Santo Agostinho de determinar o local. Escolheram Mitón, que ficava a meia légua de Manila e meia légua do monastério de Tondo.

De acordo com o frei Aguirre, os chineses ficaram agradados com a decisão, entendendo que foi tomada em benefício deles. O governador, em nome do rei, autorizou que os freis edificassem igreja e monastério no povoado. Na sequência, o provincial da ordem indicou dois religiosos para aquela doutrina, para aprender a língua.

O problema teria começado por conta do bispo Salazar, que queria tomar a igreja lá fundada e cedê-la a clérigos companheiros seus. Isso só não teria ocorrido ainda por conta do apoio que a ordem recebeu do governador Ronquillo de Peñalosa. O frei Aguirre destinava seu relato ao Conselho das Índias, pedindo amparo régio, pois aquela doutrina seria necessária “al aumento spiritual de aquellos nuevos xpitanos y el bien publico de aquella republica”²⁸⁵ já que os religiosos aprendiam a língua chinesa. Por isso pedia que se remediassem as moléstias sofridas pelos religiosos agostinianos.

O governador Ronquillo e o frei Andrés de Aguirre destacaram em seus informes que a separação por eles realizada gerava grandes frutos, que a cada dia mais chineses se convertiam. A versão do padre Diego Vázquez é oposta a essa. Segundo o deão, os agostinianos consideravam como suas um grande número de doutrinas, no arquipélago, muito mais do que eles poderiam cuidar. Na verdade, pelo plantel que dispunham, não poderiam acudir metade das que afirmavam administrar. Eles se limitavam a batizar, mas não davam a doutrina devida. Portanto, a missão

284 AGI, Filipinas, 79, 14.

285 Idem, img. 1.

agostiniana se inseriria em um modelo “pré-tridentino”, no qual o eixo era o batismo, e havia sido amplamente adotado nos primeiros anos após a chegada europeia na América. Esse modelo era vítima da dita “instabilidade” dos nativos, que apesar de batizados tinham frequentes recaídas em suas “idolatrias”.²⁸⁶ Uma das consequências da Reforma Católica no Novo Mundo é a proposta de um trabalho sistemático de evangelização, que implicava não só apartar um grupo de seus antigos hábitos e práticas, mas também um cuidado constante, como de um pastor com suas ovelhas.²⁸⁷ Como explica Adriano Proserpi, tal tendência não foi um plano formulado pelos bispos conciliares, pois matérias relativas às regiões da Ásia e da América foram ignoradas pela assembleia eclesiástica.²⁸⁸ As estratégias missionárias e de administração religiosa sobre os domínios coloniais ibéricos foram sendo constituídas na prática, Domingo de Salazar, demais bispos do Novo Mundo, as autoridades do Conselho das Índias e as ordens religiosas empreenderam um trabalho criativo após Trento, dando significado efetivo a esse no Ultramar.

O padre Vázquez afirmou que os freis de Santo Agostinho não compareciam em suas doutrinas mais que seis vezes ao ano. A política de administração eclesiástica assumida por Salazar não via os nativos do Novo Mundo mais, como no início do século XVI, como meras páginas em branco, marcados por ausências (rei, fé, lei, governo, cultura, etc.), mas como crianças, seres instáveis e maleáveis, que

286 GOULART, Saulo. “¿Que son las cosas de Dios?: no son nada”: tramas e conflitos no processo inquisitorial contra o cacique de Texcoco. Dissertação (mestrado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2012.

287 POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/Anpocs, 2003, p. 58-61. Essa “virada tridentina” é bastante sensível e significativa nas missões de evangelização do Novo Mundo. Na primeira metade do século XVI, os religiosos, em especial franciscanos, ordem mais difundida pela América, orientados por um ideal escatológico e de expectativa eminente do fim dos tempos, promoviam batismos em massa como padrão de conversão. Era preciso acelerar a cristianização dos nativos. Com o passar dos anos e o declínio da visão milenarista ligada à descoberta do Novo Mundo, o modelo missionário de evangelização empreendido pelos franciscanos foi acusado de ser superficial, baseado nas aparências, sem que os ensinamentos religiosos permanecessem de fato nos indígenas batizados. MORAIS, Marcus Vinícius. *O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da confissão – uma reflexão sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha na passagem do século XVI para o XVII*. Dissertação (mestrado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2006, p. 53-60.

288 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2001, p. 153-154.

necessitavam de tutela, cuidado, proteção e controle para uma verdadeira conversão à fé cristã.

Ainda em 1582, o frei Juan Bautista, designado pelo bispo para cuidar do povoado de Mitón, relatou abusos cometidos contra os *sangleyes*. Em missiva ao bispo Salazar, Bautista escreveu que os chineses, que chegavam aos montes ao arquipélago, eram forçados a remar e tinham seus produtos comprados por força a preços muito abaixo do que valiam, ou seja, “los molestaban en lo que comunmente son todos los demas indios molestados”.²⁸⁹ Como consequência, os chineses voltavam a seu reino, abandonando o povoado de Mitón, no qual cada vez mais eram encontradas casas vazias.

Assim, como fez Diego Vázquez, os agostinianos também recolheram testemunhos e informações para sustentar sua versão. Afirmando que a intenção do bispo Salazar era retirar os freis de Santo Agostinho de Mitón para beneficiar seus clérigos. Entre os declarantes estava o governador Ronquillo, que exaltou o pioneirismo agostiniano na evangelização das ilhas, dizendo que por isso “mereçen ser favorecidos y remunerados de vra. mag.d”.²⁹⁰

O bispo Domingo de Salazar se envolve diretamente no caso pedindo, “como juez delegado de su santidade conforme al santo consilio”, que o provincial agostiniano punisse devidamente e exemplarmente ao frei Diego Muñoz e a seu companheiro, pois ao desfazerem a igreja cujo estabelecimento se deu por ordem do bispo, agiram em “menospreço de la dignidade episcopal”.²⁹¹ Ao receber a notificação do pedido do bispo, o frei Andrés Aguirre apenas declarou que não estava obrigado a nada e responderia ao prelado episcopal quando quisesse.

Em 22 de janeiro de 1582, a querela envolvendo a autoridade episcopal e a ordem de Santo Agostinho deixa de ser disputa por mando em casos pontuais (mas relevantes), como o de Amamicalao e o governo espiritual dos *sangleyes*. Nesta data o bispo Domingo de Salazar, diante do ocorrido nesses dois casos, determinou que

289 AGI, Filipinas, 84, 26.

290 AGI, Filipinas, 79, 14, img. 31.

291 AGI, Filipinas, 84, 24, img. 60.

os religiosos da ordem de Santo Agostinho não mais predicassem ou confessassem naquela diocese sem licença e aprovação sua, “conforme a lo que el dho dispone y esta determinado en el santo consilio tridentino”.²⁹² Domingo de Salazar impôs diretamente sua autoridade sobre a ordem agostiniana, limitando a liberdade de ação desta no arquipélago. E o bispo se antecipou a possíveis recursos da ordem, afirmando que possíveis licenças papais que possuíam estavam revogadas, “de manera q por virtude dela nenguº de los dhos religiosos pueda predicar y confessar y sin q tenga la dicha lisençia y aprovaçion em la forma susodha”. Segundo o prelado, os privilégios das ordens religiosas não se estendiam a situações de prejuízo e menosprezo da dignidade episcopal e da jurisdição eclesiástica, como as que se passavam nas ilhas. O próprio papa Gregório XIII, já havia ele mesmo revogado muitos dos privilégios concedidos às ordens.

Salazar mandou que o provincial da ordem, frei Andrés Aguirre, mandasse cumprir o acima descrito a todos seus subalternos, de forma que não pudessem mais exercer “yn foro ynterior ni exterior” a justiça eclesiástica baseada nos privilégios papais. Que a partir de então, a educação e a manutenção dos nativos de suas doutrinas se daria pela autoridade episcopal por ele concedida.

Em suma, o bispo Domingo de Salazar assumia posição de autoridade eclesiástica superior de sua diocese, da qual todas as atividades religiosas seriam dependentes e encarregadas. A atividade missionária agostiniana passaria a responder diretamente à autoridade episcopal, da qual originaria sua ação. A conversão e cuidado espiritual dos nativos pela ordem de Santo Agostinho nas Filipinas não se daria mais por ordem régia ou papal, mas orientação episcopal. Como o próprio Salazar anunciou, tal postura representava a efetivação da sessão XXIII do Concílio de Trento, o bispo como sucessor dos apóstolos, sendo o primeiro posto na hierarquia eclesiástica. Toda atividade relativa à fé e à disciplina do clero eram sua responsabilidade na diocese de seu governo.

A decisão de Domingo de Salazar não foi bem recebida pelo *cabildo* eclesiástico e pelo deão da catedral de Manila, que escreveram uma longa petição

292 Idem, *img.* 62.

orientando o bispo a revogar tal ordem. A postura do *cabildo* não foi de defender a liberdade da ordem de Santo Agostinho, mas de limitar ainda mais sua ação. Segundo a petição, o bispo não deveria em situação alguma conceder liberdade para que religiosos agostinianos “entrasen en la jurisdicion ordinaria de la yglesia”. Nem mesmo com aprovação e licença episcopal os freis deveriam agir como justiça eclesiástica entre os nativos, fora dos dois monastérios que possuíam. Denunciaram os eclesiásticos que os agostinianos sempre agiram assim no arquipélago, como se tivessem “jurisdicion absoluta”, o que causava vários agravos e problemas. Com a decisão tomada pelo bispo, todos os religiosos poderiam tratar “de todos los negocios q se ofrecieren de justicia yntroque foro”, o que, afirmam, “es contra razon y contra justic^a”.²⁹³

Ao conceder potestade nas causas de foro interno (exclusivas de consciência) ou foro misto (como o matrimônio) o bispo estava abrindo mão de seus poderes, o que iria contra o costume e contra o previsto no Concílio de Trento. A diocese deveria ter apenas um provisor e um vigário, delegados pelo bispo, que poderiam exercer tal potestade. Se tantas e tão diversas pessoas pudessem utilizar da autoridade episcopal, esta perderia uma de suas principais características, que é a de supervisão sobre as atividades religiosas na diocese. Pois o bispo não poderia castigar ou punir agravos cometidos por religiosos.

A justificativa de que tal liberdade era uma gratificação ao bom trabalho de evangelização até então exercido pelos agostinianos não seria válida. O uso que até então faziam de justiça eclesiástica em grande parte foi em prejuízo dos nativos, pois executavam penas excessivas, especialmente pecuniárias – como no caso de Amamicalao – “sin administrarles descargo”. Com tal concessão, o poder de revisão e remédio das causas por parte do bispo ficaria limitado. Em caso de abuso ou excesso, os índios não teriam a quem apelar. Além disso, os religiosos não respeitavam aos cânones papais para administração da autoridade eclesiástica, como nos casos matrimoniais, os quais apenas canonistas de muita habilidade poderiam tomar parte, mas que os agostinianos, sem possuir um único religioso com essa

293 Idem, *img.* 65.

faculdade, tratavam livremente.

O bispo Salazar pediu que se encaminhasse a petição do *cabildo* eclesiástico à ordem de Santo Agostinho. O frei Francisco de Manrique, procurador da mesma, ao tomar ciência de seu conteúdo apenas respondeu que “el y los demas rreliгиозos no son partes en esta causa ynterçadas y q no thienen que dezir ni alegar”.²⁹⁴

Em abril de 1582, o bispo Domingo de Salazar escreveu mais dois informes sobre atritos que teve com agostinianos por questões acerca da jurisdição eclesiástica. Em uma delas informou que teve notícia que os freis agostinianos queriam usurpar a jurisdição eclesiástica e potestade episcopal, dizendo publicamente, especialmente o prior Francisco Manrique, que ele, o bispo, “no puede conocer de ning^a causa que suscediere en los pueblos qllos tienen a cargo asi contra españoles como contra yndios”²⁹⁵. O bispo só teria autoridade nas “duas dietas” cuidadas por ele ou seus vigários, que então era apenas um.²⁹⁶

Em testemunho, Antonio Flores, *vecino* de Cebu, declarou que ouviu o frei Manrique, em uma conversa na rua, na qual o agostiniano disse que fora das vinte léguas que cuidava, o bispo não podia “entender ningun negocio que suscediere en los pueblos”. Além disso, eles, os agostinianos, poderiam conhecer as causas de índios e espanhóis “por prebilegios que tenían del papa”.²⁹⁷ Antonio Flores disse que levava um pleito de Cebu para o bispo. Ao que Manrique respondeu que tudo que o bispo Salazar fizesse naquele pleito seria nulo, pois o assunto era de jurisdição do provincial dos agostinianos.

O processado na referida causa era o próprio Antonio Flores. Este recorreu ao bispo e à jurisdição episcopal para se envolver no caso. O secretário do bispo, Salvador de Aragón, foi ao monastério de Santo Agostinho notificar a ordem sobre a

294 Idem, img. 72.

295 AGI, Filipinas, 84, 30, img. 1.

296 “Duas dietas” se referem a dois dias de distância, geralmente quatorze léguas (a légua, no século XVI, variava entre quatro e sete quilômetros). O critério de duas dietas está estabelecido em várias bulas papais que concediam privilégios às ordens religiosas. DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alonso. *Itinerario para parrocos de indios*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. Tomo II, p. 297.

297 AGI, Filipinas, 84, 30, img. 2.

petição feita por Antonio Flores ao bispo. Como resposta, o frei Manrique disse que jurisdição da causa era do provincial de sua ordem, pois Flores era *vecino* de Cebu, região de responsabilidade agostiniana. Aragón replicou que esse poder eclesiástico das ordens só se dava em causas relativas a nativos, mas Manrique garantiu que também era válida nas questões envolvendo espanhóis.

A outra querela foi encabeçada pelo vigário episcopal Juan de Armendariz. Este, responsável pela vila de Arévalo, na ilha de Panay, proibiu que os *vecinos* de sua paróquia ouvissem missa, recebessem eucaristia ou se confessassem em monastérios próximos, sem sua licença.²⁹⁸ A proibição de Armendariz se deu porque o vigário reservou alguns assentos na igreja local para as esposas de *encomenderos* da região. A medida gerou discórdia e oposição de algumas pessoas, que afirmaram que não compareceriam mais a missas na dita igreja. Com isso, o vigário exigia o cumprimento das determinações tridentinas, que vinculavam os fiéis e suas práticas religiosas à paróquia, e, conseqüentemente, ao controle do pároco.²⁹⁹ A medida do vigário era ainda mais relevante por ser tempo da Páscoa, período em que os católicos eram obrigados a se confessar e receber comunhão.

Para fazer cumprir sua determinação, o vigário mandou informe aos freis que governavam monastérios na ilha de Panay. Frei Alonso de Castro, de Tibagua, frei Mateo de Mendoza, prior do monastério de Octon e frei Juan de Peñalossa, do monastério do Rio de Araut. Todos da ordem de Santo Agostinho.

Depois de receber tal notícia, os três juntos foram visitar o vigário Armendariz, que então se encontrava enfermo e acamado. Os agostinianos questionaram a ordem dada pelo vigário, e argumentaram dizendo que possuíam privilégios para ministrar missas e sacramentos. Mesmo na cama, o vigário debateu duramente com os freis, especialmente com Alonso de Castro. Armendariz afirmou que como vigário, nomeado pelo bispo Salazar, poderia sim tomar tal medida. O frei Castro então questionou seus títulos. O vigário quis mostrar seus títulos, mas os três freis não quiseram ver e saíram de sua casa, dizendo palavras feias, especialmente

298 AGI, Filipinas, 84, 31.

299 PROSPERI, Adriano. op. cit., p. 282-283.

Castro. O alvoroço não ficou limitado à casa do vigário. Na saída da residência, o frei Alonso de Castro fez questão de juntar todo o povo da vila e disse que daria comunhão a quem desejasse.

Para provar sua inocência e mostrar a culpa dos três freis, em especial Alonso de Castro, o vigário determinou o recolhimento de informações sobre o ocorrido. Foram ouvidas várias testemunhas, que confirmaram o relato anterior, feito pelo padre Armendariz. Álvaro de Angulo, um dos declarantes, destacou que a decisão do vigário de proibir a participação em missas ou o recebimento de sacramentos fora da paróquia era para acertar as discórdias na vila e fazer todos amigos entre si.³⁰⁰ Angulo também declarou que o frei Alonso de Castro causou o tumulto na vila e na casa do vigário de caso pensado, pois os religiosos de sua ordem já haviam sido informados. A população local teria ficado escandalizada com a atitude dos freis agostinianos.

O *regidor* de Arévalo, Miguel de Loarca, disse que ficou sabendo do descontentamento do frei Alonso de Castro, tanto que foi ao monastério de Octon conversar com o mesmo. Lá encontrou também o frei Mateo de Castro. Loarca pediu aos dois, que não fossem à vila falar com o vigário, pois algumas pessoas de Arévalo já haviam ido conversar com ele sobre sua decisão e a reserva de lugares na igreja. Além disso, a intenção de Armendariz não era causar tumulto, mas sim acertar as coisas. No entanto, os religiosos responderam afirmando que tinham privilégios do papa “por donde no podia nadie estorbar q fuessen a confessarse y a oyr missa a sus monastérios”.³⁰¹ Miguel de Loarca se prontificou a levar e apresentar tais privilégios ao vigário. Os agostinianos teriam concordado com isso, apresentaram os privilégios ao *regidor*, que não levou cópia à vila.

Voltando a Arévalo, na mesma manhã, Loarca se dirigiu à casa do vigário e contou sua conversa com os agostinianos ao mesmo. Armendariz respondeu que sua decisão foi pelo zelo e quietude da vila, e que por isso os religiosos deveriam obedecer sua ordem.

300 AGI, Filipinas, 84, 31, img. 8.

301 Idem, img. 10.

À tarde, o *regidor* viu os religiosos se dirigindo à casa do vigário. Loarca os acompanhou e viu a discussão entre os clérigos. Dentre as várias coisas ditas, o frei Alonso de Castro questionou que Armendariz não era cura. Loarca então interveio no debate e disse que o vigário apresentou ao *cabildo* da vila seu título e provisão feita pelo bispo Domingo de Salazar. Nestes documentos constava que Juan de Armendariz era cura e vigário de todos os espanhóis e nativos da ilha de Panay. O frei Alonso de Castro continuou questionando, e respondeu que o bispo não tinha poder para conferir tal provisão.

Don Luis Velasco, que também acompanhou a discussão *in loco*, confirmou as declarações anteriores. Além disso, contou que quando os religiosos se retiravam o frei Alonso de Castro afirmou que excomungaria o vigário, “porque tenia poder p^a ello por los privilegios de los sumo pontífices concedidos a las hordenes mendicantes”.³⁰² O frei Juan de Peñalossa disse diretamente ao vigário que o excomungaria. Quando se retiraram os três freis se reuniram, na casa de Miguel de Loarca e lá leram, em latim, os privilégios papais dos quais diziam se valer. Depois da leitura, disse, diante de muitos presentes, que faria o vigário de Arévalo sair de lá.

Ao governador Ronquillo de Peñalossa, os agostinianos apresentaram três cédulas régias, todas datadas do ano de 1557, que, segundo eles, garantiria suas liberdades. Todas eram destinadas ao então arcebispo da Nova Espanha, frei Alonso de Montúfar. A primeira cédula ordenava que o arcebispo não se entremetesse em povoados administrados pelas ordens mendicantes, nem tentasse colocar clérigo em tais doutrinas. A segunda ordem régia dava permissão para que as ordens continuassem a cuidar e ministrar casamentos, indo contra a decisão do Sínodo da Nova Espanha de 1555, que limitava tais assuntos à autoridade episcopal. A última afirmava que as ordens religiosas poderiam fundar monastérios onde achassem necessário, respeitando a distância entre um e outro “sin q sea necesario acuerdo y licencia del diocesano”³⁰³. E que tudo aquilo estava de acordo com os privilégios papais dos quais as ordens gozavam. Baseado em tais documentos, os freis

302 Idem, *img.* 14.

303 AGI, Filipinas, 79, 14, *img.* 38.

agostinianos afirmavam que as ações do bispo Domingo de Salazar eram inovações.

O governador Gonzalo Ronquillo, em missiva ao Conselho das Índias, escreveu que a população das ilhas ficou muito feliz com a chegada do bispo. No entanto, Domingo de Salazar foi se mostrando uma figura áspera e gananciosa para dominar, e por isso, em poucos meses, já não era bem visto. Salazar até seria zeloso e de boa cristandade, mas suas atitudes geraram muito tumulto, tanto entre religiosos quanto entre seculares.³⁰⁴ Em outra carta, o governador declarou abertamente seu apoio aos agostinianos. Ele informou que iam à corte dois religiosos da ordem para pedir ao monarca ordem e esmola para que se fundasse em todas as vilas do arquipélago um convento com ao menos seis religiosos, e nas cidades esse número seria de 12. O governador declarou que “tengo por muy importante” essa ideia. De acordo com Ronquillo, a evangelização no arquipélago avançava bem, só não era melhor por falta de religiosos, e uma medida como aquela serviria para melhorar isso. Além de apoiar os freis de Santo Agostinho, o governador criticou o processo de secularização das doutrinas de índios, pois os sacerdotes que se ocupavam de evangelizar e cuidar espiritualmente dos nativos não eram capazes de tal missão. Os mosteiros serviriam justamente para formar religiosos preparados, “con su doctrina vida y exemplo” para atuar nas ilhas Filipinas.

Em 1583, em meio a tantas querelas, o provincial agostiniano, Andrés de Aguirre, escreveu ao padre Alonso Sánchez, reitor da Companhia de Jesus nas ilhas e pessoa de confiança do bispo Salazar. Na carta, o frei Aguirre declarou que os agostinianos queriam continuar com o beneplácito que sempre tiveram, desde que ali chegaram, “para usar de la potestad omnímoda in utroq foro dentro de las dos dietas”³⁰⁵, concedidos pelos papas Paulo III e fora delas por Adriano VI. Isto sem qualquer dependência do bispo ou representante seu, ao contrário do que lhes queria impor Domingo de Salazar.

Segundo o frei Andrés de Aguirre, se o bispo Salazar não estivesse contente com tais privilégios da ordem agostiniana eles parariam de atuar em causas relativas

304 AGI, Filipinas, 6, r. 4, 50.

305 AGI, Filipinas, 84, 37, img. 1.

a índios, apenas remeteriam os casos a ministros delegados pela autoridade episcopal. Os agostinianos também abririam mão “del ministério quanto a la administracion de los sanctos sacramentos y solo auidaremos a los yndios predicando y confessando en nras casas a los que a ellas quisieren acudir”.³⁰⁶ E que esta era a última resolução da parte da ordem.

A aparente desistência dos agostinianos em poder atuar como agentes da potestade eclesiástica, sem licença do bispo, é acompanhada por uma série de lamentos feitos por membros da ordem. Em carta ao Conselho das Índias, o provincial e os definidores alegavam ser impossível continuar naquela missão apenas com a esmola que então recebiam. Os freis também contavam que já haviam perdido por morte mais de 20 religiosos, fora outros muitos que se encontravam doentes.³⁰⁷ Cinco dias após esta última, em 25 de maio de 1583, o provincial Andrés de Aguirre escreveu outra missiva. Nesta, seu tom é ainda mais grave. Descreve longamente a situação de pobreza e necessidade que os religiosos agostinianos padeciam no arquipélago filipino. O frei Aguirre explicou que o tom mais moderado na carta anterior se deveu ao fato dela ter sido escrita junto com outros definidores da ordem, que partiram para a corte a fim de conseguir auxílio régio.³⁰⁸

O provincial declarou que mesmo com tantas necessidades e percalços, a ordem sempre realizou seu trabalho e acudiu tanto a nativos quanto a espanhóis. Aguirre comenta que com a chegada do bispo Domingo de Salazar, em 1581, muitos outros religiosos, franciscanos, dominicanos e jesuítas passaram às ilhas, além desses, os primeiros clérigos seculares.

Isso posto, Andrés de Aguirre reforça o pedido para que fossem concedidas as mercês aos religiosos que partiram à corte. Caso não fosse concedida a esmola pedida, o agostiniano se adiantou em suplicar que o rei concedesse licença para que os membros da ordem pudessem retornar à Nova Espanha, depois de tantos anos de trabalho e perigos.

306 Idem, img. 1.

307 AGI, Filipinas, 84, 38.

308 AGI, Filipinas, 84, 39.

O motivo para o desânimo agostiniano pode ser explicado, em parte, pelo incêndio que assolou a cidade de Manila, em fevereiro de 1583. O desastre, nos informa o governador Diego Ronquillo (sucessor interino de Gonzalo Ronquillo, falecido naquele mesmo ano), teve início justamente em monastério da ordem de Santo Agostinho, e dali se alastrou por toda cidade. Na calamidade, além da destruição de quase todas as casas – pois eram cobertas com folhas de palma – perdeu-se quase toda munição e a muralha foi destruída. Diego Ronquillo aproveitou o informe para criticar o bispo Salazar, segundo ele, pessoa de “arta contradición”.³⁰⁹

O estabelecimento do poder episcopal nas Filipinas provocou uma considerável reorganização das forças eclesiásticas no arquipélago. Esse ponto, passa longe de ser uma característica particular da experiência colonial filipina. A imposição da jurisdição episcopal sobre os freis provocou frequentes atritos também América. Um dos principais meios dessa imposição foi o controle episcopal direto sobre a atuação missionária e sacramental dos religiosos. Para atuar na diocese, o religioso ou clérigo deveria ser examinado e receber licença do bispo para atuar. Além disso, o prelado diocesano tinha por função visitar, corrigir e, se necessário, remover eclesiásticos de sua diocese.³¹⁰ Segundo Magnus Lundberg, além desse controle direto, outro ponto de atrito entre freis e bispos foi o processo de secularização das paróquias e *doctrinas* de índios.³¹¹ De acordo com o historiador sueco, é justamente na década de 1580 que as ordens religiosas apresentam maior desconforto e críticas tanto à secularização das doutrinas de índios quanto a novas

309 AGI, Filipinas, 6, r. 5, 53, img. 4.

310 GARCÍA Y GARCÍA, António. “Organización territorial de la Iglesia”. In: BORGES, Pedro [dir.]. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV-XIX). Volume 1. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1992, 148-150. Além da determinação tridentina, nos informa García y García que a postura régia, expressa pelo Conselho das Índias, a partir da Junta Magna de 1568, também afirmou a autoridade episcopal sobre as ordens religiosas.

311 García y García aponta que ao contrário das paróquias tradicionais, as *doctrinas* ou missões religiosas entre índios não são fruto de benefícios perpétuos, e que essa característica é elemento essencial pelo direito canônico para definição de pároco. Por isso, além da distinção do público [paróquia (= espanhóis) *doctrina* (= nativos)] há uma questão técnica, que por vezes gera a resistência em classificar doutrinas de índios como paróquias. Idem, p. 146-147.

paróquias e missões administradas por clérigos seculares.³¹² Em 1579, os superiores das religiões do Peru se reuniram e escreveram uma missiva ao Conselho das Índias criticando o controle episcopal sobre os *doctrineros*, pois tal medida tirava a “libertad de poner y remover los que conforme a su conciencia entienden que conviene, y sus súbditos viven exentos y sin obediência, no dependiendo de su Superior, sino del diocesano”.³¹³

Os primeiros anos do bispo Salazar deixam bem evidente sua política eclesiástica. O prelado tentou impor sua autoridade sobre as ordens religiosas, assumindo a posição de chefe a Igreja no arquipélago, pastor de todos os fiéis da região. Para isso, fez uso criativo dos cânones tridentinos. Ora afirmava seu poder ordinário, como herdeiro dos apóstolos, ora se dizia delegado do sumo pontífice.

Além dos motivos de atrito, a resistência das ordens religiosas seguiu linhas bastante similares. Nos atos de secularização, por exemplo, não foi raro o caso de freis que continuaram a viver em suas antigas doutrinas. Tal como ocorrido em Mitón. Outra semelhança, nos informa Lundberg, é que quando o ato de secularização era afirmado, passando uma *douctrina* das mãos dos freis para o controle de um padre secular, aqueles tiravam ornamentos e descaracterizavam as igrejas já existentes, pois consideravam-nas como propriedade sua.³¹⁴ A comparação de tal atitude, com o caso de Mitón, onde o frei agostiniano Diego de Muñoz ordenou a desmontagem da igreja construída pelo vigário episcopal, dá a medida da gravidade do fato.

No entanto, nos casos aqui vistos, o controle que o bispo Domingo de Salazar desejava impor sobre a atuação dos freis não era um fim em si, mas uma disputa sobre a melhor maneira de cuidar dos fiéis e até mesmo infieis. Ou seja, o bispo não desejava simplesmente limitar as ordens religiosas, mas sim substituir a ação destas por outro modelo de cuidado e missão espiritual, seja entre os nativos do arquipélago, entre os estrangeiros (os *sangleyes*) ou entre os próprios espanhóis. A

312 LUNDBERG, Magnus. op. cit., p. 43-56.

313 EGAÑA, Antonio de. “El régio vicariato hispano-indiano. Su funcionamiento en el siglo XVI”, *Estudios de Deusto*, n. 11, 1958, p. 157-161.

314 Idem, p. 56-57.

preocupação em estabelecer relações sem violência e o mínimo de impacto sobre os nativos mostra a inspiração “lascasiana” de Salazar. A representação jurídica dos indígenas como “miseráveis” continua a ser orientadora de suas ações episcopais. Tal concepção indica que a salvação das almas passava pela garantia da harmonia social. Salazar não foi um bispo que se preocupava apenas com questões de fé e teológicas, mas seguindo o modelo do frei Vitória, compreendia que a disciplina da alma estava diretamente ligada à conduta social e à ordem pública. A função do poder episcopal era manter a paz, tanto entre nativos quanto entre os colonos. A atitude do padre Armendariz, na vila de Arévalo, é exemplo dessa postura.

Isso confirma o que sugere António García y García, que os bispos estabelecidos no Novo Mundo, mais que se preocupar com a administração dos fiéis, atuavam orientados pelo caráter missionário da Igreja, preocupando-se em primeira instância com a conversão dos povos encontrados, os neófitos.³¹⁵ Esse ímpeto missionário não era uma questão tridentina, mas foi uma especificidade dos bispados ultramarinos. Ao contrário da Europa, onde a função do bispo era zelar pelo governo dos cristãos, os episcopados asiáticos e americanos tinham sempre como horizonte a inclusão dos povos ainda não convertidos.

Destacar tantos atritos, ocorridos em tão pouco tempo – aqui falamos de situações ocorridas nos dois primeiros anos do governo de Salazar –, é especialmente válido e importante para o caso da Igreja filipina. O prelado assume clara postura hierárquica e centralizadora, baseada nos cânones tridentinos. Domingo de Salazar se coloca como supervisor, observador e coordenador de toda atividade pastoral e evangelizadora no arquipélago. Diante de tal consideração, se não se questiona, ao menos se problematiza a tese historiográfica da “frailocracia”, isto é, da autonomia, independência e poder que os religiosos contaram ao longo dos vários séculos de colonização nas ilhas Filipinas. Em poucos meses, os agostinianos, principal ordem mendicante do arquipélago, sofreram uma sucessão de limitações devido à ação do bispo Salazar, chegando ao ponto, como vimos, de assumir, ao menos em um primeiro momento, sua “derrota” nessa queda de braço.

315 GARCÍA Y GARCÍA, António. *op. cit.*, p. 144-145.

A análise um pouco mais profunda das situações de conflito lança luz sobre a diversidade da atuação eclesiástica no arquipélago. Característica que se opõe a abordagens como a de José Luis Porras Camuñez. O historiador espanhol, autor de um dos principais trabalhos – talvez o principal – sobre a Igreja nas ilhas Filipinas no século XVI, esforça-se – e o termo é exatamente este – para destacar a confluência e harmonia entre os corpos eclesiásticos atuantes no arquipélago. Porras Camuñez constrói a história eclesiástica das ilhas como um processo contínuo e crescente, no qual todos os religiosos, prelados e clérigos se envolvem diretamente na defesa dos nativos. Este ponto, de fato, é uma das principais causas religiosas, desde os primeiros tempos de colonização, como já vimos no capítulo anterior. O título da tese de Porras Camuñez sintetiza muito bem o que desejo apontar: “La posición de la Iglesia y su lucha por los derechos del índio filipino en el siglo XVI”. Em suma, o autor reproduz o discurso de universalidade da Igreja católica pós-Trento, como se a unidade pretendida fosse uma realidade de fato. Nesse sentido, remeto à proposta de Magnus Lundberg, de entender a Igreja no Novo Mundo como “igreja local” (em oposição à universal).

Os planos, representações e atitudes produzidas por agostinianos, por franciscanos, pelo poder episcopal e pelo clero secular em relação aos nativos (e também aos *sangleyes*) são diversos e com frequência se chocam. Para Porras Camuñez, o poder episcopal se estabelece nas Filipinas para concluir o trabalho de proteção aos nativos iniciado pelos agostinianos. Exemplo dessa confluência seria a postura do clero local, que de maneira unívoca se posiciona pela aplicação imediata da cédula que proibia a escravidão de nativos. Desse posicionamento, liderado por Domingo de Salazar e com amplo apoio agostiniano, o historiador espanhol passa a tratar do Sínodo Diocesano de Manila, desconsiderando os meandros da história social da Igreja nas Filipinas e ignorando os sujeitos (coletivos e individuais) que fizeram essa história.

A tese da “frailocracia” e da “harmonia eclesiástica” são distintas, mas podem também servir para uma mútua justificação. Se os poderes eclesiásticos que progressivamente ingressam na história do arquipélago, como o bispado, a Inquisição, o arcebispado, o *cabildo* eclesiástico e os bispados sufragâneos, apenas

somam forças entre si, em uma direção já dada, a “frailocracia”, imposta desde os primeiros anos de colonização, apenas tende a se manter e perpetuar, indo até meados do século XIX.³¹⁶

316 DE LOS ARCOS, María Fernanda. op. cit., p. 41-42.

Capítulo 4 – O Sínodo Diocesano de Manila (1582)

Em meio aos conflitos entre a autoridade episcopal e os religiosos, o bispo, no ano de 1582, convocou uma série de juntas eclesiais, que em seu conjunto foi denominado como primeiro Sínodo Diocesano de Manila.

Tecnicamente, o sínodo é uma assembleia eclesial, capitaneada pelo bispo e composta pelo clero de sua diocese, devendo comparecer os curas, os párocos e os representantes das ordens religiosas estabelecidas na região.³¹⁷ O objetivo específico para realização dos sínodos diocesanos, tradicionalmente, isto é, até o século XIV, era de promulgar normas de cunho particular para observação da organização eclesial e da vida religiosa diocesana.³¹⁸ Após a finalização do Concílio de Trento, os concílios provinciais e sínodos diocesanos assumiram, em teoria, um novo caráter, o de levar e promover às localidades (dioceses e paróquias) os cânones universais e gerais estabelecidos por Roma. Portanto, as assembleias eclesiais locais, passariam a servir a ideais centralizadores e reguladores, orientados pela reforma do catolicismo tridentino.

Os anos seguintes à finalização do Concílio de Trento foram marcados pela realização de diversas assembleias eclesiais locais na *Monarquía* espanhola, voltadas à confirmação e transmissão das orientações tridentinas. Tal impulso deveu-se, além do ideal padronizador proposto por Roma, ao apoio dado por Felipe II, que mais que acatar as decisões do Concílio, elevou-as à categoria de leis do reino.³¹⁹ A influência da atitude régia nos concílios provinciais e sínodos diocesanos é resumida por José Sánchez Herrero da seguinte forma: “La temática [dos sínodos e concílios] fue en todos los casos la imposición de la disciplina eclesial según el espíritu y

317 GARCÍA Y GARCÍA, António. op. cit., p. 175.

318 DUVE, Thomas. “Catequesis y derecho canónico entre el Viejo y el Nuevo Mundo”. In: SCHMIDT-RIESE, Roland. *Catequesis y derecho en la América colonial*. Fronteras borrosas. Madri: Iberoamericana-Vervuert, 2010, p. 131-133.

319 HERRERO, José Sánchez. op. cit., p. 200-202; PROSPERI, Adriano. op. cit., 2001, p. 95-96.

la legislación del Concilio de Trento, sin abordar otras cuestiones doctrinales”.³²⁰

A historiografia sobre principais concílios provinciais realizados na América durante o século XVI confirma a declaração de Sánchez Herrero. Para José Luis Porras Camuñez e José Llaguno, o Concílio Provincial Mexicano, de 1565, nada mais fez que adaptar a legislação local já existente aos novos decretos tridentinos.³²¹ Situação muito similar se passou com o Concílio Limenho, realizado entre 1567 e 1568.³²² Adriano Properi, estudioso da assembleia tridentina, aponta para outra direção. Segundo o historiador italiano, algumas questões de Trento repercutiram nas juntas eclesiásticas americanas, especialmente no que tangia a administração dos sacramentos. No entanto, o principal ponto discutido nos sínodos e concílios americanos foi a extirpação da idolatria, ponto completamente ignorados pelos conciliares em Trento.³²³

Mais que a confirmação subsequente do Concílio de Trento, Roma desejava estabelecer reuniões periódicas do clero pelo mundo, a fim evitar descompassos e anacronismos. Para isso, os concílios provinciais deveriam ocorrer a cada três anos, e os sínodos diocesanos anualmente. A intenção era manter a homogeneidade na atuação clerical. No entanto, para o Novo Mundo, tal determinação passou longe de ser cumprida. O papado concedeu algumas alterações nesse ponto, aumentando os prazos para realização das assembleias na América, devido às grandes distâncias entre as sedes episcopais. No entanto, nem tais concessões foram suficientes, os sínodos e concílios ocorreram de pontualmente, sem seguir qualquer regularidade periódica.

Tal situação, segundo Paolo Prodi, mais que uma falha, mostra o sucesso da Reforma Católica formulada em Trento. A ausência de assembleias locais significaria o triunfo do centralismo romano frente às atuações autônomas locais. O impulso inicial de juntas eclesiásticas, que comentamos acima, ocorreu apenas para

320 Idem, p. 202.

321 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 464-467; LLAGUNO, José. op. cit., p. 36-39.

322 DUSSEL, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979, p. 208-212.

323 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2001, p. 153-154.

confirmar essa nova postura e estrutura da Igreja católica.³²⁴

Como vimos anteriormente, a postura do bispo Salazar mostra que sua atuação episcopal se orientava pelos padrões tridentinos, inclusive citando explicitamente o Concílio para afirmar sua autoridade e jurisdição diante dos religiosos de Santo Agostinho e São Francisco. Esse dado, por si só, induz a concordar com a tese central de Prodi, de que o Concílio de Trento representou o declínio da justiça eclesiástica episcopal. Thomas Duve e Letícia Pérez Puente analisando, respectivamente, os concílios provinciais de Lima e do México, no século XVI sugerem outros meios de enxergar a influência tridentina na vida eclesiástica americana. Duve comenta especialmente os debates sobre a produção de catecismos para evangelização. Logo após o Concílio de Trento, Roma produz um modelo, que deveria ser adotado universalmente. No entanto, comenta o autor, que o universalismo e centralismo tridentino não ignorava as realidades locais. Segundo Duve, a Igreja católica se regeu sobre uma lógica bipolar, exigindo o estabelecimento de um padrão de catecismo, mas considerando que tal padrão deveria ser adaptado às diversas realidades locais, como a língua. Portanto, conclui, Trento foi menos centralizador do que geralmente se propõe.³²⁵

Letícia Pérez Puente argumenta que, para o III Concílio Mexicano (1585), os cânones tridentinos não foram a única referência que serviram de base aos curas então reunidos para tomarem suas decisões. A historiadora destaca, por exemplo, o grande número de citações ao I Concílio Mexicano, realizado no ano de 1555. Mais que o uso outras referências, um ponto que chama a atenção no III Concílio são as omissões a Trento. Apesar de atenuar a influência tridentina, Pérez Puente destaca que os cânones de Trento foram usados em questões das mais polêmicas, como da autoridade episcopal frente às ordens religiosas. Os pontos dessa disputa são bastante similares aos que descrevemos para as Filipinas: obrigatoriedade de licença dos bispos para erigir mosteiros, obrigatoriedade dos regulares de observar as censuras episcopais e reconhecimento da plena potestade episcopal sobre a

324 PRODI, Paolo. op. cit., p. 317-318.

325 DUVE, Thomas. op. cit.

administração dos sacramentos. Com isso, os bispos dependentes da sede metropolitana do México (o que até então incluía o de Manila) afirmaram seu controle sobre as ordens religiosas e controle quase total sobre a vida religiosa de suas dioceses. Alguns dos pontos mais polêmicos foram a determinação que freis só poderiam ministrar confissão e pregação fora de seus conventos com a autorização episcopal e o poder de visita e correção do bispo sobre as doutrinas administradas por freis.³²⁶

Letícia Pérez Puente conclui, apesar do acima descrito, que a autoridade episcopal não se baseava unicamente no modelo eclesial estabelecido pelo Concílio de Trento e conseqüentemente pelo Concílio Metropolitano. A potestade dos bispos seria estabelecida “en la praxis política y no en la autoridad del tecer concilio”, ou seja, a constante tensão entre a Cúria Romana e a Coroa de Castela seria um elemento mais determinante para entender a posição relativa da autoridade episcopal. A atuação régia, por meio do *Patronato*, foi, afirma a historiadora, tão importante quanto a proposta de reforma eclesial.³²⁷

Falando do III Concílio Provincial Mexicano, cabe destacar qual a relação do bispo Domingo de Salazar com essa assembleia. Como bispo das Filipinas, ele era um dos que deveriam atender à reunião, convocada em 1584. Salazar acabou não comparecendo e nomeou como seu representante o cônego da Cidade do México, Diego Caballero. Apesar disso, Domingo de Salazar deu importante contribuição à assembleia, enviando à mesma um dos mais importantes memoriais lidos na reunião.³²⁸ A historiografia, de maneira geral, destaca que o principal motivo para a ausência do bispo de Manila no III Concílio Provincial, era a distância entre as Filipinas e a Nova Espanha, e que o cura alegou que por se tratar de uma sede episcopal nova não poderia se ausentar por tanto tempo. A isso, soma-se o fato da distância entre os dois continentes, impedindo sua presença na Cidade do México.

O Sínodo de Manila possui particularidades. Segundo José Luis Porrás

326 PÉREZ PUENTE, Letícia. op. cit., 2007, p. 411-419.

327 Idem. 420-422.

328 LLAGUNO, op. cit., p. 41.

Camuñez, não se trata de um sínodo diocesano *stricto sensu*. O bispo Domingo de Salazar não convocou explicitamente um sínodo, nem os procedimentos e formalidades da assembleia seguem o padrão desse tipo de reunião. Por exemplo, a reunião não foi convocada e aprovada por autoridade secular.³²⁹

O conjunto de informações que possuímos sobre sua realização também evidencia essa peculiaridade. Na documentação a qual tive acesso, a reunião eclesiástica é pouco mencionada, com notícias apenas a partir de 1584. Na documentação produzida pelo clero regular as referências são nulas, o que temos são registros e cartas escritos por autoridades seculares. A historiografia que tratou sobre o tema não teve sorte melhor, ao tratar do processo em torno do Sínodo, são poucos os dados confiáveis apresentados e algumas versões sem comprovação. Entre estas, algumas histórias do século XVII afirmam que o bispo Domingo de Salazar foi ameaçado de morte pelo governador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa. Outro ponto levantado em algumas crônicas e histórias é sobre a relação do bispo e dos religiosos durante a reunião, segundo algumas versões, as decisões representaram mais a confluência entre as partes, já para outras, a assembleia foi marcada por disputas entre poder episcopal e ordens religiosas, prevalecendo a primeira.³³⁰

António García y García nos relata que um sínodo, mais que um debate entre eclesiásticos, era uma importante cerimônia local. Antes mesmo de sua convocação, deveria ser precedido de visita do bispo a toda sua diocese, para se informar dos problemas da mesma. Depois disso é que o cura convocava seu clero e superiores das ordens. Nesse momento, também eram nomeados consultores, que possuem relevante participação nas assembleias eclesiásticas. No início do sínodo, deveria ocorrer uma procissão. O bispo saía de seu palácio acompanhado dos convocados para a assembleia, também acompanhavam autoridades civis e a população. Todos se dirigiam para a catedral, onde era celebrada uma missa do Espírito Santo. O bispo realizava uma predica, relativa aos afazeres do sínodo.³³¹

329 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit.

330 Idem., p. 632-653.

331 GARCÍA Y GARCÍA, António. op. cit., p. 182-183.

Não temos notícia que tal protocolo tenha sido realizado. Porrás Camuñez sugere que esse procedimento não ocorreu. Considerando tratar-se de uma sociedade católica do Antigo Regime, esse ponto merece ser destacado. O cerimonial não era apenas uma operação estética, uma máscara, mas um mecanismo constitutivo do poder.³³² Uma falha ritual ou uma omissão de cerimônia poderiam ser aspectos que descaracterizariam, aos olhos da sociedade colonial filipina, a assembleia eclesiástica como um sínodo.

É curioso notar que a realização de um instituto tão importante quanto um sínodo seja marcada por tantas lacunas. Isso levou alguns analistas a interpretar a assembleia não como sínodo, mas como mais uma junta eclesiástica. No entanto, José Luis Porrás Camuñez, principal historiador do evento, afirma o caráter sinodal do evento, por ter sido chefiado pelo bispo Domingo de Salazar e contado com a presença de diversos religiosos e clérigos de sua diocese. Além destes, alguns seculares também teriam participado da reunião em alguns momentos, isso, porém, afirma Porrás Camuñez, era algo comum na experiência americana, por conta do *Patronato Régio*.³³³ O termo “sínodo” foi utilizado justamente por autoridades civis do arquipélago, nos anos subsequentes ao final da reunião. Tanto o *cabildo* de Manila, quanto a *Audiencia* das Filipinas denominam a reunião presidida por Domingo de Salazar de “sínodo”.³³⁴ Ou seja, a comunidade hispânica da região, o reconhecia como tal. Isso nos aproxima da ideia de “igreja local”, defendida por Magnus Lundberg. Ou seja, deve-se levar em consideração a relação entre paroquianos e o cura das almas, para avaliar as práticas de religiosidade, não a norma, de forma fria e estrita.³³⁵

O motivo para tantas omissões e vácuos se dá pela cultura manuscrita em

332 CAÑEQUE, Alejandro. op. cit., 2004 a; CAÑEQUE, Alejandro. “De sillas y almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI Y XVII”. *Revista de Indias*, v. LXIV, n. 232, 2004 (b); GARAVAGLIA, Juan Carlos. “El Teatro del Poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, N° 14, jul-dez 1996.

333 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis, op. cit., p. 623-626.

334 AGI, Filipinas, 18 a, r. 3, 13, img. 5; AGI, Filipinas, 34, 62; AGI, Filipinas, 18 a, r. 3, 17, img. 5-7.

335 LUNDBERG, Magnus. op. cit., p. 24-25.

torno do Sínodo de Manila. Aqui faço referência ao levantamento realizado por Porras Camuñez, para realização de sua pesquisa. A documentação relativa à assembleia é formada por cinco versões distintas. De uma delas temos apenas referências historiográficas, pois deve ter se perdido durante os eventos da Segunda Guerra Mundial nas Filipinas. Com isso, restam quatro versões, todas produzidas no século XVII, das quais duas são praticamente cópias. Em suma, possuímos dois relatos sobre as decisões sinodais, datados do século XVII. O primeiro trata-se de uma cópia, produzida na primeira metade do século XVII, cujo original encontra-se no arquivo da Universidade de Santo Tomás, em Manila. O segundo documento está em Roma, no arquivo da Companhia de Jesus.³³⁶

Porras Camuñez afirma que as duas versões são incompletas, a primeira trata de praticamente dos seis primeiros capítulos do Sínodo, mas de maneira mais sucinta, sem prejudicar o conteúdo e entendimento sobre as decisões da reunião. O segundo documento é mais completo, com redação melhor, mas se encerra bruscamente, sem completar sexto de seus dez capítulos. O historiador espanhol recomenda que utilizemos essas duas versões de maneira complementar. Sobre a tradição documental, além de informar sobre as versões e datas de suas possíveis produções, Porras Camuñez destaca que parte da documentação anexada a cada uma das versões provavelmente teve produção bem posterior, entre o fim do século XVI e a primeira metade do século XVII. Seriam três esses documentos: ordens para os alcaides maiores; *arancel*; e instrução aos protetores dos índios. O *arancel*, em resumo, era uma proibição que os religiosos cobrassem algo para ministrar os sacramentos. Além disso, este documento dava instruções aos clérigos (sob jurisdição do bispo, o que não incluía religiosos de ordens) para evitar abusos de comportamento e de ordem moral – não de tratamento aos nativos – dos quais se tinha notícia.³³⁷ Tais documentos adicionais tratam de temas muito caros a esta pesquisa, mas por serem relativos a períodos posteriores – e não por serem anexos –, não serão abordados neste momento. Os motivos para essa diversidade documental,

336 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis, op. cit., p. 676-680.

337 Idem. p. 668-675.

com adições posteriores, é que após o encerramento da assembleia, suas decisões deveriam ser encaminhadas tanto a autoridades seculares quanto a eclesiásticas superiores, para que dessem sua aprovação e autorizassem sua publicação. Nesse caminho, não eram raras as intervenções tanto em Roma quanto em Sevilha (pelo Conselho das Índias).

Vale destacar que o acesso a todos os documentos acima citados, e dos quais me valerei para a análise que se segue, também se deve a Porras Camuñez, que transcreveu ou fotocopiou todos os quatro documentos relativos ao Sínodo de Manila e os anexou em sua tese de doutorado. O método proposto pelo estudioso espanhol para análise dessa documentação é de entender que ela, apesar de fragmentada e incompleta, também é complementar entre si, por isso, todas as versões devem ser consideradas. Pretendo seguir essa indicação, fazendo, nas notas de pé de página, referência a qual versão estou utilizando em cada momento.

Em 1583, o bispo Domingo de Salazar escreveu ao monarca e ao Conselho das Índias um longo memorial, sobre o estado das Filipinas. Esse memorial foi, de certa forma, uma das pautas que guiou o Sínodo de Manila, iniciado no ano anterior. Nesse documento, o bispo apresenta um relato completo dos problemas que se passavam no arquipélago. O texto inicia com uma narrativa que mantinha o mesmo tom dos informes agostinianos e franciscanos: a miséria dos nativos era provocada pela presença espanhola. Antes da chegada dos europeus, os indígenas viveriam em abundância, sem conflitos. A exigência do pagamento de tributos e de prestação de serviços foram os principais causadores de problemas. Salazar, basicamente retoma as denúncias feitas pelos agostinianos, apontando as mesmas situações: violência, mortes, fome, abusos, excessos, etc. E o principal problema também era o mesmo, dessa forma os nativos “no acuden a la doctrina”.³³⁸

Novamente se estabelece a associação entre colonização e evangelização. Esta só poderia ser realizada por meio do livre arbítrio, portanto, era necessário que a

338 “Memorial de las cosas que en estas yslas Philipinas de Poniente pasan y del estado de ellas y de lo que hay que remediar, hecho por fray Domingo de Salazar, Obispo de las dichas yslas, Para que lo vea Su Magestad y los Señores de su Real Consejo de Yndias.”. 1583. *China en España* (CHE). “Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. Disponível em: < <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm> >

colonização fosse benéfica aos nativos, assim eles se interessariam pela fé cristã, não o contrário, como ocorria. Prova disso, conta o bispo Salazar, é que lá havia um grande número de muçulmanos, com grande resistência em abandonar tal crença. Segundo o prelado, o motivo para isso era simples: “porque fueron mejor tractados de los predicadores de Mahoma que lo an sido y son de los predicadores de Christo”.³³⁹ E como foram bem tratados, a crença ficou arraigada em seus corações.

Era relativamente simples e os espanhóis deveriam fazer o mesmo. Só assim poderiam reverter a situação que passavam. Segundo Salazar, os nativos tinham o rei de Castela por um governante cruel, pois o avaliavam pela ação de seus súditos, que diziam agir em nome do monarca e do evangelho. O bispo deixa claro que o problema não estava na Igreja nem na *Monarquía*, mas nos colonos que não obedeciam “las santas leyes y ordenanzas que para el buen gobierno destas tierras [que] V. M. tiene hechas y mandadas guardar”.

O termo que o bispo utiliza para definir tal situação merece destaque: escândalo. Não apenas no sentido da desordem ou do tumulto, mas da publicidade do ato. A não conversão dos infiéis era um absurdo público. Esse termo tornou-se cada vez mais presente nos discursos religiosos pós-Trento. O escândalo era o erro que provocava ruína espiritual de alguém ou que, pelo exemplo, estimulava outras pessoas a um comportamento ruim. Ou seja, os colonos espanhóis eram maus exemplos aos nativos. Sendo pecados públicos, eles deveriam ser corrigidos também publicamente.³⁴⁰ A lógica era simples, os pecados individuais deveriam ser mantidos em segredo e corrigidos individualmente, no confessionário. Já as causas escandalosas, deveriam ser corrigidas exemplarmente, ante toda comunidade cristã. Tal ideal está estritamente ligado às ideias da neoescolástica de que a disciplina da alma afetava e era afetada pela conduta social e ordem pública.

A punição mais adequada, de acordo com a concepção neotomista, deveria ser “médica” e “reparadora”. Parte da punição era arcar com a culpa sobre a falta cometida, e isso deveria ocorrer no foro da consciência. Mas tratando-se de

339 Idem.

340 DE BOER, Wietse. op. cit., p. 63.

perpetração pública a culpa também deveria ser exposta.³⁴¹

Portanto, era função do governo religioso combater não apenas o pecado, mas também as “causas sociais de pecado”. Cobrar tributos excessivos ou abusar dos nativos poderia não fazer parte da lista tradicional de ações pecaminosas, mas se tais situações provocassem pecados, por exemplo, afastando os neófitos da prática do cristianismo e os incentivando a “voltar” a suas idolatrias, também deveriam ser repreendidas pelo corpo religioso. Para garantir pessoas santas era preciso construir uma comunidade santa.³⁴²

Esse ponto é essencial para compreender o caráter “secular” (como classificado tanto por contemporâneos quanto pela historiografia) do Sínodo de Manila.

José Luís Porrás Camuñez ressalta que a documentação produzida pelos sínodos – incluindo o de Manila – não visava oferecer uma imagem e informe completo sobre a situação do episcopado, mas tratava apenas sobre questões críticas de destaque, por isso, os temas polêmicos e as denúncias de irregularidade abundam. Nesse sentido, a primeira página do Sínodo destaca os motivos da reunião e seu objetivo. Este seria que o clero possuía grandes dificuldades e escrúpulos para escutar e ministrar confissões, assim, a reunião serviria para definir as questões que deveriam e que não deveriam ser reparadas nas confissões, “para quietud y paz de las conciencias, así de los confesores como de los penitentes”.³⁴³

Ainda na abertura, são apontadas seis advertências sobre o modo como aquela assembleia agiu no sentido de encontrar a verdade e sanar o problema passado no arquipélago. Transcrevo integralmente essa passagem, que pode parecer demasiado longa, mas acredito que apresente em si elementos fundamentais para o entendimento da constituição e possibilidades de atuação do poder eclesiástico. Mais que isso, tais advertências destacam características jurídicas do Antigo Regime das quais não podemos prescindir para entender o que nos propomos ao longo desse

341 MAIHOLD, Harald. *op. cit.*, p. 152-153.

342 DE BOER, Wietse. *op. cit.*, p. 74-79.

343 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. *op. cit.*, p. 1560 – Roma.

trabalho.

Decíase en la República cuando esta Junta se hacía, y aun algunos de ella lo propusieron, que parecía cosa dura en tierra tan nuevas y apartadas, y en donde tan poco establada estaba la justcia, y las cosas tan revueltas y enmarañadas, y las ruines costumbres en algunos tan arraigadas, y con el deleite y la codicia tan difíciles de la enmienda, y más siendo las cosas tan morales, particulares y menudas, y tan dificultosas de reducirse a orden, y que tanto habrían de alterar a los que habían de ser refrenados y advertidos, que parecía en tal tiempo y coyuntura apretar mucho si quisiesen juzgar de las cosas según las leyes de las tierras antiguas y la rectitud de la verdadera teología y pura justicia, sino acomodarse a la disposición de la tierra, tiempos, personas y grandes dificultades, o de los malos efectos y usos, y de las ocasiones de tierra tan nueva. A esto se respondió que si en esta Junta no se llevaban delante para todos sus determinaciones, como un hacha encendida, la pura y limpia verdad en todo rigor de justicia, valor y buena teología, y según los principios y reglas de todos los Doctores, y según que las leyes se usan y entiendan dondequiera que se guarda justicia, que procederían a tientas, y no podrían dejar de hacer yerros en lo que se determinase; porque de aquella misma luz y rigor de verdad en sí mirada, había de nacer que, quitados los ojos de todo respeto, dificultad y miedo, se arbitrarse con más acierto y seguridad lo que según la tierra y sus circunstanancias se podría arbitrar y modificar, más que sinn aquella guía se iría a ciegas con peligro de errar.

Lo segundo se dijo que, aunque en la determinación de una verdad se declare y guarde todo el punto y rigor de recta justicia, más que ya se sabe, cuando se viene al uso, que mal se guarda aquella rectitud en su fuerza, porque la misma cosa puesta en obra, la presencia del penitente, la dificultad de deshacer lo ya hecho, y lo qué alega por su parte el que lo hizo, y la misericordia, o quizá pusilanimidad del confesor, siempre lo

ensanchan y ablandan más de lo que deberían; y que, si la ley e regla, que ha de ser rectísima para enderezar todo lo demás, fuese ya en sí torcida, todo iría muy tuerto y que por esto se debía guardar lo que todos los Autores y Doctores guardan, que nunca caen ni pueden caer en lo que escriben ni enseñan de aquel punto de decir con todo rigor la verdad y justicia, aunque por nuestra flaqueza o malicia, venido a la práctica y dificultad de la obra y circunstancias, nunca se guarde aquella rectitud y punto que se debe.

Lo tercero se advirtió que, para mejor insistir y estar en la verdad, cuando se ofrece que esto es mucho apretar, se mire con qué y a quién y en favor de quién se aprieta, porque aquí no se aprieta sino con la razón y con la ley de Dios y con la sola verdad y justicia, de la manera que ella es, y Dios y los Santos y los Doctores la declaran, y que aquí se aprieta solamente a quien tuviere necesidad de ello, o no quisiere ceñirse con la razón, verdad y justicia, sino fuera de toda ley vivier ancha regaladamente, y extenderse a la medida de sus apetitos y codicia, deleitarse, estar rico y honrado a costa del sudor, trabajo, agravios y vidas de los pobres y apretados, y así es muy engañosa y perversa piedad hacérsele de mal al confesor de reducir a orden a los que comen y huelgan y gozan buena y alegre vida, solo por parecerle que les mandamos mucho por ser mucho lo mal hecho o mal tomado que tienen, y lo tercero se aprieta por el remedio a los tristes indios que tan apretados y afligidos están por falta de la justicia y razón, y tan agravados y perseguidos y muchos de ellos muertos.

Lo cuarto se dijo, que esto de sentir cobardía o dificultad en el determinar y declarar puramente la verdad y ofrecerse, que era mucho rigor, nacía naturalmente así en los que en estas tierras determinan casos de conciencia, como en los que confiesan, de tener ya los ojos tan hechos a ver y los oídos a oír tantos agravios e injusticias tan entabladas, sin haber ya ni vergüenza en quien las hace, ni escándalo en quien la ve hacer, ni castigo de los jueces que las saben, ni reparo de los confesores

que por aquí o por allí cada año las tragan, ni remedio del Rey que esta tan lejos, ni resistencia ni casi quejas de los que las padecen, con lo cual verdaderamente parece que ha de pasar así, y que ya el uso lo hace lícito y la costumbre irremediable, principalmente cuando el hombre piensa que se ha de tomar con unos hombres gruesos, feroces, deslenguados, rompidos y alborotadores y de quien no se espera sino que el fruto será alteraciones y escándalos. Para remedio de lo cual advirtieron que debían quitar los ojos de estas dificultades y violencias, y ponerlos solamente en la verdad y justicia mirada por sí, que donde quiera es la misma, y determinarla como si nunca se hubiera de poner en uso, y guardarse mucho de aquel engaño que suele acontecer a los que por affección, miedos o intereses o dificultad, quitan los ojos de la pura razón y la amoldan a lo más fácil y de menos trabajo, porque aunque al ejecutarse de la verdad, o por mejor decir, al haber lo que queríamos y conviene, nos acomodamos con los tiempos y circunstancias lo mejor que se puede; más en el determinar la verdad y ver y declarar lo justo, ni el tiempo, ni la tierra, ni la dificultad, ni ninguna otra cosa, lo pueden ni deben modificar ni estobar, como aunque pasemos con uno sin que restituya cuando no tiene, o nos acomodemos con lo poco que tiene. Más el sentir y decir la verdad de cómo y cuándo debe restituir, no se puede amoldar a su dificultad ni conchavar con otra comodidad, sino con toda verdad declarar que tanto o cuanto deba restituir ahora o cuando lo tuviere.

Lo quinto advirtieron que, si por la mala disposición de los penitentes o por haberse ellos metido, o desenfrenado, en tantas marañas y dificultades, se extendiese o ensnchase la verdad, o quisiese sobrellevar algo, o ablandar, sólo por la mucha dificultad de deshacer tantas cosas mal hechas, que se advirtiese que sus almas se quedaban engañadas y el mal estado por la muchedumbre de los pecados o la dificultad del mal afecto aferrado a lo que no es suyo, o enredado en lo que se quiso, o quiere, no favorece ni puede favorecer nada al malo,

principalmente con daño de tercero, y con tanto daño y daños y de terceros son agraviados y oprimidos.

Item, que las propias almas también de quien los guian, no quedan seguras sino muy en mayor peligro, porque se les abona lo malo o se les da salida a ello, estirando las correas de la justicia y se les da alas para proseguirlos. Más, si declarada con toda verdad la justicia y razón, no bastase ni quisieren salir de lo mal hecho, a lo menos para que no se metan en más lazos de los que se ven metidos; que por más que disimulen lo sienten, y refrenarse ha algo la malicia y disolución, y los Ministros quedarán descargados para con Dios.

Lo sexto y último advirtieron que, si para determinar la verdad y para hablarla cuando se ofrece y para los Predicadores que la han de enseñar e intimar son necesarias las advertencias dichas mucho más lo son para los Confesores que la han de ejecutar, y de quien es y sobre quien cargo todo el mal y corrupción de la tierra, y guardarse mucho del afecto y amistad, y mucho más del miedo, cobardía, respeto, autoridad, gravedad, oficio, quejas, ni otras calidades de nadie, y, para tener el ánimo y valor necesarios, acordarse del que tuvieron, en sus ocasiones semejantes, los Profetas, los Apóstoles, y los Santos Doctores de la Iglesia, y como fueron muchos mártires por esto, y los que no lo fueron de hecho lo fueron de mérito, por hacer santo pecho a los agravios que los mayores hacían a los menores, porque, aunque los que se hacen en esta tierra, y los aprietos en que se ven los Ministros del Evangelio en ella no sean de aquella manera, más son tales que es menester tener aquello por ejemplo para poder uno (como debe) haberse en ellos, y procuren desengañar a los que son regidos con declararles como no son ellos los que hacen ahora de nuevo estas leyes para apretarlos, sino que ellas son leyes eternas escritas en la eterna verdad y justicia de Dios y, después, El mismo las ha dado a los hombres y declarado, y los Santos de la Iglesia las han explicado y que el Ministro, ahora, no pone palabra de su cabeza, ni voluntad, sino que por haberle Dios puesto en aquel

oficio tienen obligación a leer en la Escritura, en los Santos y en los Doctores lo que hay, y que ya que el seglar viene a preguntár-selo, él se lo dice y que peca el con responderle a lo que le pregunta que lo riña con Dios que hizo aquella leyes y con los Doctores que las declaran así, y no lo riñan con el Ministro, o Confesor, que él se estaba en sou casa quieto y no fue él a forzar a nadie a cumpla tal o cual ley aunque le pese, sino que ya que le vienen a molestar y preguntar que hay en la Ley de Dios, tiene obligación de decir la verdad que ha visto, y si esta no le hace buen sabor al que la pregunta ¿qué culpa tiene él que se toma trabajo de responderle lo que quiso preguntar?³⁴⁴

A primeira consideração levantada é muito relevante para a classificação do Sínodo diante do debate historiográfico estabelecido. Os clérigos e religiosos são objetivos ao dizer que pretendem criar determinações que tenham relação com a circunstância daquela terra, que era nova e afastada, portanto, constituía-se como uma realidade distinta de outras da *Monarquía* hispânica. Portanto, o Sínodo de Manila expressamente não trataria de simplesmente aplicar normas gerais e alheias, que nenhum sentido fariam para o contexto filipino do fim do século XVI. Tal ideia se baseia na premissa então vigente de que a natureza, humana e social, era diversa, no tempo e no espaço. As regras e normas também deveriam ser, pois estas eram meios para atingir o bem comum, não um fim em si. Para uma circunstância específica era necessária a adoção de medidas específicas. Nesse sentido, tendemos a concordar com Leticia Pérez Puente, de que os sínodos e concílios americanos não eram uma mera reprodução ou adaptação aos cânones do Concílio de Trento, mas reuniões nas quais eram expressas questões políticas e eclesiásticas locais e próprias de cada diocese ou sede metropolitana.

Essa atitude de adaptação ao contexto do arquipélago não era novidade nas decisões do clero filipino. A junta agostiniana de 1574, que havia condenado a exploração da mão de obra nativa e criticado a atuação dos *encomenderos*, afirmou

344 Idem. p. 1560-1564. - Roma.

que a dominação espanhola e a cobrança dos tributos eram ilegítimas, mas que no ponto em que estavam, era necessária sua manutenção, apenas com reparações na sua administração.³⁴⁵ Novamente a visão jurídica probabilista prevalece, nesta concepção a circunstância prevalecia. Com isso, a junta afirmava que tomaria as melhores medidas possíveis ou prováveis, que poderiam conter também erros.³⁴⁶ Falamos de um contexto, o Antigo Regime Ibérico, onde não há o “império da lei”, mas que o direito é visto como uma busca, cujo os meios extrapolam a lei escrita, mas também se pautam no costume, nos doutores e, especialmente, na prudência dos juízes, como no caso aqui estudado.

A segunda consideração feita é complementar à primeira. Ela destaca que a verdade e a justiça não seriam ignoradas, apesar de considerada a circunstância particular do arquipélago naquele momento. Tal formulação expressa que a justiça era vista não como uma aplicação exata, mas como uma busca. Aqui remeto à concepção de justiça da chamada Segunda Escolástica (ou vertente neotomista), de grande influência na Europa católica, em especial na *Monarquia*.³⁴⁷

Quentin Skinner explica que, para essa corrente teológica, considerava-se a existência de uma hierarquia das leis que ordenavam o universo. A primeira seria a Lei Eterna, entendida como a ação de Deus. Na sequência haveria a Lei Divina, revelada por Deus aos seres humanos pela Sagrada Escritura e na qual a Igreja funda sua ação e organização. A terceira era a Lei Natural, implantada por Deus na ordenação de sua criação e também nos seres humanos, permitindo que estes entendessem os desígnios e intenções divinas. Apenas ao fim estaria a Lei Positiva, criada pelos poderes seculares e indivíduos para seu próprio governo. Esta última era dependente e tomava como base as três anteriores, em especial a Lei Natural que seria acessível à humanidade.³⁴⁸ O justo e correto, dessa forma, estariam já

345 ROCHA, Carlos. op. cit., 2016, p. 141-142.

346 RUIZ, Rafael. “A interpretação das leis reais: ambiguidade e prudência no poder das autoridades locais na América do século XVI”, *Revista Clio*, n. 27, 2009.

347 Sobre o pensamento neotomista na Europa moderna indico das obras aqui citadas especialmente o trabalho de Bartolomé Clavero. CLAVERO, Bartolomé. *Antidora*. Antropologia católica de la economía moderna. Milão: Giuffrè, 1991.

348 SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia

determinados pela natureza, criada por Deus, caberia às pessoas, aos juristas e aos governantes buscar essa justiça mediante os recursos disponíveis: leis, doutores, Bíblia, costume, exemplos da natureza, etc.

O governo e o domínio (poder administrador e regulador), no entanto, não eram monopólio de uma ou algumas autoridades, todos os “corpos” (cidades, ordens religiosas, corporações de ofícios, Coroa, etc.) partilhavam o exercício do poder jurisdicional, pois não existiam normas positivas que definiam *a priori* e com exclusividade o que era e o que não era *justo*.³⁴⁹ Esse ideal reforça o entendimento antilegalista e antiestatal da estrutura jurídico-política do Antigo Regime.

As normas geradas no Sínodo, portanto, pautar-se-iam na verdade e na justiça naturais e por isso deveriam ser aplicadas rigorosamente, mesmo com a possibilidade de erros, como acima destacado. O motivo desse rigor é que tais determinações se voltavam para a defesa dos mais fracos e necessitados, no caso, os indígenas, ultrajados e prejudicados pelo processo de colonização espanhola. Esses “miseráveis” não tinham acesso à justiça, cabendo à junta remediar essa situação. Mais uma vez destaco que o Sínodo de Manila se valeu de princípios e questões já postas pelos religiosos agostinianos. A defesa dos nativos como ponto central da assembleia clerical é mais um dos pontos que podemos apontar para, se não discordar, complementar a análise de Paolo Prodi. Esse ponto não é uma exclusividade da junta clerical aqui estudada, tratando-se de uma característica dos sínodos e concílios do Novo Mundo. Estes, quando tratando matéria relativa ao clero, isto é, falando de seu governo, cuidados, modo de vida, indumentária, entre outras questões do tipo, foram muito similares aos europeus. O grande diferencial das assembleias americanas – e aqui incluo também a filipina – é a preocupação e ênfase nas partes relativas à evangelização dos indígenas.³⁵⁰

A quarta advertência assinala que as dificuldades (colocadas por aqueles que poderiam ser “prejudicados”) não impedissem a junta de dizer a verdade e de aplicar

das Letras, 1996, p. 426.

349 REIS, Anderson. op. cit., p. 114-119.

350 GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. op. cit., p. 184.

o remédio necessário. Sobre esse ponto, entendo que os religiosos e clérigos se referem a atritos ocorridos entre eles e autoridades seculares no período de reunião do Sínodo. Como afirmei, as informações historiográficas que possuímos são breves, incompletas e inseguras. A partir do levantamento documental realizado, pude identificar algumas dessas situações, que ora repetem questionamentos antigos, como os do governador Guido de Lavezaris, ora trazem argumentos novos para criticar a atuação religiosa. Este aspecto, pretendo tratar mais detidamente após a análise propriamente das decisões sinodais, pois creio que estas ajudarão na compreensão dos motivos das querelas e conflitos.

A quinta consideração conclui e sintetiza as duas anteriormente postas, que o que pode parecer rigoroso para uns era solução e remédio para o abuso cometido a outros, por isso as decisões do sínodo deveriam ser integralmente executadas. Isso não só para conceder a justiça devida aos indígenas, mas também para que os clérigos, especialmente os confessores, pudessem ficar com suas consciências limpas diante de Deus.

A última consideração é também de grande importância. Ela destaca quem são os indivíduos aos quais as decisões sinodais irão se referir diretamente. Apesar das considerações feitas sobre os indígenas e também espanhóis (aqueles que causariam agravos aos primeiros), as ordenações da junta serviriam para orientar a atuação de predicadores e confessores estabelecidos no arquipélago. Estes, como membros da Igreja, deveriam agir para garantir a aplicação dos intentos divinos, no caso, a defesa dos necessitados, o cuidado espiritual dos novos convertidos e a busca pela conversão dos infiéis.

Este último ponto explicita que o Sínodo pretende corrigir os erros e injustiças cometidas nas Filipinas não por sanções ou punições diretas, ou seja, em *foro externo*, mas através do controle e regulação das consciências. Com isso, no ideal neotomista, o clero não abria mão de ordenar a sociedade, mas buscava um novo campo de ação, monopolizado pela Igreja, para conseguir tal objetivo. O *foro interno*, ou da consciência, seria regido pela Lei Natural, superior e orientadora da

Lei Positiva Humana.³⁵¹ Ao distinguir lei positiva e lei natural, abdicando do poder de agir diretamente sobre a primeira, a Igreja e o clero católico criaram uma nova estratégia de atuação, através da moral e da ética, não por normatização positiva. Neste ponto fundamental, concordo com as considerações de Paolo Prodi. Com o Sínodo, o bispo Domingo de Salazar não pretendeu ampliar sua jurisdição temporal (ou almejar alguma). Suas instruções não visaram uma melhor ou nova orientação para a justiça diocesana de base canônica. A assembleia clerical tratou exclusivamente de matéria religiosa, isto é, sobre as predicções, e principalmente sobre o sacramento da confissão. Através destes dois instrumentos, de potestade religiosa, a Igreja poderia agir e moldar seus fiéis.

A esse fator devemos adicionar que os governos, temporais e espiritual, do Antigo Regime católico possuíam finalidade virtuosa, isto é, a busca do bem comum. As instituições religiosas e civis, portanto, direcionavam-se para a mesma finalidade e deveriam agir de maneira integrada e complementar. Em suma, os meios e a finalidade de um governo não deveriam ser discordantes dos de outro governo, eles deveriam confluir. Uma distinção já destacada nesse trabalho, e que cabe retomar aqui, é que o “bem comum” almejado pelas instituições civis e eclesiásticas são distintos. As primeiras visam a manutenção da ordem e da paz no relacionamento entre as pessoas, já as segundas vão além de questões terrenas – como as primeiras – buscando orientar os fiéis no caminho da *Salvação*. Essa diferença impõe uma hierarquia entre as duas finalidades, a segunda seria mais importante que a primeira, é o que afirma o teólogo da Escola de Salamanca, Francisco de Vitória:

el fin de la potestad espiritual sobrepuja mucho en excelencia al fin de la potestad temporal, en cuanto que la perfecta bienaventuranza y la última felicidad excede a la felicidad humana y terrena. [...] es mayor y más augusta la potestad espiritual que la temporal, y por tanto debe ser más respetada y más obedecida.³⁵²

351 SKINNER, Quentin. op. cit., p. 426-429.

352 VITÓRIA, Francisco. op. cit., 1917 (a), p. 252-253.

Em seu conjunto, as bases dessa formulação, sustentada pelos teólogos espanhóis ligados a Salamanca, possui implicações religiosas e políticas de diversas ordens, como o questionamento das teses e fundamentos luteranos ou a legitimação de governos civis infiéis, como dos nativos americanos e asiáticos. Este ponto é levantado especialmente nas reflexões de Francisco de Vitória e Bartolomé de las Casas.

As primeiras décadas após a chegada europeia ao extremo Oriente e à América são marcadas por um ideário que identificava nos nativos dessas terras, especialmente nos ameríndios, seres livres do mal e da culpa. Essa visão edênica, assim, sustentava que os indígenas eram indivíduos completamente bons e pacíficos, próximos do modelo criado por Deus. O frei franciscano Toríbio Benavente, o “Motolínia”, um dos primeiros religiosos a atuar na Nova Espanha, após a conquista de Cortés, foi um dos mais significativos representantes dos que sustentaram essa visão. Em sua obra *Motolína* assinalou que:

Estos Indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, [...], porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con que se vestir y alimentar. [...] Con sus pobres mantas se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse ni desnudarse. Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo haber visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no sabem sino servir y trabajar.³⁵³

Dessa concepção se depreende que a salvação das almas na América demandaria pouco esforço, chegando ao ponto dos nativos serem considerados exemplos de cristianismo para os espanhóis. Mais que facilidade em converter, os indígenas, por sua pureza, teriam grande vontade de se tornar cristãos. Eles já portariam valores cristãos, como a humildade e pobreza (especialmente caros às ordens mendicantes), antes mesmo do contato com os colonizadores ibéricos.

No entanto, essa mansidão os tornava presas fáceis para a enganação demoníaca, e por isso idolatravam ao demônio e cometiam práticas terríveis – como

353 BENAVENTE, Toríbio de (“Motolínia”). *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914, p. 73.

o sacrifício humano –, apesar de sua bondade cristã. Essa situação justificaria a conquista dos nativos pelas armas, para promover a substituição do culto demoníaco pela religião cristã. Esse ideal de Cruzada é expresso pelo próprio Toríbio Motolínia em carta ao imperador Carlos V. Segundo o frei seráfico, foi a conquista promovida por Hernán Cortés que abriu as portas para o evangelho, pois era emergente converter todo o planeta, “y los que no quisieren oír [o evangelho] de grado, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio, más vale bueno por fuerza que malo por grado”.³⁵⁴

Essa concepção milenarista, no entanto, não é marca apenas das primeiras décadas após a descoberta da América. A *História Eclesiástica* de Jerónimo Mendieta mostra como esse ideário e as interpretações neotomistas existiram simultaneamente, disputando espaço. Para Mendieta, também frei franciscano, a descoberta – termo do autor – da América e sua conseqüente conquista, feitas respectivamente por Colombo e Cortés foram ações da vontade divina. Tais atos, não à toa, foram realizados durante o governo e por ordem dos zelosos reis católicos espanhóis, Fernando e Isabel, como recompensa de Deus ao cuidado que os monarcas possuíam em matéria de fé. Por isso, Deus lhes deu “gracia y fortaleza para sujetar y reducir à la obediencia de su Iglesia católica todas las huestes visibles que en el mundo tiene Lucifer”.³⁵⁵ A idolatria indígena, uma “cegueira”, segundo Mendieta, seria uma das três faces da ação demoníaca (as duas primeiras seriam o judaísmo e o islamismo, ambas já combatidas pelos reis espanhóis). Com isso, defendeu o religioso seráfico, a conversão dos infiéis à Igreja, em tempos tão próximos ao fim, se faria pela mão dos reis espanhóis e seus descendentes. Poder esse conferido pelas bulas do papa Alexandre VI, nas quais o pontífice “hace donación y concede el señorío de todas las dichas islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir”.³⁵⁶

354 ZAVALA, Silvio. “Hernán Cortés ante la justificación de su conquista”, *Quinto Centenario*, n. 9, Madri, 1985. p. 29.

355 MENDIETA, Jerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería Portal de Agustinos n. 3, 1870, p. 17.

356 Idem, p. 23.

A Segunda Escolástica se contrapôs de maneira fundamental à visão *milenarista* de Motolínia e Mendieta. No âmbito religioso, os indígenas não eram mais descritos como seres essencialmente bons e puros. Eles até seriam atraídos à conversão e ao batismo, o problema seria sua manutenção permanente nas regras da fé cristã. Os nativos seriam como crianças, muito inconstantes, de pouca capacidade intelectual e inclinados ao mal. Por isso, seria necessária uma tutela permanente sobre os eles. Essa visão, neotomista, é bastante destacada nos modelos tridentinos e pós-tridentinos de evangelização.

Sob tal concepção fundamentalmente religiosa, assenta-se outra de cunho político. A bondade humana é posta em questão, os seres humanos, decaídos por conta do pecado original, desde Adão e Eva, tenderiam à injúria e à incerteza. Para evitar tais erros e pecados é que se formariam as sociedades políticas, para manter a paz e a justiça. No entanto, a formação dos governos não teria origem divina, sendo unicamente fruto da ação humana. Para os tomistas a lei positiva era resultado apenas da obra humana, para realizar objetivos puramente mundanos. Com isso, nenhuma república ou reino era natural, nenhuma pessoa tinha jurisdição política sobre outra naturalmente, já que todas as pessoas nasciam livres. Os teólogos católicos, assim, propunham novos rumos de conquista espiritual e civil.

Ao destacar o declínio natural dos seres humanos, a Segunda Escolástica poderia ser aproximada aos fundamentos luteranos. Mas os teólogos católicos ligados a essa vertente destacaram também sua oposição aos princípios defendidos por Martinho Lutero em relação aos poderes políticos. Segundo o reformador alemão, os seres humanos, pelo pecado original, estavam alheios de qualquer conhecimento dos intentos divinos. De acordo com esse princípio luterano, as mulheres e os homens estariam impedidos de se aperfeiçoar e estabelecer um governo civil justo, pautado nos desígnios de Deus. Diante disso, todas as autoridades constituídas teriam sido ordenadas diretamente pela graça divina.

Os neotomistas vão rebater, que apesar do pecado original e do decaimento, os seres humanos possuíam elementos interiores da graça, isto é, o entendimento sobre a “Lei Natural”, assim, a justiça humana poderia se fundar na justiça divina, e isto deveria ser sempre *buscado*. Por isso, como já afirmei, haveria a hierarquia e o

vínculo entre as leis natural e humana. Segundo os tomistas as ordens de um governante ímpio deveriam ser de cumprimento obrigatório no *foro interno*, desde que fossem autênticas, isto é, baseadas na Lei Natural. Ponto negado pelos “hereges germânicos”. Essa doutrina da penitência estabelece clara relação entre *crime* e *pecado*. Tanto que tais termos, muitas vezes, poderiam ser utilizados de forma intercambiável. Para reformistas como Lutero, Calvino e Melanchton a justiça humana estava completamente separada da divina. Na vertente tomista católica, toda lei positiva deveria estar pautada na lei natural, negar uma lei positiva seria suspender a lei natural.³⁵⁷

Essa característica colocava a Igreja e o clero em uma posição de preeminência na legitimação da ordem política. Francisco de Vitória explica que:

El deber, la misión del Teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión e institución teológica.

[...]

Es la Teología la primera de las disciplinas y el primero de los estudios del mundo; por lo cual no es de maravillar que pocos se hallen competentes en tan difícil doctrina.³⁵⁸

Ou seja, para descobrir se uma lei era autêntica e pautada na Lei Natural ou não, deveria se recorrer não a juristas, mas a teólogos. Com isso a Igreja, clamava para si um importante papel na definição e conformação da ordem social e política no ocidente católico do Antigo Regime.

Tendo os seres humanos a possibilidade de conhecer a Lei Natural, teríamos também a liberdade de constituir nossos próprios governos mundanos no caminho da salvação. Com isso refutava-se a ideia de *servo arbítrio* de Lutero. O princípio desta crítica aparece com destaque na última das advertências do Sínodo de Manila, anteriormente postas, na qual é declarado que não são os ministros da Igreja que obrigam a pessoas a cumprir as leis e as normas (referindo-se às instituídas pelo Sínodo), mas que cada um seguia essa lei por sua própria vontade, pela sua vontade

357 MAIHOLD, Harald. op. cit., p. 158-159 e 165-168.

358 VITÓRIA, Francisco. “Relección de la potestad civil”. In: *Relecciones teologicas del p. fray Francisco de Vitoria*. Madri: Librería Religiosa Hernández, 1917. T. II, p. 1.

de ser cristão católico e de atingir sua salvação. Que a obediência a tais leis não era a obediência ao bispo, aos freis e aos cônegos, mas sim a obediência a Deus, que definiu, na criação, o que era justo ou não. O papel do clero seria apenas o de *encontrar* (no sentido de descoberta) e transmitir os princípios dessa justiça divina. Na esteira disso, além de defender o livre arbítrio, os teólogos católicos justificavam a existência da Igreja como corpo visível, terreno e jurisdicional, rebatendo a ideia de Lutero de Igreja como *congregatio fidelium*.³⁵⁹ A potestade da Igreja católica, afirma Francisco de Vitória, teria se estabelecido no ato da entrega das “Chaves dos Céus” de Cristo aos apóstolos.³⁶⁰ Segundo o teólogo espanhol, as “Chaves” concediam aos apóstolos o poder espiritual, que tinha sua origem no direito divino positivo, mediando a relação entre os fiéis e Deus.³⁶¹ Portanto, a concessão de Deus a Pedro não dava poderes ao papa e aos bispos – os sucessores apostólicos – de intervir diretamente em matéria secular.

A dissociação de origem entre os poderes civis e espiritual fazia com que os governos, de príncipes, imperadores ou *principais* de povos infiéis fossem respeitados, não destruídos ou retirados a força. As diferenças religiosas, por si só, não eram motivos para fazer guerra ou destronar um soberano. A maneira de convertê-los, seja à fé cristã ou à obediência aos reis europeus, se daria pelo consentimento, da mesma maneira como tais sociedades políticas foram formadas, assinala Las Casas:

Ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga puede imponerse al pueblo sin que el pueblo, que ha de cargar con ella, dé su libre consentimiento a tal imposición.

Incluso puede demostrarse que al principio [del régimen político] el pueblo mismo lo concertó así con el próprio soberano: originalmente todas las cosas y todos los pueblos fueron libres; luego si llegase a imponerse cualquier tipo de carga u obligación contra la voluntad del pueblo o del dueño privado, habrá de ser sin duda por coacción, impidiendo en consecuencia al pueblo el uso de su própria libertad que le corresponde por derecho natural.

Pues nada hay tan contrario a la equidad natural como verse

359 SKINNER, Quentin. op. cit., p. 292-300.

360 BÍBLIA. Mateus, 16: 18-19.

361 VITÓRIA, Francisco. op. cit., 1917 a, p. 235-238.

obligado el dueño, sin consentimiento suyo, a perder violentamente lo que es próprio, cayendo de modo ilícito bajo dominio ajeno. Es principio de las Instituciones y del Digesto. Además, los reyes, príncipes, señores y altos funcionarios que impusieron las contribuciones y tributos tuvieron su origen en el libre consentimiento del pueblo, y toda su autoridad, potestad y jurisdicción les vino a través de la voluntad popular.³⁶²

Outros destacados teólogos ibéricos, como Francisco Suárez³⁶³, Luís de Molina³⁶⁴, Juan de la Peña³⁶⁵ e o padre Antônio Vieira³⁶⁶ apresentaram posições semelhantes à de Las Casas em diversos outros lugares. O que desejo chamar atenção é a relação que os temas aqui postos possuem entre si: defesa dos nativos e jurisdição eclesiástica como controle das consciências. Esses dois aspectos são partes de uma mesma moldura, que só faz sentido quando composta de todas suas partes. Ou seja, quando o bispo Domingo de Salazar, seus colegas e religiosos se reuniram para discutir o modelo de confissão e pregação a ser adotado para sanar as violências e abusos cometidos contra os indígenas, os pressupostos da tradição de Salamanca acima expostos são levados em consideração. Segundo Francisco de Vitória, caberia aos teólogos dar pareceres sobre a situação dos índios, e não aos juristas – ou não apenas a estes. Os nativos do Novo Mundo não estavam sujeitos ao direito positivo dos espanhóis, mas estavam sujeitos à Lei Natural, ou seja, ao foro interno, da consciência. Assim, afirma o teólogo dominicano: “no siempre las disertaciones teológicas tienen carácter deliberativo, sino las más de las veces lo tienen demostrativo, es decir, no se acometen para consultar, sino para enseñar.”³⁶⁷

362 LAS CASAS, Bartolomé de. *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación*. Madri: Editora L. Pereña, 1969. Corpus Hispanorum de Pace, vol. VIII, p. 33-34

363 SUÁREZ, Francisco. “Principatus politicus”. In: PEREÑA L.; ELORDUY, E. (orgs.) *Defensio Fidei*. Corpus Hispanorum de Pace, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

364 MOLINA, Luis de. “De la Justicia”. In: *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Madri: José Luis Cosano, 1941.

365 DE LA PEÑA, Juan. *De Bello contra Insulanos*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.

366 VIEIRA, Antônio. “Voto sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo”. In: SÉRGIO, Antônio; CIDADE, Henâni (orgs.). *Obras escolhidas de Antônio Vieira*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1954.

367 VITÓRIA, Francisco de. op. cit., 1917 b, p. 10-11.

Os pareceres clericais, portanto, não visavam produzir normas positivas, mas morais, o que não diminuía sua eficiência prática. Não devemos esquecer o ambiente religioso ocidental dos séculos XVI e XVII, um período em que Salvação e absolvição passam a ser associadas. O que poderia atemorizar mais um fiel que morrer em pecado? Lembremos que um dos fundamentos do próprio Lutero em suas propostas reformistas, a *Sola Fide*, visava apaziguar as consciências, garantindo a vida eterna àqueles que acreditavam. O catolicismo tridentino também se preocupou com a questão, enfatizando a necessidade de se confessar periodicamente e de receber absolvição para ser salvo. Com a confissão, a Igreja e o clero, possuíam um meio privilegiado para alinhar as práticas e pensamentos dos fiéis à ortodoxia. Adriano Proserpi destaca que esse mecanismo também servia para que os eclesiásticos conformassem a população aos poderes laicos estabelecidos.³⁶⁸ Aqui pretendo mostrar que os fiéis não são os únicos a serem moldados, mas os próprios poderes laicos poderiam ser moldados e adequados à “ortoprática” pelo clero católico. Acredito que o Sínodo de Manila seja um caso bastante notável desse tipo de ação do clero, através do controle das consciências. Com isso, entendo que o Sínodo também funcionou como instrumento de definição do estatuto de agregação dos nativos filipinos à Coroa de Castela.

O documento sinodal expressa essa situação ao declarar que seu “principal y primero fin era introducir la Fe en esta nueva tierra y tratar del buen orden y manera que se tendría en hacer y proseguir esta conversión y administrar esta nueva Iglesia”.³⁶⁹ Mas para atingir tal objetivo, destacam os clérigos e religiosos presentes na junta, era preciso que outras situações, que impediam ou limitavam a evangelização fossem consertadas. Mais que evitar as “ocasiões de pecado”, era função do governo espiritual estimular “ocasiões de virtude”, oferecendo bons exemplos. Essa característica, a meu ver, confirma as ideias de Wietse de Boer sobre o confessionalismo tridentino. Segundo o estudioso neerlandês, essa caracterização “came with a full-fledged program of social discipline based on the interdependence

368 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 247.

369 PORRAS CAMUÑEZ. op. cit., p. 1566 – Arquivo da Universidade de Santo Tomás, Manila (doravante, AUST)

between individual and society, and between the private and public spheres.”³⁷⁰

Por isso, o documento final do Sínodo foi dividido em duas partes, a primeira tratando das pessoas e situações que atrapalhavam o avanço da fé e que deveriam ser remediadas, enquanto a segunda parte, que “se trata de lo principal”, aborda os caminhos para a para a conversão. Com essa proposição retomo um ponto salientado no primeiro capítulo, o ideal de complementaridade entre o poder civil e o poder religioso. O primeiro não deveria ser discutido ou tratado por clérigos e autoridades da Igreja, a não ser em situações nas quais o poder secular se tornasse um limite para a finalidade mais nobre, a conversão e a salvação das almas. Essa complementaridade, portanto, pressupõe uma hierarquia, que coloca a potestade e a finalidade religiosa acima dos fins propriamente terrenos.³⁷¹

Com isso, o primeiro livro, que aqui destacarei, do Sínodo de Manila afirma tratar de dez pessoas seculares, no que suas ações tangem à evangelização do gentio filipino. São as seguintes figuras: 1) Direitos e obrigações do rei; 2) dos governadores; 3) dos oficiais reais; 4) dos alcaides maiores e justiças; 5) dos capitães e soldados; 6) dos *encomenderos*, cobradores e de seus criados e escravos; 7) dos marinheiros, comissários e outros que tratam de assuntos referentes à Real Hacienda; 8) de todos os espanhóis que tratavam com os nativos; 9) dos principais indígenas ou *datus*; e 10) dos *sangleyes* que residiam ou comercializavam no arquipélago. Na documentação que temos disponível, consta as decisões sinodais até o que se fala dos *encomenderos*. Sobre os indígenas e *sangleyes*, tratados nos últimos capítulos, apesar de sua ausência, podemos retirar algumas conclusões e dados a partir das informações que temos acesso.

O primeiro ponto tratado é dos títulos que o rei castelhano possuiria sobre aquelas terras. Os próprios eclesiásticos destacam que àquela altura das *conquistas* e *descobrimientos* tal apontamento poderia ser e parecer pouco profícuo, pois, mesmo se constando que os monarcas não possuíam direito algum sobre o Novo Mundo, a colonização já estava muito assentada e de difícil reversão. Apesar dessa

370 DE BOER, Wietse. op. cit., p. 79.

371 Ver p. 62-63.

consideração, os religiosos e clérigos reunidos no Sínodo confirmam a legitimidade, *a priori*, dos governos nativos, declarando que o rei não tinha autoridade, nem mesmo do papa, para tomar as terras daqueles povos. A única autorização que os monarcas e seus delegados haviam recebido era de financiar e promover a evangelização, que era a potestade que o Sumo Pontífice “tiene de Cristo, que es el precepto y derecho de poder ir y enviar por todo el mundo a predicar el Evangelio”.³⁷² Os delegados temporais dos reis cristãos serviriam apenas para amparar e assegurar a evangelização, não para impor a fé e o domínio a povos alheios. Aqueles que se convertessem e passassem, voluntariamente, à submissão dos reis de Castela, aí sim seriam governados por autoridades de origem ibérica. Nas Filipinas, no entanto, tudo era feito em contrário, os colonos apoderavam-se das terras e retiravam os governos lá constituídos, agindo injustamente.

O Sínodo, portanto, não acusou ou culpou os reis por tais injustiças, mas os oficiais e representantes da autoridade régia. Estes que “absolutamente les han tomado y van tomando el gobierno, señorío y judicatura temporal que de derecho natural es próprio de los indios”.³⁷³ Sendo a finalidade espiritual, o objetivo da *descoberta* do Novo Mundo, afirmam os religiosos, as autoridades seculares só deveriam agir quando a evangelização fosse prejudicada ou impedida. Caso os reinos e os governos dos povos americanos e asiáticos permitissem a pregação e fossem de acordo com seus preceitos, não haveria motivo para qualquer intervenção.

No entanto, não era essa a situação encontrada. Segundo o texto da junta, “esta gentilidad esté en tantas tinieblas y ceguedad, y por sus muchos pecados tan desamparada y como olvidada de Dios, e ignorante de las leyes que El dió a los hombres y de las que de allí en todo el mundo antiguo se derivaron.”³⁷⁴ Com isso, concluem eclesiásticos, que a situação das Filipinas não era propícia à evangelização, sendo necessário erguer um novo e justo governo. Esse domínio novo não poderia ser exercido pelos próprios indígenas, pois estes seriam vis,

372 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 1568 – Arquivum Romanum Societatis Iesu, Roma (doravante, ARSI)

373 Idem, p. 1569.

374 Idem, p. 1570.

incapazes, desordenados e baixos.

Até este ponto, o Sínodo justificava o domínio temporal dos poderes de Castela sobre o arquipélago filipino. No entanto, os religiosos e clérigos, destacam que o governo dos juízes e capitães enviados pelo rei da Espanha seria ainda pior que o dos próprios nativos, por conta dos abusos e agravos frequentes. Diante dessa constatação, é levantada a questão: “¿cómo ellos [os índios] pierdem su derecho natural por hacerlo mal y no el Rey y sus Jueces haciéndolo tan mal o peor?”³⁷⁵ Segundo a junta, a diferença consiste no fato de que os indígenas em seu mau governo vão contra a finalidade superior (a evangelização) enquanto os delegados régios caminham contra o fim inferior, da ordem civil. Além disto, estes poderiam ser punidos e trocados por outras pessoas que pudessem realizar bom governo e administração. Portanto, apesar dos abusos, o rei não perderia seu título de domínio sobre as Filipinas. Mesmo que as situações injustas feitas por capitães ou juízes régios fossem prejudiciais à evangelização a situação continuaria a mesma, cabendo ao rei corrigir os malfeitos, pois mesmo com mau governo castelhano, a evangelização avançava, o que não ocorreria “si se dejase al arbitrio de los naturales”.

O grande problema, concluem, não é o título de senhorio do rei de Castela sobre as Filipinas e demais partes das Índias. A questão é que as cédulas, leis e ordenações, “tan cristianas y prudentes”, não eram cumpridas por aqueles que as deveriam executar.

As bases sobre as quais se construiu a argumentação acima são muito similares às de Bartolomé de Las Casas: reconhecer a liberdade natural dos povos e entender que governos de infiéis podem ser legítimos. No entanto, a conclusão a que o clero filipino chega distingue em muito do famoso frei dominicano. Para este, os indígenas, apesar de infiéis, não tomaram terra nem fizeram mal algum aos cristãos, nem foram súditos de reis cristãos. Portanto, todas suas jurisdições, senhorios e magistraturas são legítimos e contra eles, mesmo que fossem maus, não se poderia fazer nada, “a não ser amá-los como a nós mesmos”, e pregar entre eles. Não era

375 Idem, p. 1572.

lícito a ninguém de fora quebrar sua potestade.³⁷⁶

O bispo Domingo de Salazar e seus colegas para justificar o domínio espanhol, não recorrem a teses de domínio universal, seja do papa ou dos monarcas cristãos, criticadas pela Segunda Escolástica, mas o fazem a partir dos argumentos desta linha teológica. A referência implícita nos decretos do Sínodo é Francisco de Vitória. Segundo o teólogo espanhol, os nativos do Novo Mundo, não estavam obrigados a acreditar na fé cristã, ou seja, possuíam livre arbítrio para se manter na infidelidade, sem que isso atingisse seu domínio temporal. No entanto, o teólogo dominicano sugere que os índios seriam em parte “amentes”, isto é, ignorantes e não completamente preparados para estabelecer um governo legítimo, baseado nos preceitos da lei natural, pois “no tienen leyes convenientes ni magistrados; ni siquiera son idóneos para gobernar la familia”.³⁷⁷ O discurso de Francisco de Vitória e dos decretos do sínodo caminham no mesmo sentido. Os nativos americanos e filipinos seriam como crianças órfãs, necessitadas de tutela e cuidado, assim seria justo que os espanhóis (mais sábios) os governassem para seu bem. Segundo Vitória, este fundamento se assenta no preceito da caridade cristã³⁷⁸, isto é, o mesmo no qual se pauta a figura do “índio miserável”, tão levantado por missionários e curas atuantes nas Filipinas. Outra base para tal título seria a tese aristotélica da servidão natural³⁷⁹, o que legitimaria o uso da mão de obra indígena para o sustento dos espanhóis.

Ponto importante é que Vitória diz ter grande tendência a concordar com este título para o domínio, mas não o afirma como legítimo, como o faz com os outros setes por ele apresentados. Portanto, o Sínodo se apropria de maneira criativa do argumento do frei dominicano, sem apresentar a ressalva feita por este. Isto é, Vitória afirma não ter certeza completa da ignorância indígena. O desconhecimento prático Vitória em missões no Novo Mundo foi um dos pontos que serviu de base

376 LAS CASAS, Bartolomé. op. cit., 1564, p. 23.

377 VITÓRIA, Francisco. op. cit., 1907 b, p. 85.

378 Idem, p. 86.

379 ARISTÓTELES. *Politics*. Kitchener (CAN): Batoche Books, 1999.

para seus críticos, como Las Casas, para quem o domínio nativo não poderia ser alçado em prol do espanhol. Domingo de Salazar e seus companheiros, creio, baseado em sua experiência missionária, dão razão e certeza à dúvida que limitava Vitória.

Todo esse quadro nos leva a reconsiderar a associação, em grande parte historiográfica, entre o primeiro bispo das Filipinas e Bartolomé de Las Casas, sugerindo que Francisco de Vitória, professor de Salazar em Salamanca, foi uma inspiração mais marcante, ao menos nesse ponto. No entanto, essa divergência entre Las Casas e Vitória não se trata de algo pontual ou secundário, pelo contrário, praticamente todas as relações entre espanhóis e nativos serão estruturadas e pensadas a partir desse ponto inicial. O tratamento, as políticas e as posturas mudam significativamente declarando que os governos nativos estão no mesmo nível dos monarcas espanhóis ou que há uma hierarquia, colocando aqueles como inferiores a estes.

A origem dos problemas e agravos cometidos contra os nativos do arquipélago, assim, não estava no domínio espanhol em si, mas da maneira como esse domínio era exercido. O Sínodo apontou que os governadores até então indicados para administrar as ilhas Filipinas eram a raiz de toda injustiça que lá se passava, pois, “todo se viene a resolver en los gobernadores como en la cabeza y primer principio del buen o mal gobierno”.³⁸⁰ Os motivos para esses maus governos não estavam nas ordens dadas e às funções delegadas aos governadores, mas ao descumprimento dessas normas e leis. O principal desvio cometido pelos capitães-gerais que governavam o arquipélago seria o fato de não punir aqueles que cometiam diversos e constantes abusos contra os nativos. Na verdade, denunciavam os eclesiásticos, parecia ocorrer o contrário, os espanhóis agiam como se tivessem ordem e licença do governador para fazer o que quisessem. Com isso “todos los españoles de cualquiera cualidad o edad que sean, se tienen por señores de los indios y de sus haciendas”.

A atuação imprópria dos governadores se opunha à liberdade natural dos

380 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 1576. - ARSI

nativos. Estes, pela questão anteriormente apresentada deveriam se submeter a um governo justo, dos monarcas espanhóis, não ao mando de qualquer espanhol, que, como descrito, passava longe de ser justo. Mais que cumprir a lei do reino, por eles representadas, os governadores tinham obrigação moral de castigar os danos e pecados cometidos aos indígenas, “porque la gente que se agravia y escandaliza de nuestras injusticias, es aquella en cuyas tierras estamos y cuyo sudor comemos, no con outro título sino de venir a enseñarles justicia”. Além disso, os abusos cometidos seriam um grave impedimento à pregação do Evangelho e à conversão dos nativos. Os governadores eram considerados responsáveis pela ação de todos por ele escolhidos, como capitães e alcaides, conseqüentemente os possíveis danos causados por seus delegados também eram responsabilidades suas.

Por que os governadores eram culpados pelas ações de seus subalternos e o monarca de Castela não? A resposta é simples. O rei não tinha a intenção de prejudicar os nativos das Filipinas, tanto que criava ordenações justas e santas para o *descobrimento* da região. Já os governadores sabiam o que se passava e, muitas vezes, beneficiavam-se dos abusos contra os indígenas. O parecer dos teólogos não tinha por referência apenas o ato pecaminoso/perpetrador ou o prejuízo sofrido pelos nativos. A ação do teólogo se dirige àquele que cometeu o ato, por isso, avaliava-se sua consciência. Com isso, a *intenção* era o ponto a ser analisado.³⁸¹ Os subalternos e delegados do rei e dos governadores, na maior parte das vezes, eram os cometedores dos delitos, a diferença é que faziam isso a contragosto do primeiro e com conivência do segundo. Sendo as intenções diferentes, os pareceres também deveriam ser.

Mais que criticar a atuação dos administradores do arquipélago, denunciando várias situações de abuso e injustiça, o Sínodo se preocupa em listar normas e modos de ação para os governadores, para que fossem justos. As orientações versam sobre a organização de *encomiendas*, os tributos indígenas, a nomeação de subalternos, dentre outros temas que seriam de responsabilidade do poder local.

Dentre as recomendações feitas destaco a seguinte: “que el confesor esté muy

381 GODOY PROATTI, Elaine. op. cit., p. 159-160; DECOCK, Wim. op. cit., p. 523.

sobre aviso de los muchos daños que los soldados hacen a los naturales”.³⁸² Os casos listados na sequência, que deveriam ser de conhecimento dos clérigos, tratavam basicamente de abusos cometidos contra a liberdade de comércio, de trânsito e contra os bens materiais dos nativos. Ou seja, casos de ofensas contra o “direito das gentes”, ou a parte da Lei Natural que se aplica a todos os humanos igualmente.³⁸³ Mais que ouvir as confissões e conceder a absolvição, os clérigos estabelecidos nas Filipinas criavam estratégias e mecanismos para que as confissões permitissem a eles amplo conhecimento do que se passava nas ilhas. Além disso, permitiria a influência religiosa em questões de governo, através do controle das consciências. Neste sentido, o Sínodo assinala que o bispo e os prelados das ordens religiosas “obliguen al gobernador a que sea padre de los indios y protector suyo”.³⁸⁴

Caso os confessores não fizessem as admoestações assinaladas, pecavam mortalmente, assim como os próprios governadores. Portanto, o objetivo da junta eclesiástica era criar meios para que tanto os primeiros quanto os segundos descarregassem suas consciências: o clero anunciando o que era justo e denunciando o injusto e os governadores corrigindo as faltas, punindo os malfeitores e, principalmente, restituindo todos os danos cometidos contra os nativos.

Sobre as *entradas* para pacificar a terra, a recomendação do Sínodo é que tais atos sejam feitos da maneira mais pacífica possível, sem violência ou imposição imediata de tributos. Os clérigos assinalam que a ordem régia para as *entradas* era que estas fossem realizadas sem a prévia definição de possíveis *encomiendas*, no entanto, os governadores das Filipinas poderiam fazer isso, argumentando que “si van a pacificarla los que ya sabem que les ha de ser encomendada, procuran hacerlo con el menos daño que pueden, para que no se menoscabe lo que ha de ser suyo”.³⁸⁵ Apesar de não seguir a orientação régia, esse meio seria o mais viável para atingir a finalidade pretendida pelo monarca, “que es la paz de la tierra para que se pueda

382 Idem, p. 1581.

383 VITÓRIA, Francisco de. op. cit., 1917 b, p. 67-76.

384 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 1461 – AUST.

385 Idem, p. 1463.

predicar el Evangelio en ella.” Novamente nos deparamos com a questão da intenção. A ordem ou regra pode ser alterada, para que a finalidade pretendida seja mantida.

O bispo e demais clérigos determinaram que a repartição de *encomiendas* deveria ser feita àqueles que conquistavam e ocupavam a terra, ou seja, a soldados, pois assim estaria dito no direito evangélico.³⁸⁶ A dignidade para receber uma *encomienda* não estava ligada apenas ao mérito da pacificação, conforme a justiça distributiva, mas também àqueles que “tienen por oficio acudir a la extensión de la fê”.

Ainda sobre as *encomiendas*, o Sínodo pedia que o governador não as dividisse pelo número de índios, mas respeitando as divisões de comarcas e povoados já existentes entre os nativos. Outra orientação era para que não fosse concedida uma mesma *encomienda* a duas pessoas, pois isso só dobrava os abusos e cobranças sobre os nativos. Por fim, caberia ao governador supervisionar a atuação dos *encomenderos*, observando se cumprem as normas estabelecidas e se fornecem o devido cuidado temporal e espiritual aos indígenas.

A cobrança de tributos não era ilícita, e os governadores poderiam estabelecer taxas, mas ela só seria aplicada em povoados já pacificados e desde que não fossem abusivas, isto é, que os indígenas “paguen de sus cosechas, que es decir de lo que menos pesado les fuere sin escándalo y con voluntad de los mismos indios, y mirando el posible de cada uno tan pobre y miserable, sin forzarles a cosa

386 As três passagens bíblicas a seguir são indicadas como sustentação para a proposta dos eclesiásticos:

BÍBLIA. Lucas 10:6-7 – Y si hay allí alguien digno de recibirla, esa paz reposará sobre él; de lo contrario, volverá a ustedes; Permanezcan en esa misma casa, comiendo y bebiendo de lo que haya, porque el que trabaja merece su salario. No vayan de casa en casa;

I Coríntios, 9:10-12 - ¿No será que él habla de nosotros? Sí, esto se escribió por nosotros, porque el que ara tiene que arar con esperanza, y el que trilla el grano debe hacerlo con esperanza de recoger su parte. Si nosotros hemos sembrado en ustedes, bienes espirituales, ¿qué tiene de extraño que recojamos de ustedes bienes temporales? Si otros tienen este derecho sobre ustedes, ¿no lo tenemos nosotros con más razón? Sin embargo, nunca hemos hecho uso de él; por el contrario, lo hemos soportado todo para no poner obstáculo a la Buena Noticia de Cristo.

I Timóteo, 5:18 - Porque dice la Escritura: No pondrás bozal al buey que trilla, y también: El obrero tienen derecho a su salario.

señalada”.³⁸⁷ Além de considerar a liberdade natural dos nativos, o estabelecimento de taxaões deveria passar pelo crivo eclesiástico, devendo o governador consultar seu confessor antes de instituir um valor. O objetivo dessa orientação era remediar os diversos abusos cometidos na cobrança dos tributos, largamente listados pelo Sínodo. Um destes era o uso de trabalhos pessoais de indígenas, especialmente como remadores. Aqueles que forçavam os nativos a isso, declaram os eclesiásticos, pecavam mortalmente e deveriam restituir, “porque los indios eran tan libres en su tierra como los españoles en la suya, y esta libertad no se la ha quitado el Rey ni el Evangelio”.³⁸⁸

A liberdade natural dos nativos é acionada também quando a junta eclesiástica trata dos alcaides, que atuavam como juízes entre os nativos. A recomendação feita pelo Sínodo nos remete à feita pelos freis franciscanos em sua junta de 1580, não agir com rigor em relação aos nativos. Nesse sentido, os padres e freis propõem que os alcaides não deveriam atuar sempre entre os índios, reservando-se a julgar questões maiores. A justiça e governo nativo deveriam ser respeitados, “porque es derecho natural”. Mesmo os animais, como abelhas e formigas, possuíam um governo próprio estabelecido pela natureza. Assim, mesmo sendo considerados “amentais” e ignorantes, a resolução dos conflitos entre nativos deveria ser resolvida pelos próprios com seus principais e governantes, que são “de la misma especie”. Portanto, o governador deveria, mais que nomear alcaides, “poner jueces indios donde hubiese disposición para ello”.³⁸⁹

O mesmo cuidado e proteção que os governadores deveriam dar aos nativos, respeitando suas liberdades, também eram válidos para os *sangleyes* que viviam no arquipélago, especialmente os que haviam se convertido ao cristianismo. Os capitães-gerais das Filipinas deveriam ficar atentos principalmente aos *sangleyes* que compravam índios como escravos e os levavam à China. Os *sangleyes*, ao contrário dos nativos, não eram vistos como ignorantes e sem governo justo, mas

387 PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. op. cit., p. 1470 – UST.

388 Idem, p. 1477.

389 Idem, p. 1482.

igualmente tendiam a ir contra a lei natural, por serem “torpes y dados a la sodomía”.³⁹⁰

Essa caracterização de nativos e *sangleyes* justificava a ideia de apartar um grupo do outro, mesmo que ambos estivessem se convertendo. Os primeiros eram muito frágeis e fáceis de serem enganados, se convivendo com os imigrantes e comerciantes chineses tomariam rapidamente os vícios por estes cometidos. Com isso, entendia-se que era justo e necessário ao bem da república, estabelecer povoados apenas para *sangleyes*, como o em Mitón e o *Parián* de Manila.

Às demais autoridades e pessoas subalternas ao governador, as instruções que deveriam ser dadas pelos confessores seguem basicamente as mesmas dadas ao administrador temporal da república. Os oficiais reais deveriam seguir e cumprir todas as cédulas e as ordens régias, cuidando muito bem das *encomiendas* régias e respeitando os indígenas. Os alcaides e os meirinhos teriam por função atuar para defender os nativos de possíveis abusos de *encomenderos* ou outros espanhóis.

A soldados e capitães as instruções visaram principalmente orientar sobre o modo como deveriam agir nas entradas e conquistas. É enfatizado que suas ações buscavam a pacificação, não a violência, por isso eram obrigados a agir “con amor”. Nesse sentido, não poderiam cobrar tributos imediatamente assim que entrassem em contato com algum povoado, devendo esperar até que os índios estivessem em condições de fazer os pagamentos e tivessem ciência do porquê o faziam, do contrário era injusto.

O Sínodo apontou as qualidades que deveriam ter os *encomenderos* para serem dignos de tal função. Repudiaram que ganhassem tal mercê por favor e amizades, e que caberia aos confessores realizar esse tipo de exame. Além do controle das indicações, os eclesiásticos também falaram das obrigações dos *encomenderos*, como os pagamentos a soldados. Instruíram muito detalhadamente sobre as cobranças aos índios, com orientações sobre quando e de quem poderiam exigir o tributo, por exemplo. Também destacaram que as cobranças deveriam ser feitas após estarem apaziguados os nativos e que ela deveria ser realizada de modo pacífico,

390 Idem, p. 1483.

sem armas. A cobrança era entendida como uma compensação a serviços prestados aos nativos, como proteção e instrução religiosa. Portanto, o objetivo dos *repartimientos* não era enriquecer os *encomenderos*. Estes deveriam agir como pais para os índios, cuidando destes o quanto pudessem.

O que podemos apontar em comum nas instruções aos confessores para o tratamento aos indivíduos e autoridades acima listados é que sempre lhes deve ser lembrado que o objetivo principal de sua atividade é a finalidade evangélica. Os militares não estavam lá meramente para conquistar, mas para acompanhar e dar segurança aos missionários religiosos. A ação dos alcaides e outros ministros de justiça deveria dar preferência a povoados com doutrina em andamento, pois a conversão seria o objetivo principal da presença espanhola naquelas terras. Os *encomenderos* deveriam se preocupar diretamente com a evangelização dos nativos, pagando e sustentando religiosos para que batizassem, confessassem e ministrassem os devidos cuidados da alma aos índios a ele repartidos. Em suma, toda ação secular estava sujeita à finalidade espiritual.

O outro tema comum a todos é o das restituições. O Sínodo de Manila insiste largamente no tema, afirmando que os confessores além de evidenciar os abusos cometidos deveriam instruir seus penitentes a restituir os nativos (e também *sangleyes*) pelo mal e danos causados. Aqui se notam referências a Las Casas, para quem a restituição era o meio para sair da condição de pecado, pois era um meio de fazer voltar a justiça, dando a cada um o que lhe era devido. Mais que isso, o conhecido frei dominicano afirma que os eclesiásticos pecariam mortalmente ao confessar, absolver e ministrar o santíssimo sacramento sem fazer menção aos roubos e danos e sem cobrar a devida restituição.³⁹¹ O Sínodo se aproximava de algumas das conclusões estabelecidas pelo antigo bispo de Chiapas, como de que as restituições deveriam ser feitas mesmo que isso significasse uma queda na condição social daquele que restituía. Os alvos de ressarcimento seriam os prejudicados diretos ou seus herdeiros. Caso não pudessem ser identificados os indivíduos ou famílias prejudicadas, a restituição se faria às províncias que sofreram os danos,

391 LAS CASAS, Bartolomé de. op. cit., 1564, p. 73.

como na construção de igrejas ou outras obras pias.

A repercussão do Sínodo foi negativa, ao menos entre os poderes civis do arquipélago. Por exemplo, em carta de maio de 1584, o *cabildo* da cidade de Manila escreveu ao Conselho das Índias criticando o bispo Domingo de Salazar e vários dos pontos da junta por ele presidida. Segundo os *regidores*, várias instruções da junta eclesiástica escandalizaram os *vecinos*: a obrigação de restituir tudo que tomaram injustamente, libertar os escravos nativos, cobrar tributo de apenas sete reais e meio, dentre outros. O *cabildo* escreveu réplica a todos esses pontos.³⁹²

A *Audiencia* de Manila reagiu no mesmo sentido. Em carta de junho de 1585, o presidente Santiago de Vera reclamou das decisões do bispo. Mais que isso, indicou que havia ordem régia para que o Sínodo não tratasse “sobre cosas de los encomenderos y conquistadores”³⁹³. Apesar disso, Domingo de Salazar manteve a assembleia e suas decisões, “en perjuiº de vra r.al jur.on”.

De acordo com Santiago de Vera, o bispo Salazar ordenou que os confessores não concedessem absolvição àqueles que causaram mal, morte ou agravo aos índios. A não ser que restituíssem aos nativos. O problema, segundo o presidente, é justamente a publicidade que se dava a tais atos e às pessoas que os cometeram. Mesmo pessoas que confessaram tais atos havia muito tempo estavam obrigadas a pagar a restituição. Por conta disso, muitos colonos estavam aflitos e fatigados. Terminava o informe pedindo repreensão ao bispo por seus atos.

Esses informes dão conta da relevância da reunião e da atuação do bispo Domingo de Salazar. Isto, apesar de não termos notícia de sua aceitação e publicação oficial de suas atas, tanto por parte das autoridades régias (Conselho das Índias) quanto eclesiásticas (arcebispado do México ou cúria romana). Apesar de sua possível informalidade – considerando a hipótese de que realmente tenha havido ordenação régia contrária à matéria do Sínodo –, a junta promoveu consequências práticas. Este ponto nos leva a considerar válida a hipótese de Magnus Lundberg, de que nos primeiros séculos de colonização do Novo Mundo, apesar dos intentos

392 AGI, Filipinas, 34, 62.

393 AGI, Filipinas, 18 a, r. 3, 13, img. 5.

centralizadores tridentinos, a Igreja não é entendida pelos paroquianos como instituição universal, mas como igreja local, isto é, como área geográfica.³⁹⁴ Ressalto que Lundberg faz tais considerações analisando principalmente as paróquias rurais, distantes das sedes episcopais. Além disso, o historiador sueco visa especialmente a relação entre os fiéis e a Igreja, para chegar a tal conclusão. Minha abordagem não é exatamente a mesma de Lundberg, mas acredito que suas considerações podem sim ser tomadas para o caso filipino. A preocupação com as questões locais do arquipélago asiático marca as ações e discursos dos habitantes, autoridades civis e clero das Filipinas.

Creio que a maior prova disso, ao pensarmos a situação do clero, é a ausência do bispo Domingo de Salazar no III Concílio Provincial Mexicano, realizado em 1585. Sua realização coincide em parte com a do Sínodo filipino, e o bispo Salazar declina sua atuação no México em prol deste último. A historiografia se resume a afirmar que a decisão de Salazar de se ausentar no Concílio se deu pela distância entre seu curato e a Nova Espanha. De fato, esse aspecto sempre deve ser levado em conta. Mas, acredito que Domingo de Salazar voltava suas atenções para a organização da diocese que assumira havia poucos meses. O bispo, em sua justificativa para ausência no Concílio Mexicano afirmou que seria prejudicial se ausentar de uma sede episcopal fundada tão recentemente.

Apesar disso, o bispo enviou um memorial ao México como contribuição à junta. O ponto principal de sua redação foi sobre o abandono espiritual e pouco fruto na conversão do gentio. Os motivos para o que se passava nas Filipinas eram de diversas ordens, como a realização de entradas e conquistas “con muertes, violencias y robos, y que recibieron la fe más por fuerça que de grado”.³⁹⁵ Além disso, o mau exemplo constantemente dado pelos espanhóis seria um grande impedimento ao avanço da evangelização. No entanto, Salazar destacou que a principal causa, e a que principalmente buscava sanar, era o pequeno número de religiosos atuantes em seu território pela ambição que tinham de dilatar apenas as suas ordens religiosas.

394 LUNDBERG, Magnus. *op. cit.*

395 LLAGUNO, José. *op. cit.*, p. 68.

Estas estariam mais preocupadas consigo mesmas que com o cuidado espiritual propriamente dito, como os batismos, confissões, missas, enterros, etc. Certamente, o bispo tinha em mente os agostinianos, com os quais travou diversas querelas nos seus primeiros meses de governo diocesano.

O memorial de Salazar ao Concílio Mexicano, ao primeiro instante, pode parecer contraditório, ou ao menos diverso, do quadro apresentado pelo Sínodo de Manila. Neste, como visto, é afirmado explicitamente que o grande empecilho ao avanço da fé cristã no arquipélago era o mau governo secular. Mas não vejo o posicionamento de Salazar contraditório. Cabe lembrar que o Sínodo, apesar de se referir exclusivamente – ao menos na documentação que dispomos – a figuras seculares, é destinado a orientar as atividades de predicadores e confessores, para que estes interviessem nas consciências dos cristãos habitantes das Filipinas. Portanto, o Sínodo possui uma dimensão organizadora e modeladora do clero local. Além disso, por si só, o evento do Sínodo coloca em preeminência a autoridade episcopal. Em suma, para Domingo de Salazar o avanço da evangelização passava por corrigir os abusos e violências cometidos contra nativos e chineses, e que tal correção das autoridades e instituições civis passava pela reorganização controle de seu clero.

O avanço da religião passava pela criação de uma identidade profissional do clero, e era função do bispo garantir essa formação. A formação dessa identidade comum não ocorria apenas em orientações para a instrução dos novos padres e freis, mas deveria ser um processo permanente. Como destaca Wietse de Boer, tal formação não enfatizava apenas o lado intelectual do clero, possivelmente o atualizando aos padrões tridentinos, mas, em boa parte, voltava-se a formatar a conduta desse clero.³⁹⁶ As reuniões, as assembleias e as juntas não eram importantes apenas para tomar decisões e dar pareceres, mas eram momentos e nos quais se aproveitava para lapidar essa identidade comum.

A relação entre o local e o universal mostra-se novamente complexa. Ao tratar de questões casuísticas e específicas do arquipélago, o clero filipino e o bispo

396 DE BOER, Wietse. op. cit., p.

Domingo de Salazar não se afastavam dos padrões tridentinos. Como já apresentei, os assuntos dos sínodos e concílios variavam entre si, preocupando-se cada um com assuntos específicos de suas regiões. Mas, mais que atender para os temas tratados – que são essenciais – devemos olhar para a própria realização das assembleias e seus objetivos: criar um alinhamento entre o clero e destacar a preeminência do poder episcopal.

A disciplinarização do clero, objetivada pelo Concílio de Trento, não almejava determinar a pauta universal dos membros da Igreja. Disciplina, como nos diz Foucault não diz respeito *ao que se faz*, mas a *como se faz*.³⁹⁷ Uma das principais marcas de Trento foi orientar a formação de um novo modelo de clérigo, o “cura das almas”, ou seja, que se preocupa diretamente e permanentemente com o cuidado espiritual dos fiéis, que deveriam ser mantidos na retidão da fé.³⁹⁸ As atitudes, os modos e os ideais desse clérigo deveriam estar em confluência com os de seus colegas. O que Trento fez foi acentuar o aspecto hierárquico e o controle doutrinal na estrutura eclesiástica.

Esse processo reforça a tese de Paolo Prodi sobre a constituição eclesiástica no Antigo Regime, considerando a Igreja católica como o protótipo do “Estado Moderno” (que surge no fim do século XVIII e início do XIX), por se caracterizar como sociedade soberana, cuja dimensão normativa não coincide com outros poderes jurisdicionais. A diferença reside no fato de que a Igreja não tem sua ação determinada por uma delimitação territorial.³⁹⁹ A Igreja, a partir das Reformas Gregorianas, culminando no Concílio de Trento, moldou-se como uma instituição hierárquica, com organização racional, o que garantia fiscalização mútua entre todos os seus membros, tendo nos bispos os pontos centrais de poder, mas garantindo a superioridade do poder papal, afirmada em Trento.

397 FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

398 PROSPERI, Adriano. op. cit., concílio, p. XIV. No Concílio de Trento, a intenção de reformar a conduta e moral do clero, visando uma padronização em toda cristandade se deu pela iniciativa de Carlos V, almejando a universalização de seu poder imperial. Inicialmente, o poder papal desejava apenas discutir questões doutrinárias na assembleia. O clero espanhol, ligado a seu monarca, era um dos principais entusiastas da reforma do clero.

399 PRODI, Paolo. op. cit.

Norbert Elias nos apresentou a relação entre constituição estatal (como rede de interdependências cujo governo está concentrado em um órgão) e o processo de desenvolvimento do controle social e do autocontrole. O órgão central monopoliza não apenas a violência (ou o poder de punir), mas a distribuição dos bens e funções no interior dessa rede. Para acessar mais facilmente tais benefícios, ou estarem mais próximos a eles, os membros que compõem a rede assumem uma postura de autocontrole – que tem origem num controle externo –, que tende a se tornar cada vez mais intenso. Em suma, ocorre um processo de modelagem.⁴⁰⁰

Garantir a disciplina do clero era um meio para assegurar a disciplina social. Os padres, os prelados e os freis deveriam estar mais presentes no cotidiano dos fiéis, afirmando, conseqüentemente maior influência do governo religioso sobre os mesmos. Elias deixa claro que esse processo de modelagem não é simples fruto da racionalização humana, mas tem origem nas tensões sociais, que aumentam à medida que a sociedade torna-se mais complexa e competitiva. O clero e as instituições clericais passaram por reformas e mudanças que as distinguiam do restante da comunidade cristã. Seus atos e postura deveriam ser exemplares, e daí transmitidos às demais pessoas. Esse processo de disciplina social e autodisciplina não esteve a salvo de conflitos. E dessa forma, podemos enxergar os desenvolvimentos do Concílio de Trento. Conflitos entre os *estabelecidos* (o clero e suas variadas instituições, por exemplo, entre poder episcopal e ordens religiosas), e entre os *estabelecidos* e os *outsiders* (os fiéis).

Trento, afirma Adriano Proserpi, fez com que a Igreja se tornasse um firme edifício, que funcionava em uma clara orientação hierárquica, partindo do bispo para seus subalternos, até chegar aos fiéis, pois toda comunidade cristã participava desse funcionamento.⁴⁰¹

400 ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*. v.2 Rio de Janeiro: Zahar, 1993; ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. v.1 Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

401 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2001, p. 83.

Capítulo 5 - “La absoluta mano y poder que los rreligiosos tienen en estas yslas”: O governo episcopal de Domingo de Salazar

O governo eclesiástico e os *sangleyes*: a imposição do poder episcopal

As relações entre o bispo Domingo de Salazar e os poderes seculares do arquipélago eram, do ponto de vista do prelado, orientadas pela ideia de complementaridade dos poderes espiritual e terreno. Em pouco mais de uma década, Domingo de Salazar não apenas contribuiu com a postura de agostinianos e franciscanos, no sentido de fazer valer os interesses religiosos no modelo colonial filipino. O bispo apresentou novas ideias, tomando como referência seu posto na hierarquia clerical.

Em 1591, o governador Gómez Pérez Dasmariñas escreveu uma longa missiva exclusivamente para denunciar problemas causados pela postura do bispo Salazar. Dentre uma série de reclamações e problemas, o capitão-geral deixava claro que a origem de todas aquelas situações era a figura de Salazar, que parecia ter a postura e a vida de um santo, mas que na prática se revelava outra coisa.⁴⁰² Segundo a mesma carta, Domingo de Salazar afirmava publicamente que suas ações diziam respeito apenas à autoridade papal e não ao *Patronato Real*, pois “no tiene aqui [nas Filipinas] nada V. Md que a el se le deve aver ganado estas islas”.⁴⁰³

O principal problema destacado pelo governante era o fato de que Salazar e os demais membros do clero, tanto secular quanto regular, causarem medo e temor entre os colonos, pois impunham escrúpulos às suas consciências e exigiam duras restituições pelos males que teriam causado, desde o início daquela *descoberta*, em 1565. Desde que assumiu a diocese de Manila, Salazar deixou claro sua preocupação com a restituição. Como já visto, esse ponto da teologia lascasiana reflete-se na carreira de Salazar desde seus tempos de Nova Espanha.

Em junho de 1582, o bispo apresentou uma petição aos oficiais da *Real*

402 AGI, Filipinas, 18 b, r. 1, 3, img. 6.

403 Idem, img. 3.

Hacienda no arquipélago para que restituíssem a um comerciante chinês mercadorias que dele foram confiscadas. Segundo o pedido, o confisco foi feito porque o *sangleye* não registrou devidamente os produtos que inseria nas ilhas.⁴⁰⁴ Salazar disse que, como bispo, era também “padre de pobres miserables, protetor y amparador dellos”, por isso intervinha pelo comerciante. Não temos a resolução deste caso. Mas ele é exemplo de como o bispo Salazar, desde os primeiros momentos de seu governo, tocou em uma das questões mais importantes da economia colonial filipina, o comércio com a China.

A dependência que a presença espanhola nas Filipinas tinha do contato comercial e migratório com a China foi destacada nos primeiros capítulos. O grande “produto” do arquipélago era estar próximo aos chineses, fazendo a ponte entre estes e a prata da Nova Espanha. O bispo Salazar destacou esse ponto em um memorial detalhado sobre as ilhas. O prelado, falou, no entanto, que tal vantagem estava ameaçada, pois, logo após sua chegada, em 1582, foram estabelecidas barreiras a esse contato. Eram dois os problemas. O primeiro foi o fato de criarem o pagamento de taxas e direitos para a entrada de produtos, artifício até então inexistente. Além disso, passaram a reservar espaços específicos para os comerciantes e artesãos chineses, aumentando consideravelmente os aluguéis das lojas.⁴⁰⁵

Além da restrição comercial, o governo espanhol impôs a supervisão de um alcaide, com autoridade de justiça sobre os *sangleyes*. De acordo com Salazar, tal oficial “les [aos *sangleyes*] haçían muchos agravios y molestias”, pois por faltas mínimas, como não manter seus pertences limpos ou sair à noite para se alimentar, eram duramente punidos, tanto com castigos físicos quanto de forma pecuniária. O bispo também denunciou que o registro obrigatório dos produtos não tinha por objetivo apenas incrementar a *Real Hacienda*. Nessa etapa, as autoridades castelhanas responsáveis pelo registro tomavam para si o que de melhor tinham os

404 AGI, Filipinas, 84, 35.

405 “Memorial de las cosas que en estas yslas Philipinas de Poniente pasan y del estado de ellas y de lo que hay que remediar, hecho por fray Domingo de Salazar, Obispo de las dichas yslas, Para que lo vea Su Magestad y los Señores de su Real Consejo de Yndias.”. 1583. China en España (CHE). “Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. Disponível em: < <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm> >

chineses, pagando preço bem inferior a seu real valor.

Essa prática, denunciada por Salazar, ficou conhecida como *pancada*. Seu objetivo era romper o monopólio comercial chinês, impedindo que os *sangleyes* dominassem todas as etapas do comércio China-Manila.⁴⁰⁶ A medida obrigava que um comerciante chinês vendesse todo o carregamento de sua embarcação para um colono hispânico. Assim, o comércio varejista, ou “em retalhos” – como diziam os contemporâneos –, passaria à mão dos colonizadores espanhóis das Filipinas. Outra característica da *pancada* é que apenas a alguns *vecinos* de Manila tinham autorização para negociar diretamente com os chineses. Tais pessoas eram escolhidas pelo governador, que geralmente indicava não mais que meia dúzia de capitães e *regidores*. Em resumo, a ideia era reduzir o preço dos produtos chineses para o consumo espanhol no arquipélago, conseqüentemente reduzindo o fluxo de prata da Nova Espanha para o Celeste Império.⁴⁰⁷

Para os religiosos atuantes no arquipélago, capitaneados pelo bispo Salazar, ações como essa limitavam as liberdades naturais dos *sangleyes*. Assim, o bispo justificava seu auxílio e intervenção em prol dos estrangeiros. A *pancada* não seria benéfica nem mesmo aos *vecinos*, apenas para aqueles que eram selecionados para comprar diretamente dos chineses. Uma peça comprada a 10 tostões seria revendida por 45, denunciou o bispo.⁴⁰⁸

Garantir as liberdades dos *sangleyes* não era apenas um fim em si, mas estava associado aos planos de evangelização daquele público, não só no arquipélago, mas como meio para uma sonhada missão em território chinês. Religiosos franciscanos e jesuítas deixavam explícito, desde seus primeiros momentos no arquipélago, seus interesses em partir para evangelizar o país vizinho.⁴⁰⁹ Os primeiros sequer

406 FABELLA, Raul. “Wipeout: sangley mercantile dominance and persistence in the Spanish Colonial period in the Philippines”, University of Philippines, 2012.

407 AGI, Filipinas, 18 b, r. 2, 4; FABELLA, Raul. op. cit.

408 “Memorial de las cosas que en estas yslas Philipinas de Poniente pasan y del estado de ellas y de lo que hay que remediar, hecho por fray Domingo de Salazar, Obispo de las dichas yslas, Para que lo vea Su Magestad y los Señores de su Real Consejo de Yndias.”. 1583. China en España (CHE). “Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900”. Disponível em: < <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/principal.htm> >

409 AGI, Filipinas, 84, n. 41

esperaram autorização do governador para isso, partindo por conta própria.⁴¹⁰

O bispo Salazar afirmava que ao defender os *sangleyes* estes passaram a amá-lo, e que isso levaria benefícios para todos: religiosos, república e para os próprios chineses. Antes de sua chegada, os *sangleyes* não receberiam os cuidados necessários para sua evangelização. Os agostinianos até se preocupavam com o cuidado espiritual desse grupo, mas sem tratamento específico, pregando aos chineses como faziam aos nativos. Salazar determinou que os *sangleyes* deveriam ser evangelizados em chinês, e por isso passou o governo religioso dos chineses aos dominicanos, que teriam se destacado no conhecimento do idioma. Este foi um dos grandes símbolos da ordem dos pregadores no arquipélago, tanto que fizeram questão de instalar seu mosteiro ao lado do *Parián*, o conhecido bairro chinês.⁴¹¹

O bispo Salazar e seus colegas dominicanos nunca esconderam que viam no bom tratamento aos *sangleyes* um meio para adentrar no império chinês. É importante destacar que na década de 1580 o debate sobre a entrada espanhola na China foi um dos temas mais quentes ao tratar das Filipinas. Autoridades seculares do arquipélago esperavam apoio de Madri e do México para poderem realizar uma incursão armada, a fim de conquistar o reino oriental.⁴¹² O padre Alonso Sánchez, indo contra a tendência do corpo eclesiástico atuante no arquipélago, defendia a ideia de “guerra justa” contra os chineses. O jesuíta, que nos anos iniciais da década de 1580, realizou embaixada no país vizinho, voltou com notícias terríveis sobre o impedimento que os chineses faziam à evangelização e a ameaça que eram à presença hispânica nas Filipinas. O relato de Sánchez chegou a convencer o próprio bispo, que sempre foi contrário à conquista pelas armas – defendendo o modelo *lascasiano* –, a assumir que a entrada na China seria guerra justa.⁴¹³ Franciscanos descalços, que nos anos anteriores também viajaram ao continente, igualmente justificaram o uso das armas e apoio secular, pois o governo chinês impediu a

410 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 05, p. 250.

411 Idem, v. 07, p. 221-222.

412 AGI, Filipinas, 6, r. 3, 26; AGI, Filipinas, 6, r. 3, 40; AGI, Filipinas, 6, r. 4, 49.

413 OLLÉ RODRÍGUEZ, op. cit, 1998, p. 407-447.

liberdade de evangelização.⁴¹⁴ É importante fazer uma distinção, o entrave à evangelização era o governo imperial Ming, pois a população chinesa, segundo os franciscanos, seria inclinada à conversão ao cristianismo.

O bispo, no entanto, não apoiava uma imediata incursão contra o Celeste Império. Antes de qualquer ação, os espanhóis deveriam notificar aos chineses de suas injustiças, para poderem acertá-las.⁴¹⁵ Alonso Sánchez, em 1586, rumou à corte madrilhenha, como representante da cidade de Manila, para convencer as autoridades eclesiásticas e régias a apoiar a execução da conquista da China. No entanto, uma série de fatores acabou frustrando seu plano. Os ideais de Sánchez não eram os mesmos das autoridades de sua ordem. Claudio Acquaviva, superior geral dos inacianos, orientou que os jesuítas se dedicassem exclusivamente ao arquipélago filipino, sem intenções de alcançar a China. Tal medida visava favorecer a ação portuguesa no Oriente, já em contato com a China, e encabeçada pelo ramo lusitano da Companhia de Jesus. Além disso, Acquaviva desejava evitar que Felipe II fosse seduzido pela ideia de “Monarquia Universal”, o que ameaçaria o poder papal.

Em sua estada no México, Sánchez teve problemas com os dominicanos, o que fez com que perdesse completamente o apoio do bispo Domingo de Salazar, que como veremos, tentava favorecer sua ordem. Desautorizado pelos jesuítas e pelo bispo Salazar, a embaixada de Sánchez se encaminhou ao fracasso. A Inquisição Mexicana chegou a pedir ao comissário de Manila os escritos do padre Sánchez, tendo em vista censurar o jesuíta.⁴¹⁶ O padre Sánchez conseguiu algum apoio financeiro para o arquipélago, bem como a abolição da *Audiencia* de Manila.⁴¹⁷ Mas o plano de conquista da China foi abortado. O padre sequer pode retornar ao

414 AGI, Filipinas, 84, 12; AGI, Filipinas, 84, 14; AGI, Filipinas, 84, 15; AGI, Filipinas, 84, 16.

415 OLLÉ RODRÍGUEZ, op. cit. 1998, p. 450-451.

416 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2775, exp. 21.

417 Os pedidos de fechamento da *Audiencia* por parte do clero eram constantes. Além de conflitos de precedência com o bispo e atritos internos entre o presidente e ouvidores, a instituição era acusada de ser demasiado onerosa e desnecessária para aquela governação. Alguns membros do próprio tribunal assumiam tal fato, indicando a abolição da *Audiencia* como solução. AGI, Filipinas, 84, 47; AGI, Filipinas, 6, 60; AGI, Filipinas, 6, 61; AGI, Filipinas, 18a, 3, 13; AGI, Filipinas, 77, 3; BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 06, p. 251-253 / v. 07, p. 239-250.

arquipélago, como desejava.

O contexto político da *Monarquía* também favoreceu para a derrota de Alonso Sánchez. O insucesso da “Invencível Armada”, no início de 1588, quando se iniciava a embaixada do jesuíta na Europa, reprimiu desejos expansionistas de Felipe II. Na década de 1590, os jesuítas tornaram-se mais influentes na corte de Madri, aproximando os ideais romanos e castelhanos, com concessões de ambas as partes. Esse processo se consolidou de vez com a ascensão de Felipe III ao trono, com o monarca assumindo os ideais do poder romano como sendo da *Monarquía*.⁴¹⁸

Após o rompimento com Sánchez e a instalação da ordem dominicana nas Filipinas, a postura do bispo Domingo de Salazar em relação aos chineses residentes no arquipélago mudou. Ele assumiu para si o posto “protetor dos *sangleyes*”, mesmo não tendo ordenação explícita para tal. Segundo Salazar, era justo e necessário que fosse delegado a ele também tal função, como almejava a ter em relação aos nativos, pois os *sangleyes* precisariam de mais proteção e auxílio do que os indígenas (que eram bastante maltratados e desrespeitados).⁴¹⁹

Salazar e seus colegas dominicanos foram bastante dedicados na defesa dos direitos e liberdades dos *sangleyes*. A relação entre esses dois grupos tornou-se muito próxima, mas não isenta de interesses. Os chineses viam no bispo e nos pregadores agentes que poderiam garantir sua liberdade de comércio e residência nas ilhas, contra imposições como a *pancada*. Já os dominicanos viam a amizade com os *sangleyes* como um meio para uma entrada pacífica e evangélica na China.

Para defender os *sangleyes*, Salazar se valia de princípios expostos por Francisco de Vitória, os mesmos que tempos antes justificariam a conquista da China pelos espanhóis. Segundo o bispo, a liberdade dos chineses se dirigirem às Filipinas para comercializarem não poderia ser retirada. Tal liberdade era garantida pelo “Direito das Gentes”, ou seja, era concedida a todos os seres humanos como direito natural, independente da profissão religiosa.⁴²⁰

418 MARTÍNEZ MILLÁN, José. op. cit.

419 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 261.

420 VITÓRIA, Francisco, op. cit., 1917 a, p. 67-69.

Apesar dos questionamentos do clero, em especial do bispo Salazar, as restrições aos *sangleyes* foram afirmando-se durante a década de 1580.⁴²¹ Em 1589, o monarca Felipe II decretou a confirmação da *pancada*. Além disso, o monarca pediu que os *vecinos* oferecessem preferencialmente produtos do arquipélago ao fazerem comércio com os chineses, evitando a saída de prata para reinos estrangeiros. A justificativa dada pelo rei não foi apenas a de reduzir os preços e passar o comércio a mãos espanholas, mas de limitar a própria presença chinesa do arquipélago, pois seriam fonte de “pecados secretos e bruxarias”.⁴²² Por mais que declarasse que a evangelização era a principal causa da presença hispânica no arquipélago⁴²³, ao decidir sobre a permanência da *pancada*, o rei espanhol e o Conselho das Índias mostraram que os interesses econômicos da *Monarquía* não eram secundários. A orientação ao então governador Gómez Pérez Dasmariñas não era impedir a entrada de todos chineses no arquipélago, mas limitar. Além dos *sangleyes* cristãos, os que não eram comerciantes e os artesãos seriam aceitos na cidade de Manila.

Uma ordenança de Dasmariñas, de 1591, é uma das melhores evidências que demonstram como os interesses econômicos coloniais e as políticas em relação a nativos filipinos e ao comércio com a China estavam imbricados. O governador determinou a proibição do uso de seda e quaisquer outros produtos chineses pelos indígenas. A medida visava evitar que os indígenas se acomodassem e não produzissem, especialmente tecidos de algodão. Também era uma medida protecionista, diminuindo o mercado para os produtos chineses, que poderiam ser vendidos apenas a hispânicos, evitando que os preços aumentassem e que a produção local fosse enviada sem controle para a China.⁴²⁴ O bispo Salazar protestou contra a restrição, dizendo que a mesma feria a liberdade dos nativos. Diante disso, a medida foi suspensa, até segundo momento. O que indica,

421 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 06, p. 279-289.

422 Idem, v. 07, p. 138-139.

423 Idem, v. 07, p. 142.

424 Idem, v. 08, p. 78-82.

igualmente, como os planos de conquista espiritual também influenciavam as políticas em relação a chineses e nativos.

Mesmo confirmada por ordem régia, o bispo e os religiosos continuaram a se opor à *pancada*, negando absolvição às pessoas designadas para comprar os produtos dos comerciantes chineses. O argumento dado por Salazar e seus teólogos era que a medida tirava a liberdade dos chineses e era prejudicial aos *vecinos* – pois apenas alguns eram escolhidos para a compra. Com isso, os que tomavam parte na *pancada* não o faziam com a consciência limpa. Os capitães e *vecinos* indicados pelo governador Dasmariñas recorreram a seus confessores, que recomendaram não participar do negócio, pois não seriam absolvidos. Os que já haviam participado, em outras ocasiões, além de evitar esse tipo de comércio, deveriam restituir os danos já cometidos. Além da oposição do clero, os chineses também ameaçaram não vender seus produtos e retornar ao continente asiático.⁴²⁵

Em junta, os eclesiásticos decidiram que as vendas de produtos chineses deveriam continuar como antes. Exemplo da grande pressão exercida pelo clero, com o governo das consciências, é o que se passou com o capitão Luis de Bivanco. Este era um dos selecionados para a compra e que foi alvo dos escrúpulos apontados pelos confessores. Bivanco, no entanto, estava muito enfermo e temendo morrer em pecado “hizo una escriptura en que mando se pagasen los dhos daños y para que se pasen de su hazi.da obligo todos sus bienes”.⁴²⁶ Após isso foi absolvido.

Para Salazar, as limitações impostas ao comércio com a China seriam contrárias aos interesses evangélicos. Em uma carta de 1590, o bispo contou que quanto mais ele defendia e se aproximava dos *sangleyes*, mais eles o amavam. Esse fato favorecia não só a conversão, mas também ao enobrecimento daquela república, pois, sabendo que seriam bem tratados, os chineses e seus produtos se dirigiam cada vez em maior número ao arquipélago. Mais que fins, os *sangleyes* também seriam meio para a difusão e enraizamento do cristianismo nas ilhas. Pois com suas habilidades e técnicas ornamentaram e decoraram quase todas as igrejas da região. O

425 AGI, Filipinas, 18 b, 2, 4, img. 1-10.

426 Idem, img. 11.

nível da arte sacra desenvolvida pelos *sangleyes*, segundo o bispo, em nada devia para o que se fazia em Flandres. Salazar contou que os chineses faziam as mais maravilhosas imagens do menino Jesus já vistas.⁴²⁷

O discurso do bispo Salazar remete exatamente ao dos agostinianos na década de 1570. Os interesses das potestades espiritual e secular confluíam e seriam favorecidos mediante uma política pacífica e de liberdade, desta vez em relação aos chineses. Em sua carta, ele conta que dois freis foram convidados pelos comerciantes chineses para evangelizar no continente. O presidente da *Audiencia*, Santiago de Vera, argumentou que os religiosos deveriam ir em uma fragata, acompanhados por soldados. Os dominicanos e o bispo, no entanto, recusaram a proposta. Assim, foram em navio comercial chinês o frei Miguel de Benavides e o padre Juan de Castro. Estes voltaram com informações bem distintas das que os franciscanos e jesuítas deram anos antes. Afirmaram que a entrada na China pelas armas era um erro, pois eles eram gente de razão, ou seja, inclinados à conversão.⁴²⁸

O frei Diego Muñoz, provincial agostiniano e comissário do Santo Ofício no arquipélago, porém, contou outra versão sobre a viagem. Em carta à Inquisição da Nova Espanha, o frei afirmou que os dominicanos foram muito maltratados na China, que ficaram presos e que tiveram sorte de voltar com vida. Os pregadores voltaram tão assustados que teriam desistido de seus intentos em relação ao Celeste Império.⁴²⁹ Nessa mesma carta, o comissário contou que era comum que os *sangleyes* fizessem práticas de adivinhação, para saber quando chegariam, quem viria e o que trariam os navios oriundos de Acapulco. A prática era requisitada por muitos espanhóis. O bispo Salazar, no entanto, não repreendia ou tomava qualquer atitude, por isso o frei Muñoz pedia orientação ao Santo Ofício, indicando que a Inquisição reprimisse o ato.⁴³⁰

As informações do frei Diego Muñoz não aparecem na correspondência

427 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 221-227.

428 Idem, p. 233-235.

429 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2775, exp. 21, img. 22.

430 Idem, img. 19.

episcopal. As notícias dadas pelo bispo Salazar é que a relação entre dominicanos e *sangleyes* era a melhor possível, inclusive com bons resultados na visita a China.

A intenção de Domingo de Salazar era mostrar que seu amor pelos *sangleyes*, e o destes por ele e pelos dominicanos, rendia frutos. O bispo e os pregadores tentavam usar a influência e importância dos chineses no arquipélago para se promoverem. Os *sangleyes* escreveram algumas cartas para o Conselho das Índias, nas quais reclamavam dos abusos cometidos por autoridades seculares. Segundo os chineses os únicos espanhóis que os auxiliavam e protegiam eram os “Ba-li”, os freis. A relação com os dominicanos era tão próxima que os *sangleyes* criaram denominações para alguns: Luo Ming (Domingo de Salazar); Ba-Li-Mian-Ni (frei Miguel de Benavides); e Ba-Li-Xian (frei Juan Cobo).⁴³¹

O bispo, porém, também teve alguns problemas com os *sangleyes*. O principal se deveu à ordem por ele dada de que os chineses que se convertessem deveriam cortar seus cabelos (que geralmente eram mantidos longos). A *Audiencia* criticou a medida, dizendo que ela afastava os chineses da conversão, pois na China o hábito era cortar os cabelos de criminosos. Dessa forma, ficariam impedidos, pela vergonha, de voltar a seu país para levar novos produtos às Filipinas.⁴³² Depois da denúncia, o Conselho das Índias produziu um decreto pedindo o fim da prática. O bispo foi taxativo em sua resposta: aquela era matéria de jurisdição eclesiástica, visando benefício divino. Por isso manteve a ordem, afirmando que sabia bem o que fazia.⁴³³

O bispo não ignorava significado do corte entre os chineses e por isso mesmo o utilizou. Para Salazar, o corte de cabelo tinha uma dupla motivação. Primeiro, era uma prova da sinceridade da conversão. Também era um meio de evitar que convertidos caíssem em idolatria ao voltarem para sua terra. A medida se explica pelas estratégias que as autoridades seculares e eclesiásticas adotaram para estimular a cristianização dos *sangleyes*. Apenas convertidos poderiam assumir cargos de

431 CREWE, Ryan. op. cit., p. 352.

432 AGI, Filipinas, 18 a, 3, 13, img. 3.

433 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 243-244.

governo e justiça no *Parián*. Ser batizado também garantia impostos menores, isenção da prestação de serviços e direito de residência fora do *Parián*, com possibilidade de contrair matrimônio com nativos.⁴³⁴ Como consequência, multiplicaram-se as denúncias que as conversões, que não eram muitas, se faziam apenas por interesses políticos e sociais.⁴³⁵ O bispo negou que isso fosse um problema, que apenas os que não tinham verdadeiro espírito cristão desistiam do batismo por conta do corte dos cabelos, e estes não deveriam ser batizados.

O padre Pedro Chirino, da Companhia de Jesus – ordem que administrava a evangelização no bairro chinês na cidade de Cebu –, conta que inicialmente muitos *sangleyes* se opunham à medida, mas que eles observaram as normas e as resoluções episcopais. De acordo com o padre, depois de alguns anos, os chineses já passaram a ir ao batismo com os cabelos curtos, pois eram inclinados ao cristianismo e tinham grande interesse na conversão.⁴³⁶

Segundo o bispo Salazar, os dominicanos foram os que mais se destacaram no domínio idioma chinês, por isso foram destacados para cuidar das almas dos *sangleyes*. A eles foi reservada a *doctrina* do *Parián* de Manila, criada em 1588. Ao lado do bairro chinês os pregadores estabeleceram seu mosteiro. O bispo conta que antes dos dominicanos, os *sangleyes* estavam alheios à evangelização. Os agostinianos até faziam algum esforço, mas sem cuidados especiais, tratando-os na língua dos nativos de Luzon.

O bispo omite os conflitos envolvendo essa troca na administração espiritual de um grupo social tão relevante para o arquipélago. Assim como no caso de Mitón⁴³⁷, os agostinianos não aceitaram passivamente a perda do governo sobre os *sangleyes*. Em maio de 1591, o visitador agostiniano, frei Francisco de Ortega, partiu para a Espanha com uma série de reclamações e demandas de sua ordem. Em uma delas criticou o fato do bispo Salazar ter colocado religiosos “de su orden”

434 CREWE, Ryan. op. cit., p. 355-358.

435 AGI, Filipinas, 79, 32.

436 CHIRINO, Pedro. op. cit., p. 83-85.

437 Ver p. 98.

(dominicanos) para cuidar dos *sangleyes* de Tondo, sendo que os agostinianos já atuavam na região, lidando tanto com nativos quanto com os chineses. Por ordens régia e papal, duas ordens religiosas não poderiam ter mosteiro no mesmo povoado.

Inicialmente, nem agostinianos nem dominicanos abriram mão de sua presença em Tondo. Em meados de 1589, a *Audiencia* interveio pedindo que o bispo determinasse qual ordem cuidaria da região. No entanto, o prelado não tomou nenhuma decisão. Diante disso, a *Audiencia* encaminhou sua opinião ao Conselho das Índias, por três votos a um, o tribunal indicou que a região de Tondo ficasse com os agostinianos, mas com auxílio dos pregadores. Os freis de Santo Agostinho se comprometeram a atuar em língua chinesa, anulando o principal trunfo dominicano sobre eles.⁴³⁸

O parecer da *Audiencia* não pôs fim aos problemas. Por ocasião do dia de São João, o bispo foi a Tondo e lá “tubo pessadumbre con los frayles augustinos”. Diante disso, o religioso agostiniano que dominava a língua chinesa se recusou a pregar, o que, segundo a *Audiencia*, causou grande escândalo entre os nativos, os *sangleyes* e os espanhóis. Para a ordem agostiniana o motivo daquele problema era claro: “que por ser el obispo frayle dominico favoreçe a su orden y a ellos los persigue y que esta persecucion no tenian antes que vinieran los dominicos a estas yslas sino mucha paz y concordia”.⁴³⁹

Por fim, os agostinianos abriram mão de seu governo sobre os chineses, pedindo que estes fossem deslocados de Tondo, para assim ficarem sob cuidado dos dominicanos.⁴⁴⁰ A evangelização da ordem de Santo Agostinho sobre os nativos da região deveria ser respeitada e mantida.

Durante as décadas de 1580 e 1590, os seguidores de Santo Agostinho continuaram a ser, com folga, o corpo eclesiástico mais numeroso e difundido pelas ilhas. Isso explica o porquê de franciscanos descalços, jesuítas e dominicanos terem voltados seus primeiros olhares para a China. A instalação do bispado de Manila,

438 AGI, Filipinas, 18 a, r. 7, 47.

439 AGI, Filipinas, 18 a, r. 7, 49, img. 8.

440 AGI, Filipinas, 79, 22.

como já vimos, afetou essa hegemonia agostiniana. A secularização de doutrinas não tomou tanto espaço geográfico dos agostinianos, pois o número de clérigos nas Filipinas era bastante reduzido. A ordem de Santo Agostinho se sentiu verdadeiramente ameaçada com a fundação da ordem de São Domingos e com o claro favorecimento do bispo Salazar a seus correligionários.

A angústia da ordem foi expressa em uma missiva de meados da década de 1580, escrita pelo provincial Andrés Aguirre. O frei afirmou aquela província não respeitava os estatutos da ordem religiosa.⁴⁴¹ Para atender ao máximo de regiões do arquipélago, os freis se dividiam em duplas, ou até mesmo, sozinhos, para cuidar da administração religiosa no máximo de povoados possível. A regra agostiniana exigia que uma casa deveria ter no mínimo seis religiosos. Aguirre pediu que o monarca lhes fizesse mercê de enviar mais freis, para que pudessem observar devidamente sua regra. Caso o monarca não os atendesse, pareceria que não eram mais tão necessários, principalmente considerando “la yda del obispo y ayuda de los demas rreligiosos de las demas hordenes”⁴⁴². Dessa forma, pediu que lhes fosse concedida licença para retornar à Nova Espanha.

Um informe episcopal, de 1585, confirmou a situação narrada pelo frei Aguirre, mostrando que a maior parte das casas agostinianas era formada por apenas dois freis. Ao todo, o arquipélago possuía 102 missionários, dos quais 54 eram agostinianos. Mas, segundo o pedido de Salazar, eram necessários mais 190 para a devida evangelização dos nativos. A necessidade de mais religiosos e padres era urgente. Algumas regiões, como Bohol, não recebiam qualquer tipo de evangelização e estariam sujeitas à presença de pregadores muçulmanos originários de Meca. Em Mindanao, as mesquitas se multiplicavam. Situações de vergonha para a cristandade.⁴⁴³ O problema era ainda mais grave, pois os agostinianos estavam no processo de abandono de suas casas na região de Visayas. Assim ocorreu em Panay, Bantayan e Mindoro. Esse abandono espiritual, além de abrir espaço para a ameaça

441 AGI, Filipinas, 84, 43.

442 Idem, img. 1.

443 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 44-48.

muçulmana, seria condição para que os “instáveis nativos” retornassem às suas idolatrias.

Aqui nos deparamos com uma das principais questões relativas às ordens mendicantes no Novo Mundo. Os espaços de atuação na América e na Ásia eram bem distintos da expectativa fundacional das religiões agostiniana, franciscana e dominicana no século XIII. Na Europa as ações eram prioritariamente urbanas, buscando atuar nos núcleos mais povoados. No Ultramar, os missionários foram empurrados para os sertões, campos e áreas rurais. De acordo com António Rubial García, essa distinção forçou que as ordens se adaptassem em diversos aspectos, o que colocou em questão, muitas vezes, suas próprias constituições e carisma.⁴⁴⁴

Nesse contexto, o Conselho das Índias enviou uma série de ordens régias sobre o governo espiritual no Novo Mundo. Uma cédula de 1583 orientava que clérigos deveriam ser preferidos para substituir religiosos na administração das doutrinas. As ordens só assumiriam caso o número de seculares não fosse o suficiente. Este era o caso das Filipinas, como informou o bispo Salazar. A cédula também versava sobre como as ordens deveriam cuidar das doutrinas. Em suma, estariam sujeitas à supervisão e à correção episcopal, em conformidade com o Concílio de Trento. Além disso, foi determinado que os religiosos que atuassem como curas e administradores de sacramentos o deveriam o fazer “de justicia y obligación y no de caridad”⁴⁴⁵.

Tais ordenanças às Filipinas não foram apenas uma política metropolitana. Nos anos de 1583 e 1584, o Conselho das Índias recebeu uma série de informes e memoriais de Domingo de Salazar.⁴⁴⁶ Em tais documentos, o bispo filipino demandava, explicitamente, autoridade sobre o clero regular, pois os freis possuíam grande autonomia. Assim, haveria muitas cabeças com igual potestade, “sin que la una pueda corregir ni yr a la mano a la otra”⁴⁴⁷.

444 RUBIAL GARCÍA, António. op. cit., p. 215-220.

445 AGI, Filipinas, 18 a, 5, 33, img. 1.

446 AGI, Filipinas, 339, L. 1, imgs. 617-633.

447 Idem, img. 625.

A reação das ordens religiosas foi instantânea. Os freis superiores do arquipélago protestaram dizendo que as determinações eram inconvenientes. Além disso, feriam ao estatuto de suas religiões, que agiam apenas por caridade. Segundo eles, caso a ordenança fosse mantida, as religiões desamparariam e abandonariam suas doutrinas, mas não iriam contra as regras de suas formações.

A ideia de administrar as doutrinas com “obrigação de justiça” era absurda para os religiosos atuantes nas Filipinas. “Caridade” é um dever não exigível, a “justiça” uma obrigação a ser cumprida. Mais que romper com as regras das ordens, esse modelo colocava o poder episcopal em clara sobreposição às mesmas.

O bispo Salazar e o presidente da *Audiencia* suspenderam a aplicação da ordem, mas mandando que nenhuma casa fosse deixada antes de ele ser avisado e determinar clérigo ou religioso para ocupar o mesmo lugar. O custódio franciscano ignorou Salazar, ordenando que alguns de seus freis deixassem suas doutrinas. Por outro lado, os agostinianos tiveram ordem episcopal para deixar suas casas em Pangasinán, pois seriam substituídos por freis dominicanos, recém-chegados às ilhas, por conta da fundação da casa na região. Os agostinianos, no entanto, questionaram a determinação.

A *Audiencia* tratou de relatar o caso ao Conselho das Índias e tentar mediar o imbróglio, buscando remédio para a questão. A situação era tão polêmica que o tribunal pediu que não fosse dada licença para que os carmelitas também se instalassem nas Filipinas, “por q las hordenes que an venido bastan para la dispusición que ay”.⁴⁴⁸ As ilhas precisavam de mais religiosos, não de mais religiões.

O limite entre essas duas virtudes – caridade e justiça – foi um dos temas mais debatidos pela escolástica dos séculos XVI e XVII. Geralmente se discutiam questões morais sobre esmola, propriedade e necessidade.⁴⁴⁹ O caso aqui apresentado passou longe de ser uma discussão meramente doutrinal sobre a

448 AGI, Filipinas, 18 a, 5, 33, img. 2.

449 CONTRERAS, Sebastián; MIRANDA, Alejandro. “Limosna y obligación de asistir a los pobres en la Escuela jesuita de los siglos de oro: Francisco de Toledo, Juan de Mariana, Francisco Suárez y Juan de Lugo”, *Revista de Derecho*, ano 13, n. 15, 2017.

matéria.

Uma causa movida entre os anos de 1587 e 1588, na *Audiencia* de Manila apresentou as concepções jurídicas e teológicas das partes envolvidas.⁴⁵⁰ O provincial agostiniano, frei Diego Muñoz, e o custódio franciscano, Juan de Plasencia, deram respostas muito similares em oposição à ordem régia. Disseram que obedeceriam à cédula, mas não a cumpririam, pois seguiam bem o serviço da conversão dos nativos, e a aplicação de tais ordens traria apenas obstáculos, tanto à evangelização quanto ao cumprimento das constituições das ordens religiosas.

Do outro lado, o *cabildo* eclesiástico, interessado em receber curatos, exigia o cumprimento da cédula. O órgão colegiado afirmava que o controle episcopal sobre as doutrinas seria melhor para o governo espiritual do arquipélago, pois seria dilação que os superiores das ordens tivessem que supervisionar e visitar doutrinas. Com frequência o *cabildo* e o bispo precisavam de sua assistência e consulta, assim não poderiam sair da cidade. Apesar do pedido, o *cabildo* eclesiástico reconhecia a influência que os religiosos podiam exercer na questão. Em carta de junho de 1588, relata que agostinianos e franciscanos abandonaram doutrinas e igrejas, para exigir a suspensão da cédula, e como não havia clérigos para substituí-los, o bispo Salazar foi obrigado a ceder. Afirmou que o fez pensando nos nativos, para que “no se bolvean a sus Ritos y ynfidelidades”.⁴⁵¹ Depois de suspensa, os franciscanos até retornaram a suas casas, mas os agostinianos deixaram desamparados dez conventos, nas regiões de Pintados e Tondo.

Um dos motivos para a oposição agostiniana era a relação do bispo com os dominicanos. O provincial Diego Muñoz reclamou que apenas eles e os franciscanos foram notificados da cédula, e que os dominicanos não. Apenas depois dessa reclamação, frei Juan de San Vicente, vigário dos pregadores foi avisado da ordem. Ele respondeu que até então não tinham doutrinas de índios, mas que quando tivessem, cumpririam a cédula.

O bispo Domingo de Salazar tentava mediar a situação, atendendo a pedidos

450 AGI, Filipinas, 84, 55.

451 AGI, Filipinas, 77, 3, img. 5.

do *cabildo* eclesiástico e da *Audiencia*, que exigiam a execução da cédula, e dos religiosos que queriam sua anulação. O prelado pediu ao Conselho das Índias nova ordem, específica para o arquipélago. Assim, temporariamente, as ordens religiosas não ficariam encarregadas de “obligacion de justicia”, mas deveriam cumprir o restante da cédula, como disposto pelo Concílio de Trento. A intenção do bispo era manter unidade de governo, fazendo com que as ordens, mesmo agindo “de caridade”, seguissem os padrões de administração espiritual por ele impostos.

Desse modo, as ordens deveriam ser visitadas e obrigadas a apresentar seus registros e finanças ao poder episcopal. As taxas estipuladas pelo bispo para a realização de casamentos, seja para nativos ou para hispânicos, deveriam ser respeitadas. Salazar também pediu que as ordens não exercessem justiça eclesiástica, ou seja, não aplicassem penas a delitos de *foro externo*, não fizessem autos, nem mantivessem cárceres. A administração dos sacramentos deveria guardar a forma do Concílio de Trento, especialmente as confissões dos índios. Os predicadores deveriam ser examinados pelo bispo, para que então tivessem licença para atuar.

As casas só deveriam ser deixadas com autorização episcopal, para evitar que índios já batizados voltassem “a sus antiguas ydolatrias”, pois eram muito inconstantes. Se a ideia era abandonar uma casa para se reunir em outra, aumentando o número de religiosos, as ordens deveriam dar prioridade ao cuidado de índios já batizados, de preferência pela própria ordem.⁴⁵² As orientações propostas visavam responder às diversas notícias de doutrinas abandonadas pelos agostinianos. Segundo o bispo, ele não sabia com que consciência os religiosos faziam aquilo, pois conheciam os problemas que causariam. Por isso, ele “como prelado e pastor deste obispado pertenece poner en ello el remedio conviniente y que çesen semejantes males y danos”.⁴⁵³

Domingo de Salazar assumia expressamente sua orientação tridentina. As regras eclesiásticas deveriam ser padronizadas, seu governo exercido de maneira hierárquica e o clero tinha por função cuidar não apenas da conversão, mas também

452 AGI, Filipinas, 84, 55, img. 41-46.

453 Idem, img. 66.

da manutenção e da vivência da fé dos súditos da Igreja.

Os capítulos propostos pelo bispo satisfizeram apenas ao vigário dominicano. O franciscano Juan de Plasencia pediu a suspensão completa da cédula. Afirmou que as ordens religiosas gozavam de isenções, privilégios e liberdades, que garantiam o cuidado dos índios e a administração de jurisdição eclesiástica. Como não eram curas, sob poder episcopal, não poderiam ser visitados ou ordenados daquela forma. Tudo aquilo estava concedido “in utroque foro toda su omnimoda autoridad” pelos papas Gregório XI, Leão X, Paulo IV, Pio V e Adriano VI. Dessa forma, apenas o papa poderia retirar tais privilégios, e que se o fizesse seria em prejuízo aos nativos, pois limitaria o acesso “destos pobres miserables” à justiça.⁴⁵⁴ Caso tais concessões fossem inválidas, eles nem mesmo poderiam batizar. Os agostinianos foram mais sucintos, mas sustentaram com os mesmos fundamentos sua oposição à execução da cédula.

O bispo Salazar acusou ao frei Plasencia de ter incorrido em proposição herética nas suas petições, por ter dito que as ordens religiosas não estavam sujeitas à supervisão do bispo. No entanto, o comissário do Santo Ofício no arquipélago, o provincial agostiniano, teria ignorado o caso, por isso Salazar escreveu diretamente aos inquisidores da Nova Espanha.⁴⁵⁵

O fiscal da *Audiencia*, Gaspar de Ayala, declarou que os privilégios pontifícios citados não eram suficientes. Pois eram previstos até que não fossem contrários a cânones e decretos de concílio ecumênico, como estavam com os de Trento. Por isso, os religiosos só possuíam jurisdição eclesiástica em questões de doutrina, isto é, no *foro interno*.

O bispo Salazar respondeu aos religiosos que manteria a suspensão parcial, esperando nova ordem régia. Mas que as alegações não eram válidas, por isso mantinha os capítulos e condições por ele ordenados. Tudo aquilo estava de acordo com o Santo Concílio, e que se seu governo religioso fosse inconveniente seu ofício e dignidade episcopal de nada valeria. De acordo com Domingo de Salazar, o

454 Idem, img. 54-57.

455 AGN, Inquisición, 142.

Concílio não sujeitava as religiões ao poder episcopal, tocando apenas à administração de sacramentos e cuidado das almas. Um dos cânones conciliares determinava que a jurisdição eclesiástica só poderia ser exercida por comissão episcopal. Os indultos apostólicos referentes às ordens religiosas não tratavam de questões referentes ao *foro externo* dos bispos.

Salazar usou o argumento do fiscal Ayala, dizendo que o Concílio, e não ele, revogou os privilégios papais, e que jamais se colocou acima de qualquer papa. Os cânones de Trento não tiraram o poder das ordens de administrar batismos, apenas colocaram a predicação, o matrimônio e a confissão sob governo episcopal, dependendo de sua licença.

O bispo encerrou sua resposta acusando franciscanos e agostinianos de não serem humildes, como professavam. Que por mais que achassem, não eram donos da vinha, ou seja, dos nativos convertidos ou a serem evangelizados. O argumento de que a cédula ia contra os estatutos das ordens também seria inválido, pois ela foi cumprida tanto na Nova Espanha quanto no Peru.⁴⁵⁶

Em 23 de outubro, a *Audiencia* determinou que a primeira parte da cédula, sobre a natureza das doutrinas fosse suspensa, até que nova informação régia sobre o assunto chegasse ao arquipélago. Assim, ao menos temporariamente, as ordens religiosas as manteriam como obra de caridade, sem obrigação de justiça. Mas o restante da cédula deveria ser cumprido, fazendo com que os freis “no se entremetan a conoçer cossas tocantes a la jurisdición ecleçiastica”⁴⁵⁷, sem expressa comissão episcopal.

Mais que defender o poder episcopal, a *Audiencia* tinha seus próprios interesses nessa querela. Era incômodo também às autoridades civis que os religiosos mantivessem índios em cárceres e aplicassem punições físicas e pecuniárias ao mesmo. Em várias correspondências de anos anteriores os ministros da *Audiencia* acusaram aos freis de usurparem jurisdição régia.⁴⁵⁸ O ouvidor Rivera

456 AGI, Filipinas, 84, 55, img. 75-80.

457 Idem, img. 86.

458 AGI, Filipinas, 18 a, r. 3, 13; AGI, Filipinas, 18 a, r. 3, 15.

Maldonado contou que o fato dos religiosos agostinianos e franciscanos ameaçarem abandonar suas doutrinas, quando questionados pelo uso de punições contra os nativos, impedia que a *Audiencia* tomasse qualquer providência sobre aquele suposto abuso.⁴⁵⁹ Dessa forma, ao defender o poder do bispo sobre as ordens religiosas, os membros da *Audiencia* não agiam apenas campeões do Concílio de Trento. Submeter as religiões ao bispo Salazar também era um meio de permitir a ação do tribunal régio sobre as mesmas.

Os franciscanos foram os primeiros a reagir, os freis Juan de Plasencia e Francisco de la Concepción informaram à *Audiencia* e ao bispo Domingo de Salazar que aplicada a cédula eles abandonariam todas as suas doutrinas nem ministrariam mais missas ou sacramentos. Argumentaram que a execução da cédula seria prejudicial tanto à ordem quanto aos nativos. A exigência de reunir um número mínimo de religiosos por doutrina, por exemplo, como exigia Salazar, provocaria inúmeros danos.⁴⁶⁰ Os agostinianos justificavam o abandono de suas doutrinas em tal orientação episcopal, pois Salazar havia dito que a ordem de Santo Agostinho “estava muy dividida y deramada”.⁴⁶¹ Já o vigário-geral dominicano defendeu a completa execução da ordem régia, sem necessidade de nova consulta ao Conselho das Índias. O líder dos predicadores afirmou que a atitude de franciscanos e agostinianos de desamparar doutrinas, sem dar notícia ao rei, “es mucho desacato y desobediencia”.⁴⁶²

O bispo Salazar lançou censuras espirituais sobre os freis agostinianos que deixaram suas doutrinas em Visayas, exigindo seu retorno. A *Audiencia* foi mais longe, ameaçando embarcar os religiosos à força para suas antigas doutrinas e a expulsar o provincial do arquipélago. De acordo com ministros do tribunal, a ordem do bispo Salazar foi para que os agostinianos mantivessem suas doutrinas em Visayas, e não tentassem agir sobre regiões longínquas, como Ylocos e Pangasinan.

459 AGI, Filipinas, 18 a, r. 6, 39.

460 AGI, Filipinas, 84, 55, imgs. 92-95.

461 Idem, img. 109.

462 Idem, img. 98.

Até mesmo os franciscanos, chamados a testemunhar na *Audiencia*, declararam como correta a ordem do bispo para que os agostinianos não deixassem suas casas em Visayas.

Pressionados, os agostinianos obedeceram às ordens do bispo e da *Audiencia*, e reassumiram suas casas. No entanto, a aplicação da cédula régia ainda não era aceita, e escreveram ao Conselho das Índias para apresentar sua posição. Frei Diego Muñoz e seus colegas pediram que os privilégios papais de Leão X e de Adriano VI fossem confirmados, impedindo que o bispo, pela cédula régia, “se entremetiese el ministerio” de suas obras de caridade.⁴⁶³ O que era benéfico não apenas para a ordem agostiniana, mas para o sucesso da evangelização naquelas partes.

Em meio aos conflitos entre agostinianos e o bispo Domingo de Salazar chegou ao arquipélago o então novo governador das ilhas, Gomez Pérez Dasmariñas, que junto consigo levou ordem para abolir a *Audiencia*.⁴⁶⁴ Não tardou muito, Dasmariñas também se envolveu na querela. De acordo com o governador, muitas *encomiendas* padeciam de doutrina por culpa do bispo Salazar, pois este queria beneficiar apenas aos dominicanos, em detrimento a agostinianos e franciscanos. Todos sabiam que havia agostinianos e franciscanos disponíveis para atuar na evangelização do gentio, o bispo, porém, insistia que os *encomenderos* aguardassem a chegada de mais dominicanos.⁴⁶⁵

Essa postura explica tanto os elogios que Dasmariña recebeu dos agostinianos – classificado como “uno de los mas cuidadosos y diligentes vasallos que v. mag. tiene”⁴⁶⁶ –, quanto as críticas feitas pelo bispo Salazar.⁴⁶⁷ Em suma, o bispo declarou que o fechamento da *Audiencia* e a chegada de Dasmariñas não resolveu os muitos problemas que ocorriam nas Filipinas, especialmente em relação aos nativos. Dasmariñas, assim como seus antecessores, era pouco preocupado com os

463 AGI, Filipinas, 79, 18, img. 1.

464 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 141-172.

465 AGI, Filipinas, 6, r. 7, 77.

466 AGI, Filipinas, 84, 60, img. 1.

467 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 268-294; BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 08, p. 10-69.

miseráveis indígenas.

A escravidão indígena e o “direito das gentes filipinas”

Em 1591, o governador Gomez Pérez Dasmariñas escreveu uma série de informações ao Conselho das Índias sobre a situação que encontrou nas ilhas e dos empecilhos que o impediam de executar as diversas orientações, decretos e cédulas que levou consigo. De acordo com o capitão-geral, o bispo Salazar queria apenas fazer revolução e novidades e que “reformava todo a su gusto”.⁴⁶⁸ Domingo de Salazar não estava sozinho, os freis acompanhariam e sustentariam a postura do bispo. Escreveu Dasmariñas: “el imperio y auctoridad conq se hazen aqui los frailes superiores para arbitrar lo bueno y lo malo y q no aya outra ley justa sino la que ellos aprueban”.⁴⁶⁹

Ao fim de uma das missivas enviadas pelo governador, uma anotação, provavelmente feita por um membro do Conselho das Índias, chama a atenção: “por estos papeles se dexa bien entender la absoluta mano y poder que los rreliгиозos tienen en estas yslas sin tocarles de derechos”.⁴⁷⁰

Apesar dos conflitos, destacados nas páginas anteriores, o corpo eclesiástico atuante nas Filipinas por diversas vezes uniu seus interesses e ações, a fim de determinar os rumos da colonização do arquipélago. O relato de Dasmariñas não evidenciava uma situação nova, nos capítulos anteriores destaquei diversas situações nas quais os membros do clero entravam em atrito com autoridades civis estabelecidas nas Filipinas. A discussão sempre girava em torno da relação que os espanhóis deveriam, ou não, estabelecer com os nativos.

Esse conflito se acalorava quando novas ordenanças eram recebidas no arquipélago. Assim como na questão da secularização das doutrinas e do governo episcopal sobre as mesmas, as cédulas régias encaminhadas pelo Conselho das

468 AGI, Filipinas, 18 b, r. 1, 3, img. 3.

469 Idem, img. 5.

470 AGI, Filipinas, 6, r. 7, 77, img. 8.

Índias não eram passivamente aceitas. Estava longe de existir um quadro de absolutismo jurídico.⁴⁷¹ O direito e o justo não eram emanados por uma autoridade soberana, o poder régio. A justiça possuía um caráter profundamente religioso, pois estava na ordem da criação divina. Ou seja, declarar o direito não era ato criativo de uma autoridade soberana, mas uma *busca* pela justiça estabelecida em tempos eternos. Essa busca não visava estabelecer um código de regras positivas universais, mas garantir o bem comum. Como a natureza humana era considerada diversa, bem como as situações das sociedades humanas diversas no tempo e no espaço, as normas também deveriam ser distintas, sempre no intuito de colocar as pessoas no caminho do bem.⁴⁷²

Isso posto, destaca-se três características do modelo jurídico do Antigo Regime: a) a preeminência da religião; b) ordem jurídica pluralista; e c) o casuísmo. A verdade judicial era um consenso buscado por variadas instituições. Esses pressupostos comuns e gerais davam margem para práticas singulares e diversas.⁴⁷³ Assim, o direito era factual, baseado em “experiências jurídicas”. A atividade legislativa não era associada com o exercício de dizer a justiça (*iuris dicere*, ou seja, de exercer a jurisdição). O direito estava difuso pela sociedade, várias *societas perfectae* (ou seja, poderes autônomos e de governo próprio) partilhavam o poder jurisdicional. Cidades, províncias, universidades, poderes régios, ordens religiosas eram algumas desses poderes estabelecidos naturalmente – “sociedades perfeitas”. Portanto, vários ordenamentos agiam na busca da justiça. Como destaca Paolo Grossi, autonomia não era independência absoluta, as *societas perfectae* tinham uma relação entre si.⁴⁷⁴

Não era ambição do governo régio castelhano que suas ordenações fossem seguidas mecanicamente. Desvios, adaptações e recusas eram previstos e admissíveis, desde que buscassem evitar um mal maior ou conseguir um bem

471 GARRIGA, Carlos. op. cit., 2004.

472 REIS, Anderson, op. cit., p. 114-130.

473 GARRIGA, Carlos. op. cit., 2006, p. 72-84.

474 GROSSI, Paolo, op. cit., p. 47-105.

superior. A resistência a determinações e ordens provenientes do poder régio castelhano não era rara, mas fazia parte da prática e cultura administrativa hispânica. O discurso em torno de tais resistências, no entanto, não era o de oposição e confronto, mas sim de obediência. A sustentação para o não cumprimento de uma ordem régia não tinha por objetivo marcar uma rejeição aos intentos régios, mas sim preservar a consciência do monarca, evitando que sua decisão seja prejudicial ao “bem comum”.⁴⁷⁵

Como já visto⁴⁷⁶, no início da década de 1580, uma das ordenações do Conselho das Índias recebidas nas Filipinas exigia que nenhum nativo fosse mantido como escravo. Os religiosos e o bispo deram parecer que fosse aplicada imediatamente, sofrendo oposição do governador Ronquillo de Peñalosa e do *cabildo* de Manila. Como não houve consenso, a cédula sobre a escravidão não foi aplicada. O corpo eclesiástico, reunido sob liderança do bispo decidiu agir utilizando de suas armas. Foi decidido só confessariam donos de escravos se estes declarassem não colocar objeção em ordens régias e se comprometessem a libertar seus cativos no prazo de até dois anos.

Em 1583, o bispo Domingo de Salazar escreveu ao Conselho dizendo que aquela era uma medida grave e de muito escândalo. Ele próprio afirmou que era contra medida tão extrema, mas que a maioria dos religiosos assim decidiu. Para que a situação fosse resolvida, com a libertação dos nativos, era preciso que o rei reforçasse sua ordem.⁴⁷⁷

Do outro lado da questão, o governador interino, Diego Ronquillo pedia maleabilidade na aplicação da cédula, já que sua aplicação poderia ser um inconveniente, pois dependiam daquela mão de obra. Além disso, afirmou que, “*estos naturales son esclavos entre ellos de muy atras*”, o que legitimaria seu uso pelos colonos.⁴⁷⁸ Este último fato era amplamente negado pelo bispo e freis, de

475 MACKAY, Ruth. *The limits of Royal Authority: resistance and obedience in seventeenth-century Castile*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

476 Ver p. 83.

477 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 05, p. 241-243.

478 AGI, Filipinas, 6, r. 5, 53, img. 5.

acordo com estes, apenas uma pequena fração dos cativos tinha origem entre os próprios nativos, sendo a maioria feita injustamente pelos espanhóis.

O desejo do bispo foi realizado antes mesmo que sua correspondência chegasse à Espanha. Em abril de 1584, o governador das Filipinas recebeu uma nova cédula, datada de maio de 1582, reafirmando que a escravidão dos nativos deveria ser abolida, pois além das crueldades a eles cometidas, tal instituto provocava o declínio populacional indígena. Essa nova ordem, específica para a situação filipina, motivou uma onda de oposição por parte do governo do arquipélago. Segundo Diego Ronquillo, as informações enviadas pelos freis eram falsas. Os escravos eram tratados com “blandura e amor enseñandoles la doctrina”, além disso não eram feitos a força, apenas comprados dos próprios nativos.⁴⁷⁹ Os membros da *Audiencia*, instalada em 1584, deram continuidade ao discurso dos governadores. O ouvidor Melchor Davalos insistiu que a escravidão era uma instituição própria dos nativos daquela região, por isso as normas para o Peru e para a Nova Espanha não se aplicariam ali.⁴⁸⁰

A esse tempo, os pedidos dos *encomenderos*, *cabildo* e *Audiencia* já tinham pouca valia, pois o prazo de dois anos, estipulado pelo governador Gonzalo Ronquillo havia se expirado em março de 1584. Diego Ronquillo se viu obrigado a executar a cédula libertando aos cativos. O que não acabou com os apelos e recursos por parte dos escravistas.

Mais que impedir que os espanhóis utilizassem de escravos nativos, os freis interfeririam na instituição entre os próprios indígenas. Tanto os ministros da *Audiencia*, quanto o governador Diego Ronquilo reclamaram que os religiosos e o bispo orientavam às lideranças nativas a libertarem seus escravos, ameaçando não os absolver caso não o fizessem.⁴⁸¹ Segundo Ronquillo, essa medida era um entrave às conversões dos *datus* da ilha de Luzon, que tinham seu poder e fazenda medidos a

479 AGI, Filipinas, 6, r. 5, 55, img. 6.

480 AGI, Filipinas, 18 a, r. 2, 9, imgs. 7-8.

481 AGI, Filipinas, 18 a, r. 3, 13, img. 5.

partir do número de servos a seu dispor.⁴⁸²

Já os freis e padres consideravam que a escravidão era um empecilho às conversões, especialmente após a chegada dos espanhóis, que não só aprisionavam indígenas para trabalho cativo, mas que também alteraram as formas de escravidão preexistentes no arquipélago.⁴⁸³ O jesuíta Pedro Chirino relatou que a escravidão que ocorria entre os nativos era fruto de vícios, como a tirania, a crueldade e a usura. Dessa forma, era oposta à evangelização, por isso a justiça régia e as pessoas pias deveriam se empenhar pelo seu fim. Os clérigos, por meio do batismo e confissões estimulavam os convertidos a libertarem seus escravos, agindo em conformidade com a piedade e a caridade cristãs.⁴⁸⁴

O braço eclesiástico mostrou-se mais forte na questão. Em 1586, a junta universal de Manila, composta por todas as instituições, seculares e eclesiásticas, estabelecidas na cidade, manifestou seu interesse em abolir definitivamente a escravidão também entre os nativos, pois eram frutos de guerras e dívidas.⁴⁸⁵ Tais apelos foram levados à corte pelo padre Alonso Sánchez. Dessa forma, o rei Felipe II, orientado por uma junta examinadora, determinou, em agosto de 1589, nas instruções ao governador Gómez Pérez Dasmariñas, a libertação completa dos escravos em poder de espanhóis.⁴⁸⁶

Patricio Hidalgo Nuchera, historiador espanhol que também tratou da questão se questiona, de forma retórica: “¿Por qué, podíamos preguntarnos, no se legisló nada acerca de éstos [os nativos]?”⁴⁸⁷ De acordo com Hidalgo Nuchera a omissão teve por objetivo não afetar as estruturas econômicas dos indígenas filipinos, necessárias aos colonos, que sobreviviam da cobrança de tributos e *polos*.

A resposta para essa ausência é mais complexa que conjectura acima. O monarca espanhol não poderia legislar sobre os nativos, pois não eram seus súditos.

482 AGI, Filipinas, 6, r. 5, 57, img. 15.

483 Ver p. 42-44.

484 CHIRINO, Pedro. op. cit., p. 148-149.

485 AGI, Filipinas, 77, 1, imgs. 26-27.

486 AGI, Filipinas, 339, l. 1, img. 798.

487 HIDALGO NUCHERA, Patricio. op. cit., 1994, p. 73.

A concepção escolástica, ou da “Escola Peninsular da Paz”, era que os índios e suas terras não estavam sob administração castelhana. Não eram obrigados a obedecer a ordens ou regras dos monarcas ibéricos. Os nativos possuíam soberania natural, o poder político tem origem divina, mas entregue às variadas comunidades humanas – e não a seus príncipes –, independente de sua qualidade intelectual ou religiosidade.⁴⁸⁸ Como escreveu Francisco de Vitória, “o imperador não é senhor do mundo”, nem o papa o era.⁴⁸⁹ Ou como escreveu, século depois, o padre Antônio Vieira, o indígena não era vassalo dos monarcas ibéricos, “contudo vassalo do seu rei e da sua república, [...], como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade, tanto a coroa de penas como a de ouro e tanto o arco como o cetro.”⁴⁹⁰

A dignidade da pessoa humana, o direito natural, o direito das gentes sobrepunham-se a qualquer poder temporal. A ação do monarca espanhol, de não decretar o fim da escravidão entre os nativos das Filipinas não foi (apenas) uma ação de tolerância econômica em relação aos interesses de parte dos colonos. Ao não fazer isso, Felipe II reconhecia os poderes nativos.

Anos depois, o licenciado Antonio de Morga, escreveu que a decisão régia vigorava plenamente. A escravidão continuava a existir de duas formas: primeiro, de acordo com a tradição dos nativos, que não estavam sujeitos a legislação régias; segundo, os colonos passaram a adquirir escravos, “cafres y negros, traídos por los Portugueses”.⁴⁹¹

A proibição do uso de escravos indígenas pelos colonos praticamente coincide com a ascensão de Felipe II ao trono de Portugal. Essa mudança na política ibérica aproximou os comerciantes de Macau e Malaca das Filipinas, que, pela impossibilidade de utilizar a mão de obra nativa, passou a demandar escravos de

488 CALAFATE, Pedro, op. cit., 2014 a; Idem. “A emergência do direito internacional moderno: Molina, Suárez, Vieira”, *Tempos Gerais*, n. 5, 2014.

489 VITÓRIA, Francisco. op. cit., 1917 a e b.

490 VIEIRA, Antônio. “Sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios”. In: Idem. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola, 1992, p. 103.

491 MORGA, Antonio. op. cit., p. 341.

outras regiões. Os escravos citados por Morga eram originários de Moçambique. Essa ligação não foi feita sem tensões. Durante a década de 1580, ministros da *Audiencia* de Manila denunciavam que comerciantes portugueses não pagavam o *almojarifazgo*, imposto aduaneiro. Outra questão era que o contato comercial entre as áreas lusas e castelhanas era oficialmente vedado. Mas como afirmam Maria Manso e Lúcio Sousa, “uma coisa era a vontade régia, outra era a realidade em que se moviam os comerciantes.”⁴⁹² Apesar de repetidas tentativas de proibir esse comércio ele continuou a ocorrer largamente, com apoio e participação de autoridades locais de Macau e Malaca (inclusive não ocidentais).

A polêmica da restituição aos índios

A escravidão dos nativos não era a única questão que movia os religiosos e o bispo Salazar. As instituições religiosas se preocupavam com os mais diversos aspectos da relação entre a presença espanhola e o ideal de evangelização dos “neófitos”. Em 1583, reconhecendo os diversos abusos e desrespeitos cometidos contra os indígenas, que não possuiriam “ynteligencia ni uso para poder se defender de los agravos que se les hizieren”,⁴⁹³ o Conselho das Índias escreveu às autoridades do arquipélago comunicando que decidiu nomear um protetor dos índios na região, e também pedindo recomendações de quem poderia ocupar o cargo. Uma reação diretamente vinculada à construção do discurso da miserabilidade indígena.

Caroline Cunill afirma que a instituição de um protetor dos índios tinha por objetivo deslocar a autoridade sobre os nativos, retirando-a dos eclesiásticos e passando-a ao poder civil. O principal afetado por isso seria o bispo, figura central na mediação entre indígenas e poder régio, nas primeiras décadas do século XVI. Outras medidas compuseram esse contexto. Na década de 1560, foram publicadas cédulas a todos os prelados de Castela para que não fossem convocados sínodos sem avisar ao Conselho das Índias, para que os clérigos e religiosos não excomungassem

492 MANSO, Maria; SOUSA, Lúcio. “Os portugueses e o comércio de escravos nas Filipinas (1580-1600)”, *Revista de Cultura*, Macau, n. 40, 2011, p. 20.

493 AGI, Filipinas, 339, L. 1, img. 488.

por coisas leves, nem para que religiosos executassem prisões ou castigos aos índios.⁴⁹⁴ Apesar da clara tendência regalista nessas medidas, os bispos foram as figuras mais nomeadas para o posto de protetor dos indígenas.

O que se passou nas Filipinas não se distingue desse contexto geral da colonização espanhola no Novo Mundo. Não é necessário apresentar mais provas do empenho eclesiástico nas Filipinas na defesa dos nativos. O bispo Domingo de Salazar dedicou a maior parte de seu governo a tratar de tais questões. Mesmo com tamanho protagonismo, o prelado reclamou que seus poderes eram limitados para remediar tal situação.⁴⁹⁵ O clero atuante no arquipélago, além de valorizar sua importância para evangelização dos nativos, sempre destacou que os benefícios religiosos se converteriam em vantagens seculares. O memorial escrito pela Junta Universal de Manila – reunião que contou com a presença de autoridades civis e religiosas do arquipélago –, em 1586, é um dos exemplos marcantes de como a ideologia da complementaridade das potestades estava presente nas Filipinas.

Ao falar do estado daquelas ilhas, o escrito, levado pelo padre Alonso Sánchez à Espanha, destacou-se que eram cinco as *rayces* dos problemas que padeciam. O primeiro é que por estarem longe da Igreja, as pessoas possuíam “ampla consciência”. Ou seja, agiam livremente, sem escrúpulos. Não que o clero e instituições religiosas estivessem ausentes da vida do arquipélago, mas a reclamação é que estariam em número insuficiente para cuidar daquela missão. Consequência disso seria o quarto fundamento, definido pela assembleia como o principal. Segundo a Junta, as pessoas que se dirigiam ao arquipélago não tinham ordem e disciplina, dessa forma cometiam diversos tipos de delito e agravo. A quinta e última raiz era a falta de doutrina. Na falta de pregadores, missionários e ministros da fé, os agravos eram mais comuns e maiores, tanto por parte dos hispânicos – ambiciosos – quanto por parte dos nativos – inconstantes.⁴⁹⁶

494 CUNILL, Caroline. op. cit., p. 239.

495 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 05, p. 223.

496 AGI, Patronato, 26, 66, img. 127-128.

Um dos remédios a ser aplicado às Filipinas era de que as ordens religiosas se dedicassem exclusivamente à atuação no arquipélago, ignorando interesses missionários na China e Japão. Os *encomenderos* também deveriam cuidar da doutrina como cuidavam da cobrança de tributos. A devida atuação religiosa era útil tanto para a moderação dos espanhóis quanto para atrair os nativos à obediência do papa e do monarca de Castela.⁴⁹⁷

Esse discurso claramente expressava os interesses da ala clerical da Junta. Dois anos antes, o provincial agostiniano, Andrés Aguirre, havia escrito petição com conteúdo bastante similar. O frei afirmou que a atuação missionária ocorria para “el bien publico de los españoles y de los naturales”.⁴⁹⁸ Ou seja, não se tratava de um investimento com resultados estritamente espirituais. O maior número de clérigos e missionários seria importante para uma melhor agregação do território e suas gentes.

Apesar dos conflitos, destacados nas páginas anteriores, as orientações do corpo eclesiástico sobre o papel da Igreja e do clero no processo colonial são muito próximas e similares. Entendo que a atuação do bispo Salazar, com a realização das juntas eclesiásticas e com a produção de normativas sinodais, serviu não apenas para estabelecer mecanismos de controle, atuação e correção do clero filipino. Mais que isso, o clero filipino desenvolveu uma identidade de grupo, associada à defesa dos nativos. As reuniões colegiadas, das quais os superiores das ordens e o poder episcopal participavam, serviram para a formação e unificação do clero.

Quando o assunto era o estado dos nativos, dominicanos, jesuítas, franciscanos, agostinianos e o bispo usavam a mesma pena para escrever ao Conselho das Índias.⁴⁹⁹ Os modos de ação eram os mesmos, valiam-se do poder sobre as consciências para obrigar os colonos a seguir as decisões do colégio eclesiástico. Em 1587, o Conselho escreveu ao bispo Salazar afirmando que os colonizadores das Filipinas se encontravam aflitos e desconsolados, pois evitavam confessar, alguns se abstendo do sacramento por mais de um ano, pois os religiosos

497 Idem, *img.* 130.

498 AGI, Filipinas, 84, 43, *img.* 1.

499 AGI, Filipinas, 84, 41; AGI, Filipinas, 84, 47; AGI, Filipinas, 84, 46.

não concederiam o remédio e consolo espiritual.⁵⁰⁰ Além da manutenção dos nativos escravizados, os clérigos e freis, negavam a conceder absolvição das culpas aos colonos que cobravam tributos de modo e em quantidade inapropriada, aos que resistiram a pagar dízimos e aos que participaram de ações ilegítimas de conquista e não restituíam aos nativos pelos danos cometidos.

A reação do bispo a tais questionamentos é digna de destaque.⁵⁰¹ Afirmou categoricamente que os conquistadores estavam obrigados a restituir *in solidum*, como previa a doutrina tomista. Os colonos deveriam pagar apenas o que declararam dever, o que era pouco perto todas as injúrias cometidas nos mais de 20 anos de presença espanhola nas ilhas. As pessoas a quem os freis e clérigos exigiram restituição foram apenas capitães e líderes das expedições, portanto, possuíam recursos para os pagamentos, que giravam entre 100 e 500 *pesos*. Ou seja, não estariam desesperados como o decreto régio afirmava, mas seriam pessoas gananciosas.

Salazar declarou que aquela não era uma decisão de impulso, mas que possuía um grande memorando com suas investigações sobre todos os males e excessos cometidos na “descoberta” daquelas terras. Se não fosse tão idoso, ele mesmo iria à Espanha apresentar tais provas. O bispo se disse surpreso com a atitude régia, de culpá-lo por aquilo, como se fosse uma retaliação por ter encorajado os escravos nativos a deixarem os colonos espanhóis, medida que o próprio monarca havia determinado por lei.

Segundo o prelado, o rei poderia perdoar os conquistadores por tais práticas, mas que, na jurisdição das consciências, não havia liberdade para concessão de indultos ou remissão de penas. No tribunal das consciências, escreveu Salazar, não havia anistia, a confissão deveria ser rigorosa. O que eles e seus colegas faziam não era nada além do cumprimento de obrigação.

Mais uma vez o bispo marca a distinção entre os campos de atuação secular e religioso. O rei espanhol além de não ser senhor do mundo, também não era o

500 AGI, Filipinas, 339, L. 1, img. 721.

501 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 239-243.

governante da moral. Este campo cabia aos juizes da consciência, ou seja, ao clero, como aqueles capazes de descobrir e revelar os ditames divinos. Considerando isso, Domingo de Salazar não apenas invocou a intervenção régia para remediar a questão. O prelado recorreu à hierarquia eclesiástica, e enviou informações sobre o estado do arquipélago a Roma. Sabemos disso por meio de uma bula papal, de Gregório XIV, destinada às Filipinas.⁵⁰² O Sumo Pontífice confirmou que as restituições deveriam ser feitas, cabendo ao bispo, em assembleia com seu clero, ordenar e organizar sua execução. Quando o pagamento não pudesse ser feito aos indivíduos prejudicados, os *encomenderos* e conquistadores deveriam entregar as restituições às Igrejas, para que utilizassem os recursos em prol da evangelização e cuidado dos neófitos.

Domingo de Salazar, na defesa dos nativos frente a ação colonial, apresentou argumentos muito similares aos do frei, também dominicano, Bartolomé de Las Casas. No chamado “Tratado de las doce dudas”⁵⁰³, o bispo de Chiapas defendeu que os nativos eram os senhores naturais e legítimos de suas terras, e que, portanto, as ações conquistadoras hispânicas opunham-se aos direitos natural e das gentes. Os monarcas espanhóis e seus súditos não possuiriam qualquer direito e autoridade sobre as novas terras. Suas jurisdições e magistraturas eram legítimas, contra essas não se pode fazer nada, “a não ser amá-las como a nós mesmos”.⁵⁰⁴

A única solução possível para correção daqueles erros era a restituição completa e *in solidum* aos indígenas. Os que não restituíssem permaneceriam em pecado mortal até que o fizessem. A restituição não era obrigação apenas de natureza, mas também afirmada “segun la regla de xpo. [Cristo]”⁵⁰⁵, escreveu Las Casas, citando o capítulo décimo oitavo do evangelho de Mateus. Por se tratar de uma obrigação imposta pelo Direito Divino Positivo, os clérigos e religiosos deveriam zelar por sua aplicação.

502 Idem, p. 70-72.

503 BNE, manuscrito 3226.

504 Idem, img. 22.

505 Idem, img. 44.

Las Casas afirmava que qualquer tributação imposta aos indígenas era ilegítima e deveria ser restituída. As taxações exigidas pelos religiosos (e muitas fezes feitas por estes) serviriam apenas para limitar o mal que a colonização causava aos nativos. Domingo de Salazar apresenta uma posição mais positiva. Acreditava que a ação exclusivamente evangélica levaria os nativos a se submeterem ao monarca espanhol, pagando de livre e espontânea vontade tributos ao novo e bondoso suserano.⁵⁰⁶ Esse posicionamento está registrado em carta de junho de 1590, momento no qual recebeu a confirmação de que foi nomeado como protetor dos nativos das Filipinas.

A notificação foi levada ao arquipélago pelo então novo governador, Gómez Pérez Dasmariñas. O governador também carregava consigo uma série de outras medidas a serem adotadas no arquipélago. A mais importante, a abolição da *Audiencia* de Manila. Essa medida, no entanto, não foi suficiente para o bispo Salazar. Segundo o prelado, a condição da república era de completa miséria, e pouco se fez para melhorar a situação dos nativos e incentivar sua verdadeira conversão à fé cristã. Por conta disso, o bispo avisou que estava decidido a ir pessoalmente ao reino, apesar de sua elevada idade, para apresentar a verdadeira condição do arquipélago e conseguir os remédios necessários para os males dos quais aquela terra padecia.

Antes de partir, Salazar promoveu, no início de 1591⁵⁰⁷, sua última junta de teólogos, para discutir a tributação aos nativos. Nessa reunião, os religiosos chegaram às seguintes conclusões⁵⁰⁸:

1ª Em *encomiendas* nas quais não havia benefício espiritual e temporal a cobrança não poderia ser feita de forma alguma.

506 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 258-259.

507 A junta foi finalizada em 18 de janeiro de 1591, a bula de Gregório XIV, que indicava a realização de assembleia de clérigos para administrar o pagamento das restituições foi promulgada em 18 de abril do mesmo ano.

508 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 07, p. 269-288.

2ª Onde não há instrução, ou há parcialmente, mas houve pacificação, o *encomendero* pode cobrar parte do tributo, dependendo do tamanho do *repartimento*.

3ª Tudo tomado dos índios, antes que eles entregassem de boa vontade, deveria ser restituído.

5ª Onde havia doutrina suficiente, o tributo poderia ser cobrado de forma integral. A não ser daqueles que não tenham se convertido.

8ª Ninguém deve receber batismo sem ter a preparação necessária.

12ª A principal intenção da *encomienda* não é a coleta de tributos, mas a defesa e a proteção aos nativos, dando-lhes instrução evangélica.

14ª Os *encomenderos* que negligenciavam seus *repartimientos*, não oferecendo missionários, estavam em pecado mortal e não poderiam ser absolvidos.

As conclusões da junta foram apresentadas ao governador Dasmariñas. Com os autos da reunião, o bispo pediu licença para ir à Espanha apresentar tais conclusões ao Conselho das Índias e ao monarca.

Dasmariñas, representando os interesses do *cabildo* de Manila e dos *encomenderos*⁵⁰⁹, respondeu dizendo que concordava com os princípios expostos pela junta eclesiástica, mas que aplicar tais determinações seria exagero e problemático, pois os *encomenderos* abandonariam suas posses. O governador afirmou que esperaria decisão régia para determinar o que deveria, ou não, ser feito.

Domingo de Salazar rebateu aos questionamentos. A evangelização dos nativos era como o cultivo de uma vinha, e ainda estavam no estágio de plantar as sementes, que, se bem cuidadas, em algum tempo renderiam grandes e bons frutos. Cuidar bem era oferecer tratamento amigável e respeitar suas liberdades. O problema não eram os tributos em si – o que distingue Salazar de Las Casas – mas o

509 Os *encomenderos*, logo após a realização da junta eclesiástica, apresentaram ao governador uma petição na qual questionavam as afirmações feitas pelo bispo, e reclamavam que o prelado da diocese e o clero local colocavam obstáculos às suas consciências, nos sermões, no púlpito e nas confissões. Idem, p. 301-303.

modo como eram cobrados. O mau tratamento e o mau exemplo que os espanhóis davam afastavam os indígenas da religião cristã.

Não satisfeito, o governador Dasmariñas acionou diretamente as ordens religiosas, pedindo pareceres sobre a cobrança dos tributos. Franciscanos e Agostinianos foram de opiniões similares. Os tributos só poderiam ser cobrados caso os indígenas recebessem os benefícios espirituais e seculares (de justiça), conforme determinação régia. O que foi cobrado indevidamente deveria ser restituído. Caso a *encomienda* gozasse apenas de cuidados seculares, mas sem doutrina religiosa – como era comum, seja pelo descuido dos *encomenderos*, seja pela falta de religiosos – apenas uma parte dos tributos poderia ser cobrada. As duas ordens concordam que neste caso, os *encomenderos* poderiam exigir um terço da taxaço estabelecida.

A grande questão em torno desse debate se deu por conta da opinião dos jesuítas sobre o tema. O padre Antonio Sedeño e seus colegas adotaram um caminho bem distinto do bispo Salazar, dos agostinianos e dos seráficos. Os membros da Companhia de Jesus entendiam que não apenas os convertidos deveriam pagar pelos benefícios recebidos, mas também os infiéis. A cobrança parcial do tributo – caso não recebessem cuidado espiritual – era legítima. No entanto, a quantidade a ser pedida era a de três quartos da taxaço, dos quais um quarto deveria ser destinado à construção de obras pias e igrejas. Para os jesuítas, os *encomenderos* não poderiam receber apenas o suficiente para seu sustento, pois assim não se interessariam por aquela atividade e abandonariam as ilhas. Medida que feriria a consciência régia, já que esta estava comprometida com a evangelizaço daquelas gentes.

Os padres da Companhia concordaram que restituicoes devem ocorrer, no entanto, essa não era matéria a ser tratada por religiosos, mas sim por autoridades seculares. Os jesuítas entregaram o parecer não apenas ao governador, mas também ao bispo Salazar. A este também foi entregue um documento no qual os padres contestaram algumas das conclusões da junta eclesiástica capitaneada pelo bispo.⁵¹⁰

No dia 28 de fevereiro, o governador Gomez Pérez Dasmariñas decretou que nas *encomiendas* em que havia justiça, mas falta de doutrina, poderia haver cobrança

510 Idem, p. 315-318.

de três quartos do tributo estabelecido. Nos *repartimentos* sem qualquer benefício nenhuma quantia poderia ser exigida.⁵¹¹

O problema da opinião jesuítica seguida pelo governador, acusou o bispo Salazar, é que ela se baseava na doutrina do padre José de Acosta, apresentada em seus livros *Historia moral e natural das Índias* e *De Procuranda Indorum Salute*. Adotar os princípios defendidos por Acosta levariam aquela república à ruína.

O padre Acosta havia participado diretamente de debates relativos às Filipinas. Opôs-se aos planos de conquista da China, defendidos por seu colega Alonso Sánchez. Para Acosta, que na época se encontrava no México, tratava-se de uma guerra injusta, fundamentando seus argumentos no direito das gentes de Francisco de Vitória e nos escritos do frei Las Casas.⁵¹² No entanto, o pensamento de Acosta em relação ao tratamento dos nativos se afastava muito do que manifestava o bispo de Chiapas e também do de Manila. Enquanto estes defendiam a preeminência evangélica, sem uso da força das armas, buscando a amizade dos povos de ultramar, Acosta tinha uma visão pessimista, defendendo o trabalho compulsório e a obrigatoriedade do pagamento de tributos como meio não só para o sustento da colonização, mas para a manutenção dos nativos na cristianização.⁵¹³

Dasmariñas se defendeu dizendo que não conhecia a obra de Acosta, e que a referência para sua decisão foi o Concílio de Lima – o terceiro. No entanto, declarou que os livros de membros da Companhia eram muito bem examinados antes de terem publicação aprovada. No mesmo informe, o governador indicou uma série de doutrinas que deveriam ser fundadas, com os locais e as ordens responsáveis por seu cuidado.

511 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 08, p. 27-31.

512 OLIVEIRA, Francisco Roque de. op. cit., p. 222-223; FABRE, Pierre-Antoine. “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593. In: In: CORSI, Elisabetta (coord). *Órdenes religiosas entre América y Asia*. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales. México: Colégio de México, 2008, p. 88.

513 MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-16450)”, *Tempo*, v. 16, n. 30, 2011, p. 45-47; MURGUÍA, Luis Alberto. “Viagens e encontros de José de Acosta. Uma nova visão para o estudo de sua vida e obra”. In: *Anais Eletrônicos do VI Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campinas, 2006, p. 4.

A medida revoltou o bispo Salazar. Era uma afronta à jurisdição eclesiástica e desrespeito ao Concílio de Trento. Dar autonomia e independência aos freis era um risco à boa evangelização, pois assim mirariam mais a si do que ao bom cultivo da vinha. Mais valia poucas casas com religiosos obedientes do que muitos pastores que não prestassem atenção a seus cordeiros. Para Salazar, o governador claramente desejava favorecer aos agostinianos.

A respeito dos tributos e à maneira sobre como deveriam ser cobrados, o prelado disse que seu parecer e suas decisões eclesiásticas não interferiam em nada no ofício do governador. Ele não dava sentença ou aprisionava ninguém por conta disso, pois estas eram funções do governante secular. Mas ele, como líder diocesano, os julgava e condenava no “tribunal da consciência”, obrigando-os a restituir, mesmo que tivessem permissão do governador para fazer o contrário. E assim, o governador também seria julgado nesse mesmo tribunal. Por isso o capitão-geral Dasmariñas deveria reconhecer a distinção dos poderes antes de dizer que ele (o bispo) interferia em seus negócios.⁵¹⁴ O governador, por seu lado, reclamava que o bispo Salazar queria ser “senhor de tudo”.⁵¹⁵ O capitão-geral denunciou que além da pressão exercida sobre os *encomenderos*, o prelado tomava livremente os recursos da *Caja Real* para reformar igrejas. Os curas, submetidos a Salazar, usurpavam jurisdição régia, prendendo e açoitando a nativos. O bispo continuava a intervir contra as *pancadas*, apesar de confirmadas por cédulas do Conselho das Índias.

Enfim, aquela república vivia um estado de aflição e desassossego. E o motivo era claro: “q es grande el imperio y auctoridad conq se hazen aqui los frailes superiores para arbitrar lo bueno y lo malo y q no aya outra ley justa sino la que ellos aprueban”.⁵¹⁶ Salazar e os dominicanos defenderiam publicamente a ocupação exclusivamente evangélica das ilhas, refutando qualquer iniciativa armada. Tais

514 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 08, p. 52-69.

515 Idem, p. 150.

516 AGI, Filipinas, 18 b, r. 1, 3, img. 5.

ideias seriam piores das que dominavam em Genebra.⁵¹⁷ Até mesmo a leitura pública do evangelho seria contestada.

O discurso de Dasmariñas, a princípio, pode ser tomado como prova que sustenta a tese da *frailocracia filipina*. Religiosos independentes, desobedientes a autoridades civis, ocupando espaços da jurisdição régia. No entanto, o governador é claro em apontar que a raiz para tais problemas é o bispo Salazar e sua atuação. A atuação do bispo seria prejudicial inclusive à cristianização dos nativos, pois claramente prejudicava os agostinianos, “orden tan ejemplar” – nas palavras do governador –, em favor dos dominicanos. Os seguidores de Santo Agostinho, por conta de enfrentamentos com Salazar, abandonaram várias doutrinas, além de outras que lhes foram tomadas por ordem do bispo. Em alguns atos públicos importantes, como a festa de San Andrés – a principal de Manila colonial –, os dominicanos aproveitavam-se do apoio episcopal para difamar a ordem de Santo Agostinho.

Portanto, não se tratava de uma questão que envolvia os freis como um todo, ou seja, a *frailocracia*, como descrita por Marcelo del Pilar ou Manuela Águeda García. A figura do bispo, reformada pelo Concílio de Trento era a questão. Dasmariñas ressaltou que Domingo de Salazar se dizia “obispo por el papa e no por V. Md.”⁵¹⁸, contrário ao *regalismo indiano*⁵¹⁹, mas de acordo com os preceitos tridentinos.

Em junho de 1592 teve fim o governo episcopal de Domingo de Salazar. O bispo, acompanhado do dominicano Miguel de Benavides partiu para a Castela, com intenção de intervir a favor dos nativos na questão da tributação.⁵²⁰ Antes de partir, a pressão exercida pelo bispo surtiu efeito. O governador Dasmariñas se viu obrigado a considerar as denúncias de abusos na exigência de trabalhos aos nativos, e assim

517 A partir da metade do século XVI, a grande ameaça à unidade da cristandade não era mais Lutero, mas a “heresia calvinista”. O avanço das ideias de João Calvino foram especialmente danosas para a Coroa de Castela, sendo um dos principais pontos para a revolta das posteriormente “Províncias Unidas” das terras baixas. Nesse contexto, os termos “heresia” e “rebelião” eram sinônimos. ELLIOTT, John. *Imperial Spain, 1469-1716*. Londres: Penguin, 2002.

518 AGI, Filipinas, 18 b, r. 1, 3, img. 7.

519 SÁNCHEZ BELLA, Ismael. op. cit.

520 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 08, p. 255, 274-275

promulgou as “Ordenanzas sobre las vexaciones de los yndios asi de los alcaldes mayores como de los relixiosos”.⁵²¹ Esse conjunto de normas proibia a utilização compulsória de serviços pessoais, a não ser que fossem necessários em casos de doutrina ou justiça. A medida não atendeu a todos os anseios do bispo, que pregava a abolição completa dos serviços pessoais. Mas ela se pautava claramente nas demandas de diversos freis, como o agostiniano Francisco de Ortega, que exigia melhores condições e pagamentos aos nativos.

Na corte, Salazar e Benavides pretendiam argumentar que a pregação era uma caridade, não podendo ser cobrado tributo dos nativos por sua ministração. Apenas os que já tivessem sido convertidos, ou seja, já fossem súditos da Igreja, deveriam pagar para o sustento desse serviço.

Apesar da embaixada, a opinião do bispo e dos freis (agostinianos, dominicanos e franciscanos descalços) foi derrotada, pois o Conselho decidiu, em 1594, que até mesmo os infiéis deveriam pagar o tributo por completo, tanto pelo benefício temporal quanto pelo espiritual, e que a parcela dedicada a este último deveria ser investida na construção de obras pias, pagamento de evangelizadores e construção de hospitais. Tal medida se aplicaria até mesmo aos nativos que não recebessem doutrina regular.⁵²² Como vimos, a única ordem religiosa que se aproximava dessa opinião era a Companhia de Jesus.

Esse não foi o único revés de Salazar na corte. O poder episcopal sofreu dois duros golpes, perdendo considerável poder. O Conselho das Índias definiu que a abertura de novas igrejas e casas religiosas deveria depender da autorização e beneplácito do bispo. Tal medida se insere na disputa entre Salazar e as ordens, especialmente agostinianos. No entanto, a decisão do Conselho não colocava apenas o bispo sobre as religiões, a autorização e beneplácito também deveriam partir do governador do arquipélago. A outra medida foi ainda mais danosa ao poder episcopal no arquipélago. O bispo perdeu o controle sobre a provisão dos benefícios eclesiásticos. A partir de então, caberia ao governador apresentar o nome dos

521 HIDALGO NÚCHERA, Patricio. op. cit., 1995, p. 238.

522 AGI, Filipinas, 339, L. 2, img. 120.

eclesiásticos para as dignidades, *canongías* e prebendas.⁵²³ Apenas os indicados pela autoridade secular poderiam receber estipêndios.

Claramente e explicitamente ocorria a imposição do *Patronazgo Regio* na Igreja filipina. O governador, enquanto representante da pessoa do monarca, a partir de então, assumiria uma posição relevante na administração eclesiástica das ilhas. Outra decisão nesse sentido é a participação do governante na distribuição regional das ordens, devendo organizá-las, “en tal manera que donde ovriere augustinos no aya francisco ni religiosos de la compañía donde ouvi^e dominicos y ansi respectivamente”⁵²⁴

O Conselho igualmente determinou que o governador interviesse junto às ordens religiosas para que estas não utilizassem das mão de obra indígena de forma abusiva, como se fossem escravos. O poder régio, dando crédito às denúncias do capitão-geral Gómez Dasmariñas escreveu aos prelados das ordens exigindo que se servissem do trabalho dos nativos apenas quando fosse muito necessário, ou então que pagassem aquilo que merecessem.⁵²⁵

Em 1595, Domingo de Salazar acabou falecendo, ficando a cargo do frei Miguel de Benavides a tarefa de reverter as decisões acima apresentadas. Benavides não foi capaz de conseguir evitar a imposição do *Patronazgo*. No entanto, nem tudo foi derrota para o poder episcopal de Manila. Em 1595, o bispado de Manila foi elevado à condição de sede metropolitana, com a elevação à categoria de arcebispado. Junto com isso foram criadas três dioceses: Cárceres (Camarines), Nueva Segovia (Cagayan) e Santíssimo Nome de Jesus (Cebu).

523 Idem, img. 121 e 127.

524 Idem, img. 103.

525 Idem, img. 135.

Capítulo 6 – Sedes vacantes e a administração eclesiástica (1595-1607)

O fim do governo episcopal de Domingo de Salazar marcou uma mudança de etapa na história eclesiástica filipina. Não apenas pelos pontos indicados no final do capítulo anterior, com alterações no modelo administrativo, a elevação da sede de Manila a arcebispado e a ascendência do *regalismo* na Igreja do arquipélago oriental. Após um longo e intenso primeiro governo episcopal, marcado por diversos conflitos e reestruturações de forças, os anos que sucedem a administração de Salazar são marcados por longas vacâncias na sede metropolitana de Manila. Ou seja, do cuidado de um pastor presente e atuante, o clero e os cristãos das Filipinas se viram na maior parte do tempo sem seu líder espiritual.

Segundo Manuela Águeda García Garrido, essa fase de vacâncias foi um período conturbado no estabelecimento do modelo tridentino na Igreja do arquipélago. Como mostramos, a atuação de Salazar esteve pautada na instituição de um modelo eclesiástico reformado, com base nos cânones do Concílio de Trento e seus desdobramentos. Para García Garrido, a ausência do principal prelado nas ilhas intensificou situações de autonomia, insubmissão e corrupção dos membros do clero regular nas Filipinas. A falta de arcebispo, e alguns governos curtos impediam a padronização eclesiástica e doutrinal pretendida por Trento, afirma García Garrido.⁵²⁶

Os três bispados sufragâneos ao arcebispado de Manila não eram mecanismos para melhorar a administração de sacramentos e a doutrina na região. A incumbência destes bispos, em regiões afastadas de Manila – onde as missões e doutrinas começavam a ganhar espaço – era para que exercessem “los actos pontificales”⁵²⁷, assim versava ordem do Conselho das Índias. Esses prelados não possuiriam um governo episcopal propriamente dito. Em suas cidades não seria erigida igreja catedral. Também não seriam providas dignidades e *canongías* para essas dioceses. A orientação aos bispos é que atuassem “privadamente en el monesterio de buestra

526 GARCÍA GARRIDO, Manuela Águeda. op. cit.

527 AGI, Filipinas, 339, L. 2, img. 294.

orden”.⁵²⁸

Estes bispos estavam imersos em suas ordens, ainda mantendo a vida religiosa, apesar da prelazia que gozavam. Temos poucos relatos de sua atuação nos primeiros anos após a nomeação para o cargo. De acordo com o bispo de Santíssimo Nome de Jesus, o agostiniano Pedro Agurto, sua atividade era indicar ministros para atuar entre os nativos em sua área, mas que não havia clara delimitação da jurisdição de sua diocese. Além disso, com a vacância no arcebispado, o *cabildo* eclesiástico começou a inquietar aos bispos, impedindo seu trabalho.⁵²⁹ Miguel de Benavides, frei pregador, nomeado para o bispado de Nueva Segovia, relatou ter feito juntas de teólogos, “como una manera de sinodo”.⁵³⁰

Por mais que a orientação do Conselho das Índias deixasse claro que os bispos atuariam em seus mosteiros, sem constituir de fato um governo episcopal, os prelados insistiam em pedir o contrário.⁵³¹ Como escreveu um deles, sendo bispo com “autoridad por la dignidad apostolica”⁵³² era necessário que tivesse clérigos que o auxiliassem, renda para pagar as dignidades e uma igreja catedral.

No mais, o que temos dos bispos sufragâneos é envio de informes, relatando problemas no corpo eclesiástico e no governo temporal do arquipélago.

Diante disso, Manuela García Garrido afirma que a *frailocracia* vigorou nas duas décadas seguintes à saída do bispo Domingo de Salazar das Filipinas. Para a historiadora, os religiosos – sem especificar de qual(is) ordem(ns), ou como funcionava a relação entre estas – teriam muita liberdade para intervir em assuntos fora de sua alçada, tanto no campo espiritual quanto no temporal.

De acordo com a estudiosa, as denúncias de atos corruptos e situações de desobediência por parte dos freis passaram a ser mais comuns a partir de 1595. Os atritos e conflitos envolvendo religiosos seriam o principal reflexo dessa situação de falta de governo e centralização. Como acredito ter mostrado nos capítulos

528 Idem, img. 294.

529 AGI, Filipinas, 76, 3, imgs. 1-3.

530 AGI, Filipinas, 76, 43, img. 2.

531 AGI, Filipinas, 76, 61; AGI, Filipinas, 76, 115.

532 AGI, Filipinas, 76, 55, img. 1.

anteriores, esse tipo de denúncia não é novidade, nem foram poucas as vezes em que religiosos bateram de frente com o poder episcopal ou com autoridades seculares. Em 1591, na reta final do governo de Salazar, o doutor Antonio de Morga, então *teniente* de governador, apontou severos problemas no clero local.⁵³³ Mensurar objetivamente a maior ou menor intensidade dessas ocasiões não é tarefa simples – provavelmente inviável. O que pretendo é realizar outro tipo de abordagem, com questões diferentes para as situações analisadas por García Garrido, a partir de uma visão diacrônica mais ampla, que vem observando a instituição eclesiástica no arquipélago desde seu início.

Os anos finais do século XVI

O arcebispo indicado para assumir em Manila foi o franciscano Ignacio de Santibañez, nomeado em 1595. A nomeação de um frade menor é explicada pela grande influência dos seráficos na corte de Madri, especialmente em assuntos relativos ao Oriente. Como já visto, os franciscanos descalços não viam nas Filipinas um fim em si, mas um meio para alcançar o Celeste Império chinês. O fim deste sonho, no entanto, não desanimou os franciscanos hispânicos. No fim do século XVI e início do XVII, seus intentos e ações se voltaram para o Japão. Nesse contexto, seus principais rivais eram os jesuítas portugueses.⁵³⁴

A questão do Japão era importante não *apenas* para os religiosos, mas foi, junto com as revoltas dos *sangleyes* e a questão do tributo indígena, o principal tema político e social relativo ao arquipélago filipino. Até a década de 1590, as intenções dos castelhanos das Filipinas em relação ao Japão eram secundárias. Havia algum comércio e ensaios de estabelecimento de relações diplomáticas, no entanto, o foco ainda estava na China.⁵³⁵ O território nipônico era, desde a década de 1540, local de

533 AGI, Filipinas, 18 b, 8, 91.

534 AGI, Filipinas, 79, 28; AGI, Filipinas, 79, 37; AGI, Filipinas, 79, 47; AGI, Filipinas, 79, 73; AGI, Filipinas, 84, 88; AGI, Filipinas, 84, 113; AGI, Filipinas, 84, 129.

535 AHN, Diversos-Colecciones, 26, 9; IACCARINO, Ubaldo. *Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)*. Tese (doutorado). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2013.

ação lusitana, especialmente no campo religioso com a atividade missionária jesuítica liderada por Francisco Xavier.⁵³⁶

Nesse contexto, o Japão vivia um quadro de fragmentação política – muitas vezes referido como o “feudalismo japonês”. Havia diversas casas senhoriais, em conflito entre si, comandadas por *daimyos*.⁵³⁷ O processo de centralização do poder tem início em meados do século XVI, com Oda Nabunaga, um *daimyos* que empreende conquistas militares.⁵³⁸ O desenvolvimento desse processo, a partir da década de 1590, altera completamente o interesse hispânico na região. Não por iniciativa dos colonos radicados nas Filipinas, mas pelas forças japonesas, que passaram a ameaçar a presença espanhola no Oriente.

A ascensão do *taiko* Toyotomi Hideyoshi como figura centralizadora do arquipélago japonês, na década de 1580, acendeu o alerta nas autoridades filipinas. A partir daí, os governantes e os religiosos das Filipinas passaram a tentar se aproximar e se aliar às forças japonesas, para garantir a paz e conservação das Filipinas através da ação evangelizadora e diplomática das instituições eclesiásticas. A diplomacia de Hideyoshi em relação às Filipinas era dúbia, ora expressando intenções amistosas, ora com um explícito caráter de afronta ao poder espanhol. Com isso, os anos que se seguiram foram marcados por um duplo sentimento nas Filipinas: a esperança e vontade de conquistar espiritualmente o arquipélago japonês e a eminente ameaça de um ataque bélico e devastador das forças nipônicas.⁵³⁹

Toyotomi Hideyoshi era descrito pelos jesuítas portugueses como tirano e violento. Muito disso se deve às restrições que promoveu em relação à evangelização cristã. Mas, ao mesmo tempo, seu regime buscava se aliar e conceder algumas permissões aos missionários religiosos, entendendo que alianças políticas com as forças portuguesas e espanholas no Oriente poderiam ajudá-lo na unificação

536 GIL, Juan. *Hidalgos y samurais*. España y Japón en los siglos XVI y XVII. Madri: Alianza Editorial, 1991, p. 22-36.

537 PIMENTA, Pedro Augusto. *Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização*. Dissertação (Mestrado). Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2013, p. 13-14.

538 Idem, p. 60-64.

539 GIL, Juan. op. cit., p. 36-58.

do império japonês. Por mais que ameaçasse as forças cristãs, o *taiko* estava envolvido já em duas frentes de batalha, na Coreia e na China, e não seria interessante abrir outras.

A intenção japonesa era fazer frente ao domínio da talassocracia Ming na região. Para isso era importante ao mesmo tempo estabelecer relações e marcar limites aos *nanbanjin*, os “bárbaros do sul”, forma como os japoneses se referiam aos europeus.⁵⁴⁰

Das Filipinas, os religiosos dominicanos, agostinianos e, principalmente, franciscanos descalços se aproveitavam de brechas e instabilidades no governo do *taiko* Hideyoshi para instaurar uma evangelização agressiva no Japão, que visava atingir o maior número de pessoas no menor tempo possível. O que ia contra as poucas permissões dadas pelo *taiko* e contra as intenções da Igreja romana, que havia dado o bispado do Japão a um jesuíta português, que governaria pela “via da Índia”. A reação do governo de Hideyoshi foi duríssima. Dezenas de religiosos e cristãos expostos e crucificados, no ano de 1597.⁵⁴¹

A morte de *Taicosama* – como os espanhóis se referiam a Hideyoshi –, em 1598, deu esperanças de uma nova aproximação. Desta vez se aproximando do *daifu* Tokugawa Ieyasu. Este foi o líder que concluiu o processo de centralização política do Japão, sendo o primeiro a utilizar o título de Xogum (chefe supremo militar do Império).⁵⁴² Desde o início de seu governo, o Xogum Ieyasu deu grande importância ao comércio marítimo. Isso explica sua aproximação com Manila, e também entendia que o apoio hispânico seria importante na luta contra os sucessores de Hideyoshi. O *daifu* Ieyasu entendia que o apoio dos freis e governantes filipinos poderia ser importante na sua disputa com o sucessor de Hideyoshi.

Com essa postura contemporalizadora do governo de *Daifasuma* – alcunha castelhana de Ieyasu – a relação entre os arquipélagos nipônico e filipino foi de normalidade, com grande desenvolvimento do comércio entre as partes. No entanto,

540 IACCARINO, Ubaldo. op. cit.

541 GIL, Juan. op. cit., p. 69-72.

542 PIMENTA, Pedro Augusto. op. cit., p. 72.

o clima de preocupação nas Filipinas permanecia, dadas as notícias do fortalecimento marítimo e bélico do Japão.

Ieyasu autorizou a prática do cristianismo em diversas partes, especialmente em regiões portuárias, como Osaka, Kioto e Nagasaki. Nesse contexto, os freis das ordens filipinas se animaram novamente com a evangelização do Império do Sol Nascente, visando até mesmo a conversão do próprio *daifu*. Este, no entanto, tinha sérias restrições à predição em suas terras. O xogunato prezava pela coesão social. Regras de âmbito pessoal, como casamentos, vestimentas e etiqueta foram impostas a toda população. Assim, entende-se que o cristianismo não teria espaço que imaginava em seu governo, e a aproximação com as forças católicas tinha interesses exclusivamente econômicos e políticos.⁵⁴³

O conflito entre os religiosos das Filipinas e os jesuítas lusos da Índia cresceram na mesma medida de seus interesses no Japão. Em 1600, o papa Clemente VIII autorizou apenas aos inacianos portugueses a ação no arquipélago nipônico. Os hispânicos das Filipinas não aceitaram a situação, não respeitando a ordem papal e levando a questão a debates em Madri, Lisboa e Roma.⁵⁴⁴ Não foram só os religiosos. Em 1603, o governador das Filipinas, Pedro Acuña, enviou religiosos de todas as ordens ao Japão, diante da boa relação que tinha com o governo do Xogum.

Nas Filipinas, os únicos contrários a tal empresa eram os jesuítas. O bispo de Nueva Segovia, frei Diego de Soria, escreveu, no fim do ano de 1603, denunciando que o padre jesuíta Pedro Chirino se dirigia à corte na Espanha para criticar a ação do governador Acuña e das ordens mendicantes filipinas em relação ao Japão. O bispo pediu ao Conselho das Índias que não fosse dada atenção a Chirino, e que a predicação do evangelho, a partir das Filipinas fosse mantida.⁵⁴⁵

A pressão do bispo, dos governadores e religiosos das Filipinas surtiu efeito. Em 1608, o papa Paulo V revogou a bula de Clemente VIII, deslegitimando o

543 GIL, Juan. op. cit., p. 103-105; PIMENTA, Pedro Augusto. op. cit., p. 73.

544 AGI, Filipinas, 79, 74; AGI, Filipinas, 84, 137; AGI, Filipinas, 74, 63.

545 AGI, Filipinas, 76, 52, img. 2. Quando escreveu a missiva, Soria ainda estava no México retornando da Espanha, onde havia atuado como procurador da ordem dominicana e foi nomeado como bispo de Nueva Segovia.

monopólio dos jesuítas portugueses sobre o Japão. No entanto, os religiosos das Filipinas não gozaram muito de tal liberdade. Primeiro, porque Ieyasu ficava incomodado com a adesão de alguns *daimyos* ao cristianismo. O xugunato progressivamente foi adotando medidas contrárias ao proselitismo religioso cristão.⁵⁴⁶ Segundo – e não menos importante –, foi a aproximação de Ieyasu com navegadores neerlandeses. Os batavos, além de oferecerem melhores vantagens comerciais, estavam longe de terem os mesmos intentos missionários que os católicos.⁵⁴⁷

Progressivamente o catolicismo foi sendo reprimido no Japão, tanto por Tokugawa Ieyasu, quanto pelos xoguns que o sucederam. Em 1614, o governo japonês expulsou todos os missionários católicos de seu território. Além disso, exigiu que todos os que se haviam convertido ao cristianismo abandonassem essa religião e aderissem a algum templo budistas.

O primeiro arcebispo de Manila, Ignacio de Santibañez, pouco participou de todo esse contexto. Antes de passar às Filipinas, Santibañez permaneceu longa temporada na Nova Espanha, chegando às ilhas apenas em 1598. Seu governo foi muito curto, não durando mais que três meses. E nesse tempo pouco pôde fazer, pois desde sua chegada sua saúde se mostrou muito frágil para o ambiente das ilhas orientais.⁵⁴⁸ O próprio Santibañez, após um mês de estadia nas ilhas, escreveu ao Conselho das Índias pedindo a nomeação de substituto para seu cargo.⁵⁴⁹

Junto com o arcebispo, foi reestabelecida a *Audiencia* de Manila, encabeçada e presidida por Francisco Tello. A medida, articulada por Domingo de Salazar e Miguel Benavides na corte, foi elogiada pelas principais autoridades eclesiásticas locais.⁵⁵⁰ No entanto, em poucos meses começaram a surgir as primeiras divergências quanto à figura do governador. Os agostinianos o tinham por bom

546 PIMENTA, Pedro Augusto. op. cit., p. 74-75.

547 GIL, Juan. op. cit., p. 136-139.

548 AGI, Filipinas, 77, 9, img. 1.

549 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 10, p. 141.

550 AGI, Filipinas, 84, 72; AGI, Filipinas, 79, 35. AGI, Filipinas, 76, 3, img. 5.

representante do rei, que tratava bem aos pobres e às religiões.⁵⁵¹ Já os dominicanos foram bastante duros com o presidente, sobre quem diziam que “no teme a dios ni a v. mag.t por tenerle lejos”⁵⁵², e que Tello só queria saber de festas, jogos e desonestidades morais. A ação do governador, além de escandalosa e de péssimo exemplo, colocaria em risco a segurança da colonização espanhola.⁵⁵³

O arcebispo Santibañez reforçou o coro dominicano, criticando duramente ao presidente Tello. Este possuiria vícios obscenos, com trato público com diversas mulheres. Os cargos, ofícios e *encomiendas* não seriam distribuídos por mérito e justiça, como o deveriam, aos conquistadores e soldados estabelecidos no arquipélago que penaram para manter aquela república, mas então padeciam na pobreza. Em vez disso, o governador Tello nomeava seus criados, agregados e amigos, visando todos apenas seus interesses pessoais, não ao bem espiritual e temporal das Filipinas.⁵⁵⁴ Tello também não respeitava a ordem régia que garantia aos nativos a decisão de como pagariam seus tributos: se em moeda ou em espécie, à sua livre eleição.

Para os críticos, o oposto de Francisco Tello era seu antecessor, que governou interinamente, Luiz Pérez Dasmariñas, sobrinho de Gómez Pérez Dasmariñas. Os dominicanos não poupavam elogios a ele, indicando francamente seu interesse de que ele fosse nomeado oficialmente para o posto de governador. Para os pregadores, Dasmariñas era um homem tocado pelo espírito cristão, preocupado em garantir a justiça e paz nas ilhas.⁵⁵⁵ Esse era um discurso que encontrava reciprocidade, pois Luiz Dasmariñas também escrevia ao Conselho elogiando aos dominicanos e seu trabalho evangélico, declarando que seriam merecedores de atenção e benefícios.⁵⁵⁶

551 AGI, Filipinas, 84, 69.

552 AGI, Filipinas, 84, 72, img. 1.

553 Religiosos franciscanos e dominicanos denunciaram que o governador Tello não aplicava as ordens régias em relação à presença dos *sangleyes* nas ilhas, sendo demasiadamente permissivo. Muitos colocaram na negligência de Tello a principal motivação para o grave levante de *sangleyes* ocorrido em 1603. AGI, Filipinas, 79, 32.

554 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 10, p. 146.

555 AGI, Filipinas, 84, 65, img. 1.

556 AGI, Filipinas, 84, 77.

A afinidade entre a ordem de São Domingos e o governador Luiz Dasmariñas rendeu críticas. Os agostinianos, por exemplo, afirmaram que tal aproximação fazia com que os predicadores intervissem no governo civil, impedindo sua ação.⁵⁵⁷ O doutor Antonio de Morga destacou em seus *Sucesos*, que nas administrações de Gómez e Luiz Dasmariñas a influência dominicana era enorme e que “en todo se gobernaba por su consejo”.⁵⁵⁸

Os dominicanos se justificaram afirmando que o governador que os procurava, para confessar e ouvir conselhos, com vistas a agir sem afetar sua consciência. De acordo com o provincial pregador, frei Bernardo de Santa Catalina, ele e seus freis não agiam fora da alçada religiosa, manifestando-se apenas a partir dos confessionários e dos púlpitos. Mas não negou que por algumas vezes colocaram escrúpulos em ações pretendidas por Luiz Dasmariñas.⁵⁵⁹ Frei Santa Catalina acusava aos agostinianos pelo envio de falsas informações a respeito da ordem dominicana, pois na verdade eram aqueles, e os jesuítas, que tentavam impedir a ação do governo civil.

O conflito entre agostinianos e dominicanos, dos 15 anos anteriores permaneceu, mas sob outras formas. As autoridades seculares passaram a ter papel mais ativo nessas querelas. Nos anos da administração de Domingo de Salazar, apesar das divergências e conflitos, as forças eclesiásticas e religiosas tinham interesses mais ou menos comuns quando se tratava de matérias de governo secular, administração dos índios e comércio ultramarino, atuando de modo similar – através do governo das consciências – para fazer valer seus interesses. Neste aspecto, concordo com Manuela García Garrido, que a presença do bispo pode ter dado, especialmente a partir do Sínodo de Manila, uma unidade ao corpo eclesiástico atuante nas Filipinas, e a sede vacante ter dado abertura para tais divergências. Mas é importante destacar que a unidade não era completa, a oposição das ordens ao controle episcopal é prova que o modelo eclesiástico filipino não era unânime.

557 AGI, Filipinas, 84, 66, img. 1.

558 MORGA, Antonio, op. cit., p. 41-42.

559 AGI, Filipinas, 84, 66, img. 2.

O que ocorria era que as ordens religiosas concordavam entre si na questão de evitar o controle secular sobre os nativos, seja para evitar abusos e injustiças, seja para garantir o controle das próprias ordens sobre os indígenas.⁵⁶⁰ O mesmo se aplica à situação dos chineses. As quatro ordens religiosas, em alguma medida, demonstraram interesses em doutrinar e cuidar das almas dos *sangleyes*, visando meios para entrar na China e gozar de benefícios materiais da aproximação com os comerciantes e artesãos oriundos do Celeste Império. Questão que continuou gerando atritos mesmo nos anos subsequentes à saída do bispo Salazar.⁵⁶¹

Durante o governo de Salazar, a conexão marítima entre Manila e Acapulco se estabilizou e criou-se uma regularidade. No campo religioso isso significou o envio de mais freis e padres, fortalecendo o corpo das ordens religiosas – que continuaram a pedir o envio de mais religiosos. Entre os anos de 1594 e 1596, 276 freis, das quatro principais ordens, partiram em direção às Filipinas.⁵⁶² Nesse mesmo contexto, ocorreu a regionalização da atuação de cada ordem, processo que também incorreu em disputas.⁵⁶³ Pois algumas religiões demonstraram desinteresse em Pintados, pela suposta ferocidade e pobreza dos nativos da região. Assim como o desejo de evangelizar no norte da ilha de Luzon era muito grande, região que era porto de acesso favorecido ao Japão.

Em 1598, um informe do governador Tello afirmou que as ordens religiosas se espalhavam por 124 casas e *doctrinas* pelo arquipélago. Os agostinianos eram ainda os mais numerosos, com 60 casas, 108 religiosos e 53 irmãos leigos. Os franciscanos seguiam de perto, com 40 casas, sendo 97 padres, pregadores e confessores, enquanto 23 eram leigos. A Companhia de Jesus e a Ordem de São Domingos

560 AGI, Filipinas, 84, 95; AGI, Filipinas, 84, 96; AGI, Filipinas, 84, 97; AGI, Filipinas, 79, 42.

561 AGI, Filipinas, 84, 65.

562 Segundo a consulta do Conselho das Índias foram 115 dominicanos, 110 agostinianos, 48 franciscanos descalços e 42 jesuítas. AGI, Filipinas, 1, 17. Isso não quer dizer que todos os 276 chegaram a Manila, alguns morriam durante a longa viagem, outros permaneciam em províncias da Nova Espanha.

563 AGI, Filipinas, 339, L. 2, img. 103. A ordem régia era clara: as religiões deveriam ser divididas em províncias “en tal manera que donde oviere augustinos no aya francisco ni religiosos de la compañía donde ouvi^c dominicos y ansi respectivamente”. Essa divisão seria promovida em conjunto pelo arcebispo e pelo governador secular.

possuíam apenas 12 casas cada uma. Porém, tinham outra política em relação à distribuição de seus religiosos, com casas que mantidas por grupos maiores, de três a cinco padres e freis. Os dominicanos estavam no número de 71 freis, já os soldados de cristo eram 43, sendo 23 padres e 20 irmãos leigos.⁵⁶⁴

Mesmo com o constante crescimento da presença religiosa, o governador Tello afirmou que todas as ordens precisavam de mais freis e padres. As necessidades humanas e materiais para a evangelização do arquipélago não deixariam de ser temas das missivas dos priores, provinciais e reitores das religiões por várias décadas. A questão é que mais de 30 anos após o início da empreitada castelhana no Oriente as ordens já não estavam em completa ignorância em relação às ilhas e suas gentes. Ao longo do tempo, dominicanos, agostinianos, franciscanos descalços e jesuítas foram ocupando maiores áreas, e mais que isso, foram definindo seus interesses. Ao fim do século XVI, os freis e padres, mais que qualquer outro grupo hispânico que vivia nas Filipinas, sabiam quais áreas eram mais ricas e mais pobres, quais grupos nativos eram mais receptíveis aos missionários, onde o acesso à China ou ao Japão seria mais fácil, dentre outras questões. A maior presença religiosa e os maiores conhecimentos sobre as ilhas, desenvolvidos na experiência colonial, motivaram conflitos e choques inexistentes nas duas primeiras décadas da presença espanhola.

Com a maior influência do *Patronato*, a figura do presidente da *Audiencia* se tornou também mais relevante na organização eclesiástica filipina. Para conseguir *canongías* e prelaças as ordens tinham que se aproximar dos governadores, que passaram a fazer a indicação dos indivíduos que receberiam tais benefícios. Manuela García Garrido considera que esse aspecto se opõe ao modelo eclesiástico tridentino, por retirar do arcebispo um mecanismo de controle importante, a distribuição dos bens e prejuízos. Isso, segundo a historiadora, aumentou o conflito entre as ordens pelo acesso a tais benefícios.

Esse modelo de controle social do Antigo Regime, nos mostra Norbert Elias, não servia apenas para a manutenção de um determinado poder em meio a disputas

564 AGI, Filipinas, 18b, 8, 106.

partidárias. Aquele que age como árbitro na concessão das benesses não consegue apenas mais aliados e aumentar seu próprio poder, ele também determina quais são as regras desse jogo. No caso, as regras são valores e práticas sociais. Agir de acordo com as regras determinadas aproxima mais os atores sociais da conquista de prêmios. A meu ver, a maior influência do *Patronato* sobre os religiosos, a influência do governador na distribuição dos benefícios eclesiásticos e a exaltação do poder régio nas cartas, petições e informes escritos por freis e padres estão diretamente vinculados.⁵⁶⁵

Como já vimos, durante o episcopado de Domingo de Salazar esse tipo de querela ocorria. O bispo, assim como os governadores, também tinha seus favoritos. Ao colocar a escolha dos benefícios pelos presidentes da *Audiencia* de Manila como uma questão partidária (no sentido de favorecer uma parte ou grupo específico), García Garrido dá a entender que no sistema controlado pelo bispo – ou seja, o sistema tridentino – não havia parcialidades, sendo neutro e técnico.

Além disso, se considerarmos que a imposição do modelo tridentino recuou, não implica em entender que isso deu mais espaço à *frailocracia*. A distribuição de cargos e benefícios eclesiásticos na mão do governador não implicava na conquista de mais autonomia e liberdades pelas ordens religiosas. A autora desconsidera a influência régia e do *Patronato*, que se impunha tanto sobre os bispos, quanto sobre as religiões.

Evidência dessa nova característica é que o *regalismo* passou a ser um elemento frequente e estruturante do discurso eclesiástico no arquipélago filipino. Se antes os religiosos e clérigos denunciavam que as autoridades seculares (governador, alcaides, oficiais da *Caja Real*) tomavam atitudes contrárias ao direito natural e ao

565 ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 88-95. O sociólogo alemão chama a atenção de que o estudioso não deve ficar preso apenas à avaliação das forças dos grupos sociais em determinada figuração, mas que os aspectos culturais resultantes dessas lutas são igualmente significativos. “Parece então que os indivíduos decidem com total liberdade quais valores e juízos de valor querem adotar. Deixa-se de lado a pergunta sobre a origem dos valores que os homens escolhem, da mesma maneira que as crianças não perguntam de onde Papai Noel traz os presentes ou de onde a cegonha traz os bebês. Tende-se a ignorar as limitações e as coerções a que as pessoas ficam submetidas pelos valores que assumem e pelos juízos de valor de que se apropriam”.

direito das gentes, a partir de meados da década de 1590, a principal reclamação é que as cédulas e ordenanças régias não eram cumpridas.⁵⁶⁶ Nas suas missivas e petições, os freis, os bispos e os cônegos relatam menos ações diretas – com censuras espirituais – para corrigir práticas que consideravam injustas.

Isso não quer dizer que os religiosos se tornaram meros denunciadores, que apenas pediam a intervenção régia. O modelo eclesiástico tridentino, de governo das consciências, continuou sendo referência na atuação dos freis, bispos e padres que viviam nas Filipinas. Exemplo disso é a atuação das ordens religiosas em uma questão extremamente importante na história hispânica no arquipélago, o comércio entre Manila e a Nova Espanha. Em 1595 – já em sede vacante – os priores das quatro ordens religiosas se reuniram para escrever um informe sobre o estado daquela república, argumentando que tinham “obligacion de nra. parte de dar aviso a V mag.d de lo que tiene necesidad de remedio”.⁵⁶⁷ Deixavam claro que os temas tratados na carta eram da alçada temporal, mas que eles, por serem do ramo espiritual eram pessoas desinteressadas, ou seja, imparciais. Isso não quer dizer que as religiões possuíssem uma visão de que tais campos eram completamente independentes entre si. A intenção de sanar problemas seculares era também garantir que a atividade missionária prosseguisse e aumentasse, pois, escreveram, “es claro que faltando lo temporal ha de faltar lo spiritual a que todos atendemos”.

De acordo com agostinianos, dominicanos, franciscanos e jesuítas, o maior problema daquela região era o grande número de encargos e tributos que incidiam sobre os colonos. Colonos estes que “vienen solo a servir a V. mag.d a estos reinos” e que por consequência “asisten a todo lo que para el aumento del servicio de dios”, doando esmolas aos monastérios, construindo igrejas, ajudando hospitais e em outras diversas obras pias. Isso mesmo se tratando de um reino remoto, novo, pobre e que padecia de frequentes calamidades, como incêndios, naufrágios e assaltos piráticos. Apesar disso, as cédulas régias impunham cobranças de direitos e gastos que chegavam a 48,5% no comércio entre a Ásia e a América. Continuando daquela

566 AGI, Filipinas, 77, 6; AGI, Filipinas, 76, 41; AGI, Filipinas, 77, 8, img. 2; BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 10, p. 145, 149-150; AGI, Filipinas, 79, 32.

567 AGI, Filipinas, 79, 27, img. 1.

forma, as Filipinas não atrairiam novas pessoas, e as que lá residiam pensavam em abandoná-la, o que prejudicial não apenas à manutenção da república na *Monarquía*, mas também ao avanço da evangelização na região.

Além da redução das taxas e impostos, os religiosos pediram maior liberdade no envio de riquezas da Nova Espanha ao arquipélago. Então, a remessa anual estava limitada a 250 mil pesos. Dessa forma, os colonos que comercializavam não conseguiam receber integralmente – de maneira imediata – todos os ganhos do trato entre Manila e Acapulco. Outros, que migravam para as Filipinas, não conseguiam transferir todos seus recursos e fazendas.

Uma possível solução indicada era a permissão que pudessem enviar anualmente um navio comercial ao Peru⁵⁶⁸ – pedido já feito por outros membros do corpo eclesiástico filipino. Ou seja, propunham o fim do monopólio do Galeão de Manila, requerendo maior liberdade de comércio aos colonos. Os freis e padres não pediam isso como o cumprimento de um direito natural⁵⁶⁹, mas de uma licença a ser concedida pelo monarca, isto é, dependente da liberalidade do governante temporal.

Este documento mostra que, apesar dos conflitos, as ordens religiosas ainda concordavam em determinadas questões. Todas estavam de acordo que o progressivo incremento do comércio na região, repercutiria em cada vez maiores benefícios materiais aos agentes espirituais que lá atuavam e permanentemente reclamavam de sua miséria.

As medidas propostas pelos religiosos não foram acatadas pelo Conselho das Índias. No entanto, o poder régio decretou uma medida que visava beneficiar os colonos residentes nas Filipinas. Apenas *vecinos* de Manila e de outras cidades do arquipélago poderiam participar do comércio entre a região e Acapulco. Dessa forma, comerciantes da Nova Espanha e do Peru estariam excluídos desse trato.

Porém, em 1597, o *cabildo* eclesiástico reclamava que tal medida não era cumprida pelo governador Tello. Antes de iniciar formalmente sua reclamação os cônegos e prebendados anunciavam que tal questão era relativa à jurisdição real,

568 Idem, *img.* 2.

569 O direito de comercializar, como apresentado por Vitória e outros teólogos. VITÓRIA, Francisco. *op. cit.*, 1917 a, p. 69-70.

mas que “Uno de los mayores trabajos q tenemos los ecclesiasticos en estas tierras tan apartadas de v. mag.t es el estar obligados a mirar por esta republica y por el bien y aumento della”.⁵⁷⁰ Os capitulares da igreja de Manila diziam escrever tal carta pois foram procurados pelo *cabildo* secular da cidade, igualmente interessados na aplicação daquela cédula.

Os eclesiásticos sugeriam que o único modo de fazer com que aquela norma fosse devidamente aplicada era a imposição de censuras eclesiásticas, “q obligue en cõscientia o descomunion a q se guarde lo q v. mag.t tã justamente manda”.⁵⁷¹ A ideia era exercer o governo das consciências para que a vontade do monarca fosse aplicada, mas mais importante que isso, antes de agir, o *cabildo* – lembrando que a sede estava vacante naquele ano – pede autorização do Conselho das Índias para poder agir dentro do *foro* religioso.

Outras instituições eclesiásticas não tiveram tanta precaução para agir contra o governador Francisco Tello. Na mesma época que o *cabildo* eclesiástico escrevia ao Conselho, o frei dominicano Diego de Soria predicou um sermão no qual dizia que os criados do governador não poderiam ter ofícios no arquipélago, “por ser cossa q v. mag.d por su real cedula tiene vedada”.⁵⁷² Após isso, frei Soria passou a ser perseguido e ameaçado por Tello e seus aliados. O governador determinou sua prisão.⁵⁷³ O *cabildo* eclesiástico agiu a favor do frei, elogiando sua atuação e formação, e dizendo que qualquer crítica que fosse escrita contra ele seria falsa informação.

O próprio Diego de Soria escreveu ao Conselho, afirmando que sua atuação visava apenas defender os interesses régios e a devida aplicação das cédulas determinadas pelo monarca de Castela. Junto à sua defesa, frei Soria escreveu um curto memorial listando os problemas que padecia aquela república. Em quatro dos cinco pontos, o problema era ação ou omissão do governador Tello. Por exemplo,

570 AGI, Filipinas, 77, 6, img. 1.

571 Idem, img. 1.

572 AGI, Filipinas, 84, 75.

573 AGI, Filipinas, 18 b, 7, 82, img. 2.

permitindo que muitos carregamentos dos navios entrassem sem registro, em prejuízo à *Real Hacienda*. O outro na nomeação de amigos e parentes para ofícios, *encomiendas* e como *regidores* de Manila. Isso, segundo o frei, não era apenas desobediência a instruções régias, mas um *pecado*, justamente por não seguir uma justa ordem do monarca.⁵⁷⁴

Esses casos ocorridos no governo de Tello mostram que a atuação dos religiosos não configura necessariamente em *frailocracia*. Os freis e os padres passaram a pregar a obediência ao poder régio como indiscutível. Suas ações contra o governador ou outras autoridades seculares não ocorriam por serem independentes e livres, mas justamente pela sua obediência ao poder monárquico espanhol. Pode-se argumentar que isso seria muito mais um mecanismo discursivo das religiões e *cabildo* eclesiástico para justificar suas atitudes e oposição ao governador. Não nego que, em alguma medida, isso seja verdadeiro. No entanto, é significativa a introdução desse elemento – inexistente ou secundário nas três primeiras décadas de colonização – no discurso eclesiástico. Ao contrário desse primeiro período, não se discutiu mais a legitimidade da presença espanhola na região e as ordens régias não foram mais questionadas. O ideal de bom governo temporal dos religiosos passou a ser a justa execução dos desígnios régios, nem mais, nem menos. Os princípios monárquicos em relação ao Novo Mundo, vale destacar, a partir do final do século XVI, também estavam mais próximos dos ideais da escolástica espanhola.

Exemplo disso é uma ordem régia, recebida no arquipélago nos anos finais da década de 1590. O rei espanhol não abria mão de suas possessões na Ásia, mas declarou que o que havia sido feito em relação aos nativos por força e por medo tornasse a ser feito, mas por meios suaves e amorosos. Os índios deveriam dar sua obediência ao rei de Castela livremente e com gosto.⁵⁷⁵ As pontes para esse contato seriam os religiosos e clérigos. Após a realização de uma junta, chefiada pelo arcebispo Santibañez, com a presença dos bispos sufragâneos e dos prelados das ordens religiosas, os eclesiásticos passaram a executar a vontade da cédula.

574 AGI, Filipinas, 84, 76, img. 5.

575 AGI, Filipinas, 76, 44.

Nas pregações aos nativos, os membros do clero pediam perdão pelos agravos cometidos e pediam sua livre submissão ao rei de Castela. Segundo o bispo Miguel de Benavides, os nativos aceitavam os pedidos e gostavam do que ouviam, dando voluntariamente sua obediência. Além disso, “perdonaron tambien los tributos que siendo infieles les cobren y an cobrado”⁵⁷⁶, sendo que o rei havia dado liberdade para que os clérigos e os religiosos negociassem isso com os índios, dando possibilidade até mesmo de restituí-los, como o próprio corpo eclesiástico filipino, liderado pelo bispo Domingo de Salazar pedia menos de 10 anos antes.

Junto à carta o bispo Benavides anexou uma ata na qual vários cabeças de *barangay* da região de Pangasinan, tanto cristãos quanto infiéis, afirmavam sua vassalagem ao monarca espanhol, após junta realizada por pedido do bispo. Na ata, as lideranças nativas pediam solução aos abusos que sofriam e neste caso pediam restituição do excesso de tributos que lhes foram tomados.⁵⁷⁷ É significativo observar membros do clero se valendo de espaços religiosos – o púlpito, os sermões, as juntas eclesiásticas – em prol dos interesses régios. No caso da reunião promovida por Benavides, o bispo se valeu apenas de sua influência sobre os nativos, sem utilizar nenhum instituto ou mecanismo eclesiástico par atuar como liderança agregadora em nome do rei, que incluía os nativos na *Monarquía*.

Dessa forma vemos que esse *regalismo* não era necessariamente oposto ao modelo eclesiástico tridentino. A Espanha de Felipe II tornou-se o braço direito do papado na Contrarreforma. Os decretos do Concílio de Trento, por exemplo, foram elevados à categoria de leis do reino. Obviamente, a *Monarquía* obteve várias contrapartidas, como direitos de patronato sobre ordens religiosas e bispados, especialmente no Novo Mundo.⁵⁷⁸ Diante disso, o auxílio eclesiástico aos governos civis não era um elemento estranho, pelo contrário.⁵⁷⁹

576 Idem, img. 1.

577 Idem, imgs. 5-6.

578 SÁNCHEZ HERRERO, José. op. cit., p. 190-208.

579 SÁNCHEZ-BELLA, Ismael. “Los eclesiásticos y el gobierno de las Indias”. In: BORGES, Pedro [dir.]. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV-XIX). Volume 1. Biblioteca de Autores Cristianos: Madri, 1992, p, 685-687.

O meio de ação dos religiosos, pelo controle das consciências, nas pregações, sermões e confissões, não é a única característica da Igreja tridentina que vigorou no arquipélago. As matérias tratadas também são significativas.

As críticas ao governador Tello eram diversas, mas a ênfase dada à sua moral e aos costumes salta aos olhos – do pesquisador que lê as cartas, assim como provavelmente dos freis que conviviam com ele. O frei Miguel Benavides, enquanto bispo de Nueva Segovia afirmou que “es cosa de sathanas el ser governador este desventurado hombre”.⁵⁸⁰ O também dominicano Bernardo de Santa Catalina declarou que todos em Manila ficavam escandalizados com sua falta de moralidade, pois não tinha esposa e tinha uma vida marcada pela luxúria e jogos. É necessário entender a dimensão desses atos em Manila. A cidade até então não passava de uma pequena comunidade intramuros, afastada de qualquer outra presença hispânica ou europeia. Diante disso, António García-Abásolo sugere que nesse caráter doméstico, os espaços de intimidade eram praticamente inexistentes.⁵⁸¹ Apesar de ser um grupo reduzido o número de “vigias” era elevado. Considerável parcela da população de Manila era composta por religiosos e eclesiásticos.

Segundo frei Santa Catalina, o escândalo causado pelo governador era enorme. Suas atitudes não eram um problema só para si, mas eram um mau exemplo para toda comunidade e por isso deveriam ser corrigidas publicamente. Assim, as ordens religiosas se reuniram em junta “y se determino [que] estava obligado a casarse”.⁵⁸² Aqui se evidencia uma dos principais aspectos da Igreja contrarreformista, o vínculo entre disciplina da alma e conduta social. Uma das principais características do clero, a partir de Trento era combater as chamadas “situações de pecado”, isto é, atos que por si só não eram pecaminosos, mas estimulavam diretamente a prática de pecados. As mais comuns foram os jogos, as vestimentas sensuais e as festas mundanas. Para combater as situações de pecado era preciso estimular “situações de

580 AGI, Filipinas, 76, 39, img. 2.

581 GARCÍA-ABÁSULO, António. op. cit., 2008 b, p. 257-283.

582 AGI, Filipinas, 84, 83, img. 1.

virtude”, visando criar uma comunidade santa.⁵⁸³

A falta de compromisso matrimonial do governador era uma dessas situações que deveria ser corrigida. Francisco Tello se submeteu ao casamento, no entanto, o fez com sua sobrinha, com quem possuía a barreira da consanguinidade. Além disso, ela havia feito voto de religião e castidade. O bispo Benavides afirmou que mesmo diante de tantos impedimentos, eles concederam permissão para o matrimônio, para que o governador cessasse com suas carnalidades e “no destruiese esta esclaba republica”.⁵⁸⁴ No entanto, as correntes do casamento não fizeram que Tello abandonasse suas torpezas, lamentava o bispo. Assim, continuava a agir como homem “sin dios sin ley sin Rey”.

O governador acabou sendo excomungado, acusado de simonia, por ter oferecido correntes de ouro e dinheiro para que as pessoas por ele apresentadas para assumir dignidades e *canongías* fossem confirmadas pelo arcebispo.⁵⁸⁵

Em 1598, Francisco Tello escreveu ao Conselho das Índias pedindo sua transferência para outro posto no Novo Mundo, pois o serviço nas Filipinas requeria “muchu autoridad y obstentacion”.⁵⁸⁶ Um dos principais problemas seria os religiosos, que o odiavam. O governador também tinha seus atritos com o clero secular, que segundo ele, vivia em liberdade após o falecimento do arcebispo Santibañez, e que o *cabildo* eclesiástico estava pleno de conflitos internos. Por isso, era necessária a nomeação de novo prelado.⁵⁸⁷

Em julho de 1599, atacou aos religiosos com a mesma arma que fora apontada a ele: os problemas morais.

Os pedidos de reforma do clero: *criollos* contra peninsulares

A missiva de Francisco Tello descrevia a situação de todas as ordens

583 DE BOER, Wietse, op. cit., p. 68-79.

584 AGI, Filipinas, 76, 40, img. 1.

585 AGI, Gilipinas, 84, 83, img. 2.

586 AGI, Filipinas, 6, 9, 142, img. 1.

587 AGI, Filipinas, 6, 9, 169, img. 1.

religiosas. E a conclusão do governador era a mesma para todas: precisavam ser visitadas. A “visita” era um instrumento de ação pastoral, instituída pelo Concílio de Trento. Seu objetivo era aproximar o prelado do conhecimento da realidade da vida religiosa de seus fiéis e de seus subalternos. A visita era um exercício jurisdicional de um superior eclesiástico ou religioso para avaliar, revisar e corrigir.⁵⁸⁸

Neste sentido, existiam dois tipos de visita: 1) A de um superior às casas de sua congregação ou instituto religioso, segundo os estatutos e constituições da ordem; 2) a visita pastoral, de um bispo a sua diocese a cada cinco anos. Como vimos, o tema das visitas gerou conflitos entre as ordens religiosas e o bispo Domingo de Salazar, com as primeiras não querendo se submeter à supervisão do prelado. Nessa queda de braço, os religiosos levaram a melhor, pelo menos nos primeiros momentos. As ordens religiosas, as autoridades seculares (como o governador Tello) e até mesmo os bispos sufragâneos, pediam constantemente visita das províncias religiosas das Filipinas, mas realizadas por membros das próprias ordens.

O bispo frei Miguel de Benavides afirmou que se as visitas às religiões fossem realizadas por bispos ou clérigos indicados por estes seria muito danoso. Era preciso separar os espaços dos bispos e das religiões, sem que se misturassem, pois isso era útil e necessário ao desenvolvimento da evangelização no arquipélago.⁵⁸⁹ Essa postura de Benavides mostra como era dúbia a posição dos bispos sufragâneos que continuavam vivendo nos monastérios de suas ordens.

De acordo com Benavides havia muitas irregularidades nas ordens, que precisavam ser corrigidas. As visitas às religiões foram o principal tema eclesiástico da virada do século XVI para o XVII no arquipélago. Ou seja, mesmo num contexto de sede vacante do arcebispado, um dos principais cânones tridentinos dominava o debate religioso: a reforma da disciplina do clero.

De acordo com Adriano Prosperí, a reforma do clero e as questões doutrinárias

588 GUTIÉRREZ ARBULÚ, Laura; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier. *Catálogo de las secciones ‘Papeles importantes’ y ‘Emancipación’ del Archivo Arzobispal de Lima*. Madri: Escorial, 2015, p. 62-63.

589 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 10, p. 198-203.

(relativas à Reforma Protestante) foram os dois grandes eixos do Concílio de Trento. A disciplina dos clérigos e religiosos era até mesmo uma questão que antecipava à Reforma.⁵⁹⁰ A relação entre os homens da Igreja e os fiéis teve que ser alterada. Antes do Concílio, eram comuns críticas a padres e freis que viviam como leigos, em suas vestimentas, seus costumes e suas diversões. Os contrarreformistas queriam um clero que se destacasse, que fosse o melhor exemplo de retidão da fé e dos costumes.⁵⁹¹

Nas páginas seguintes e no próximo capítulo mostrarei um considerável número de críticas e denúncias de corrupções morais dos clérigos e religiosos atuantes nas Filipinas. Esse fato pode sinalizar a vigência de uma *frailocracia* no arquipélago. As denúncias de liberdade e insubmissão derivavam de vários lados, dando a entender que não eram denúncias vazias e completamente falsas. No entanto, considero que o número elevado de denúncias, partindo de instituições diferentes – temporais e religiosas – também indica que a reforma do clero, aos moldes tridentinos era uma preocupação e atitude presente nas ilhas Filipinas, mesmo em um cenário de frequente ausência do principal pastor: o arcebispo.

Prosperi considera que os autos das visitas são as principais fontes para estudar o desenvolvimento prático do Concílio de Trento. Magnus Lundberg acrescenta que os materiais documentados nas visitas são uma preciosa documentação para o estudo de diversos aspectos, como história social, cultural, econômica e religiosa.⁵⁹² Não trabalharei com a documentação das visitas diretamente – pois não tive acesso a elas. Mas desejo mostrar a importância desse instituto a partir da segunda metade do século XVI.

As demandas pela execução de visitas por si só são importantes. Se diversas vezes nas Filipinas se levantaram contra os maus hábitos dos religiosos e dos clérigos é porque os princípios tridentinos estavam bem presentes no arquipélago. A preocupação com a reforma do clero existia – até mesmo dentro das ordens mais

590 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2001, p. 73-77.

591 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 319-323.

592 LUNDBERG, Magnus. op. cit, p. 79-80.

acusadas de desvios. A principal evidência disso é que as visitas de fato ocorreram nesse período, não só nas ordens religiosas, mas também sobre o *cabildo* eclesiástico.

Uma das primeiras notícias sobre as visitas foi feita pelo governador Tello. Em meados de 1599, escreveu um informe ao Conselho das Índias sobre “cosas tocantes a las religiones y religiosos que ai [nas ilhas]”.⁵⁹³

O governador defendeu que os agostinianos precisavam ser visitados. Mesmo tendo ótimos religiosos, nem todos cuidavam de seu modo de vida e de proceder. Tello avisou que existiam dois grandes bandos disputando poder na província agostiniana, os *criollos* e os *castillas*. Era importante que o rei enviasse para visita um religioso experiente e douto.

A visita aos franciscanos descalços havia acabado de ser finalizada, e as notícias que o visitador deu ao governador não eram boas. Encontrou muitos freis que viviam soltos e não davam bom exemplo. Os dominicanos, principais opositores de Tello, tinham menos problemas, mesmo assim o governador recomendou que um pregador fosse destacado para visitar aquela província. Os jesuítas estavam sendo visitados naquele momento. Sobre os soldados de Cristo, Tello declarou que eram muito recolhidos e sabia-se pouco sobre eles.

Na carta, o governador avisou que não daria detalhes sobre os problemas dos religiosos, “porque lo mas entiendo toca en daño de mugeres”.⁵⁹⁴ Anos antes, o *cabildo* eclesiástico também reclamou do estado dos clérigos e religiosos atuantes, afirmando que agiam como lobos, não como apóstolos, cometendo ações gravíssimas. Os cônegos e demais membros do *cabildo*, encabeçados pelo vigário-geral Juan de Vivero, pediram uma visita geral ao arquipélago, pois “los naturales van perdiendo la deboçion”.

Em 1598, o doutor Antonio de Morga escreveu uma longa relação sobre o estado das Filipinas.⁵⁹⁵ Os dois primeiros capítulos são dedicados a excessos

593 AGI, Filipinas, 6, 9, 169, img. 1.

594 AGI, Filipinas, 6, 9, 169, img. 3.

595 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 10, p. 75-102.

cometidos por clérigos e religiosos. No primeiro, sobre a “Instrução e instrutores de índios”, afirma que os religiosos davam péssimo exemplo com vícios, comportamentos indecentes, jogatinas, banquetes e festividades. Além disso, exploravam a mão de obra nativa e participavam ativamente de tratos comerciais. Ao todo, o *teniente* de governador listou 26 pontos sobre o tema.

No ponto 14, afirma que as jovens índias, especialmente as mais bonitas, iam às portas dos monastérios todos os dias. Quando um novo prior chegava, os demais religiosos faziam questão de convocar estas índias e vesti-las cuidadosamente, para fazer uma exibição. O letrado avisa que havia mais o que dizer sobre o assunto, mas considerava demasiado ofensivo para colocar no papel.

Em suma, Morga destaca três classes de problemas: 1) desvios morais e sexuais; 2) envolvimento em ações econômicas e ambição de enriquecimento; 3) usurpação da jurisdição temporal. O tema da justiça é desenvolvido no segundo capítulo da relação sobre os “Juizes eclesiásticos e prelados”. Os clérigos e religiosos se intrometeriam na jurisdição régia, interferindo em questões fora da alçada religiosa. Além disso, valiam de dizer que eram membros do corpo eclesiástico para fugir de ações na justiça secular, sendo que os superiores das ordens os deixavam completamente impunes.

Este escrito de Morga é o que temos de mais próximo como um relato da *frailocracia filipina*. A leitura desses dois capítulos dá uma ideia de um clero desregulado, ambicioso e libertino. É preciso destacar, no entanto, que a relação possui outros capítulos. O mais extenso, por exemplo, é dedicado aos problemas do governo secular, no qual o governador Tello é muito criticado, especialmente em sua política permissiva em relação aos *sangleyes*. Abusos e excessos cometidos pelo governo são igualmente elencados. Ao falar sobre a administração da justiça, Morga não poupa críticas aos alcaides-mores. Estes cometeriam os mesmos tipos de delito contra os nativos que os religiosos. Outro grupo que maltratava aos índios eram os *encomenderos*. Sobre estes, Morga lista uma série de atrocidades e práticas abusivas na cobrança dos tributos e na exigência de serviços pessoais.

Colocada nessa perspectiva, considero que o informe de Antonio de Morga apresenta mais uma terra sem ordem e polícia do que uma *frailocracia*,

propriamente. Em um local no qual os religiosos tivessem amplo domínio político e liberdade de ação, governadores, juízes de índios e *encomenderos* não teriam as mesmas possibilidades. Por mais que houvesse algumas aparentes confluências, como entre os agostinianos e o governador Tello, a tendência geral era de disputa entre as pessoas eclesiásticas e as autoridades seculares. Disputas seja pelo modelo de ocupação do território, do ideal de “bom governo” ou simplesmente sobre o controle dos nativos.

O relato de Morga, por exemplo, não faz distinção entre as ordens religiosas atuantes no arquipélago, por vezes, nem entre clero secular e regular. Todos são colocados no mesmo balaio. Não que isso anule a existência das críticas feitas, mas aparentam um estado de calamidade que visa chamar a atenção das autoridades de Castela.

Nos mesmos dias em que Morga escrevia a relação acima, o *cabildo* eclesiástico também produziu um informe sobre o estado religioso do arquipélago.⁵⁹⁶ Depois de elogiar o arcebispo Ignacio de Santibañez, então recém-chegado, os capitulares da catedral escreveram algumas linhas sobre as ordens. Os jesuítas, os franciscanos descalços e, especialmente, os dominicanos foram elogiados por seus trabalhos, bom procedimento e bom exemplo. Era recomendado que o monarca os favorecesse. Sobre os agostinianos, nenhuma linha foi escrita. Esse silêncio obviamente diz muito sobre a opinião do *cabildo* em relação à província de Santo Agostinho nas ilhas.

Já o bispo frei Miguel de Benavides foi explícito. Os predicadores de São Domingos eram os freis de mais valor para o arquipélago, “porque realmente proceden como sabios y sanctos”⁵⁹⁷. Segundo Benavides, seus colegas de ordem seriam os mais humildes e os que menos davam trabalho aos índios, pois eram os únicos que se alimentavam apenas de peixes e ovos, produtos fartos na região. Já as demais, como viviam de carne de outros animais, molestavam muito aos nativos com suas exigências de trabalho. Muitos índios, por exemplo, saíam de suas regiões

596 AGI, Filipinas, 77, 8.

597 AGI, Filipinas, 76, 39, img. 1.

para viver em *encomiendas* administradas espiritualmente pelos dominicanos.

Os franciscanos descalços seriam bons freis e ministros, mas nada que rendesse muitos elogios. Sobre os padres jesuítas, por estarem concentrados no sul do arquipélago, Benavides dizia não ter muitas informações, mas sabia que eram exemplares. No entanto, o bispo de Nueva Segovia não gostou de saber que nas aulas que haviam instituído em Manila, os jesuítas ensinavam a mulatos e mestiços, para Benavides se essas pessoas se ordenassem como clérigos seria “la total destruicion de la christiandad”.⁵⁹⁸

Sem dúvida, o principal problema para Benavides eram os agostinianos. Daquela província saíam grandes lástimas, pois “están apoderados de esto criollos y ygnorancia”. Apenas uma grande reforma solucionaria o problema daquela ordem, que deveria ser promovida por homens doutos daquela ordem, oriundos da Espanha. A região de Ylocos, de responsabilidade agostiniana, padecia de severos problemas, dentre eles a diminuição da evangelização pelos danos que os ministros causavam aos nativos.

Em outra carta, o frei Benavides reafirmou sua posição. A ordem de São Domingos “es la que mas propria es para estas gentes”.⁵⁹⁹ Já as demais eram marcadas por casos de oposição ao poder episcopal. O bispo contou que membros de certa ordem, liderados por seu prelado – sem identificar qual, mas provavelmente agostinianos – se recusavam a seguir suas orientações doutrinárias e litúrgicas, a fim de padronizar o culto e a atividade missionária. Mais que isso, enfrentavam-no e zombavam de sua autoridade nas juntas episcopais.⁶⁰⁰ Segundo Benavides, era obrigação do papa, pelo Concílio de Trento por remédio a tudo aquilo, pois ninguém se atrevia contra o poder dos religiosos, nem mesmo os ministros da *Audiencia*.

Assim, o bispo de Nueva Segovia escreveu uma carta ao papa, que antes passaria pela aprovação do Conselho das Índias, respeitando o *Patronato Regio*, segundo o próprio Benavides. Na missiva ao sumo pontífice, o bispo mais uma vez

598 Idem, img. 2.

599 AGI, Filipinas, 76, 43, img. 1.

600 Idem, imgs. 2-3.

declarou que a ordem dos predicadores era a que melhor atendia ao propósito da evangelização. No entanto, mesmo ela, assim como as demais agiam contra a autoridade dos bispos locais, aproveitando-se da distância em que estavam de seus superiores e do papa. Segundo o bispo Benavides, ele não conseguia agir contra os religiosos, pois tinha grande necessidade deles para a evangelização dos nativos, como eram poucos para tão grande empresa não poderia abrir mão de seus trabalhos. Por isso, os freis gozavam de grande liberdade, até mesmo na ignorância. O prelado com quem Benavides se enfrentou acreditava ser dono da doutrina e do ensino na sua *doctrina*, “no como obispo sino como papa”.⁶⁰¹

Apesar dos problemas, Benavides afirmou que a evangelização avançava no arquipélago. Por esse bom trabalho as religiões mereciam ter seus privilégios preservados. No entanto, a autoridade episcopal, especialmente no que tocava à padronização da doutrina e do ensino deveria ser respeitada, visto que o bispo era o pastor daquelas ovelhas.

O sucessor de Benavides em Nueva Segovia, o também dominicano frei Diego de Soria, igualmente apontou que o limitado número de freis era um dos principais motivos para enfraquecer a autoridade episcopal. O então bispo Soria contou que procedia com o exame dos religiosos que atuavam em *doctrinas*, mas que era impossível reprovar algum, pois isso significaria abandonar a evangelização em algum povoado.⁶⁰²

O bispo Benavides relatou que um agostiniano ancião, nascido em Castela, o procurou. O religioso em questão é o frei Alonso de Vico, que encaminhou um informe bastante crítico sobre o estado de sua ordem nas Filipinas. Vico era recém-chegado ao Novo Mundo, tendo passado a Nova Espanha em 1597, após 37 anos com o hábito da ordem de Santo Agostinho. Poucos meses depois, passou às Filipinas.

Para o frei Vico, tanto a província das Filipinas quanto a da Nova Espanha padeciam dos mesmos males. Os religiosos conseguiam reunir grandes somas de

601 Idem, *img.* 8.

602 AGI, Filipinas, 76, 55.

dinheiro, mas em vez de investir os recursos na evangelização, os priores dividiam entre si. Tudo isso se fazia às custas da exploração dos nativos, que não eram pagos por seus serviços.⁶⁰³ Algumas casas possuíam poucos freis mesmo tendo grandes rendas, pois eles se apropriavam do dinheiro para enviar a parentes. Além disso, eram ausentes nas atividades eclesiásticas, não ministrando missas e sacramentos como deveriam.

A grande origem desses problemas, afirmou o frei, era “q esta pvincia [das Filipinas] esta tan apoderada de criollos”⁶⁰⁴, e que o mesmo se passava na Nova Espanha. Os problemas eram os mesmos, a diferença estava no fato de que no arquipélago asiático tudo aquilo ocorria com mais publicidade e liberdade. O frei chegou a afirmar que as atitudes de seus colegas causariam escândalo até mesmo aos infiéis.

O principal problema não seria nem mesmo de qualidade na formação, mas o envolvimento de religiosos em atividades econômicas, segundo frei Vico, típico daqueles que nasceram no Novo Mundo. “No ay frayles q no tenga quatro o cinco indios de servicio”.⁶⁰⁵ Além disso, possuíam outros vícios, mas, segundo o religioso, eram indizíveis.

Essa disputa entre *criollos* e *peninsulares* foi uma questão presente em diversas ordens religiosas no Ultramar. A rivalidade entre esses dois grupos orientava a política de admissão de novos membros à ordem. Um governo provincial dominado por religiosos nascidos na Península Ibérica geralmente era bastante restritivo, limitando o número de nascidos nos territórios coloniais que ingressavam no noviciado. Já quando a administração estava nas mãos dos *criollos*, o ingresso era bem mais facilitado.⁶⁰⁶ Karen Melvin, em estudo sobre as ordens mendicantes na Nova Espanha, afirma que esses conflitos se tornaram comuns no fim do século XVI, com os *criollos* sendo acusados de terem pouca disciplina e de levarem suas

603 AGI, Filipinas, 84, 78, img. 1.

604 Idem, img. 2.

605 Idem, img. 3.

606 MELVIN, Karen. op. cit., p.14; DOMÍNGUEZ ORTIZ, António. op. cit, p. 77.

ordens ao declínio e ruína. Os mesmos padrões observados no caso filipino.

A ascensão dessas rivalidades faz parte de um processo mais amplo de afirmação do modelo urbano de colonização que se refletiu no aumento dos ingressos de membros nas ordens religiosas, a partir da década de 1570. O processo descrito por Melvin no México é basicamente o mesmo descrito no arquipélago filipino nas páginas anteriores: crescimento da população urbana; ordens religiosas se estabilizam; investimento na evangelização de novas áreas.⁶⁰⁷ A diferença é que esse processo, assim como quase todos aspectos da colonização hispânica, desenvolvem-se com algum retardo nas Filipinas, pela distância e dificuldade de comunicação.

De acordo com frei Alonso de Vico, as eleições para provincial da ordem agostiniana nas Filipinas estavam comprometidas pela falta de peninsulares e excesso de *criollos*. Um dos principais acusados de promover esse domínio *criollo* era o frei Lorenzo de León, então provincial. De León nasceu em Granada, mas assumiu o hábito agostiniano em 1578, no México. Quatro anos depois passou às Filipinas, onde atuou por mais de 20 anos.⁶⁰⁸

O provincial já havia deixado claro sua preferência pelo ingresso de *criollos*, em carta de 1596. Após elogiar o governador Francisco Tello, o frei pediu que os religiosos enviados à sua província não fossem oriundos da Espanha, pois não sabiam as línguas nativas, além disso, aumentavam os custos à *Real Hacienda*. Melhor seria se a ordem agostiniana nas Filipinas fosse incrementada com freis saídos do México.⁶⁰⁹ O pedido de Lorenzo de León contou com o apoio justamente do governador Tello, que escreveu que seria melhor receber agostinianos da Nova Espanha – pedido que não fez para nenhuma outra ordem –, pois “seria muy a menos costa del real aver y mas sufiçientes para esta tierra porque tienen ya

607 Idem, p. 46-54.

608 PÉREZ, Elviro. *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas*. Desde su fundación hasta nuestros días. Manila: Tipografía do Colegio de Santo Tomás, 1901, p. 29.

609 AGI, Filipinas, 84, 67.

principio com yndios”.⁶¹⁰

Pouco tempo após tomar o cargo de provincial, em 1596, frei Lorenzo de León já era criticado duramente pelos dominicanos.⁶¹¹ A proximidade entre de León e o governador Tello era outro elemento que incomodava aos dominicanos e também chamou a atenção do arcebispo Santibañez em seu curto governo. As más informações sobre essa aliança foram tantas que o Conselho das Índias determinou que o arcebispo interviesse sobre os excessos cometidos na ordem de Santo Agostinho, especialmente provendo remédio para evitar os males causados pela ligação entre o provincial agostiniano e o governador das ilhas.⁶¹²

O frei Pedro Agurto, agostiniano, então bispo na cidade de Cebu, ao pedir mais ministros para atuar na sua diocese recomendou que fossem dominicanos, franciscanos e jesuítas, pois estes “an procedido y proceden con mas observancia”⁶¹³, isto em relação a seus colegas agostinianos. Para ele era necessária a reforma de sua ordem através de visita que deveria ser realizada à província. Frei Agurto não culpa o domínio *criollo* como motivo dos problemas, afinal, o próprio, nascido na Nova Espanha se enquadrava no grupo. Porém, o bispo Agurto era novo na região, não havia atuado com seus colegas de ordem, pois passou da Nova Espanha às Filipinas apenas nomeado como bispo de Cebu.⁶¹⁴

Diante da morte do arcebispo Ignacio de Santibañez o *cabildo* eclesiástico, em 1599, pediu a indicação mais breve possível de novo pastor para a região. Desde “que en ninguna manera venga religioso de la orden de S. Augustin, en casi todos notados de codicia”.⁶¹⁵ O temor era de que o frei Lorenzo de León, que naquele ano terminou seu governo provincial e foi indicado como procurador da ordem, e por isso viajou à corte, articulasse para ser indicado ao posto. O *cabildo* deixou explícita sua opinião negativa sobre o frei.

610 AGI, Filipinas, 18b, 8, 106, img. 4.

611 AGI, Filipinas, 84, 66, img. 7.

612 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 10, p. 189.

613 AGI, Filipinas, 76, 3, img. 5.

614 AGI, Filipinas, 1, 21.

615 AGI, Filipinas 77, 9, img. 1.

Sobre o estado eclesiástico, o *cabildo* desenhou um quadro diferente dos bispos. Segundo os beneficiários da catedral, foram os bispos que mais se aproveitaram da ausência do arcebispo, tomando posse e governo de inúmeros povoados, até mesmo próximos a Manila e, portanto, distante de suas sedes. Outros que levavam vantagem com a sede vacante eram os ouvidores de *Audiencia*, que tiveram mais espaço para agir contra o clero, assim como para obrigar que juízes eclesiásticos tivessem que contar com o auxílio de um juiz secular. Nos rituais e cerimônias importantes, até mesmo nas procissões, as instituições seculares como *Audiencia* e *cabildo* tomavam posição de precedência em relação às eclesiásticas.

O governador Tello também teve seus poderes ampliados, passando a mover causas contra presbíteros. Além disso, autorizou a abertura de muitas casas de agostinianos e franciscanos, sem o beneplácito de arcebispo “conforme el patronazgo real”.⁶¹⁶ De acordo com orientação do Conselho das Índias, a licença para novas missões e *doctrinas* deveria ser dada conjuntamente pelo governador e pela autoridade eclesiástica.

A comparação entre discurso do *cabildo* eclesiástico e o dos bispos sufragâneos nos mostra imagens diferentes sobre a vacância no posto de arcebispo. Enquanto para estes os freis eram os mais beneficiados, para aquele, os próprios bispos e as autoridades seculares eram os que mais vantagens tinham. Para os prebendados da catedral de Manila, os religiosos não teriam mais poderes ou liberdades, mas gozariam de benefícios indiretamente, como no poder do governador de autorizar novas casas religiosas sem supervisão arquiépiscopal. Não que os religiosos fossem completamente inocentes. Segundo o informe, freis dominicanos, franciscanos e agostinianos que chegavam às ilhas se interessavam apenas para seu enriquecimento, buscando retornar à Espanha assim que isto ocorria. Os agostinianos eram os que mais se destacavam nisso.

Os religiosos, segundo o *cabildo*, não eram o problema principal do arquipélago. Além disso, os membros das ordens acusados de cobiça e desvios não eram os *criollos*, sim os peninsulares, que viam no Novo Mundo apenas um meio

616 Idem, img. 3.

para o enriquecimento pessoal.

As denúncias de insubmissão e corrupção eram transferidas de um lado para o outro. Mais que tomar essas denúncias como fatos em si, é possível compreendê-las como frutos de disputas. As autoridades seculares e o corpo eclesiástico mostravam de maneira clara que tinham concepções distintas sobre o tipo de justiça a ser aplicado aos nativos. Em 1601, o frei Diego de Soria escreveu uma petição aos poderes régios na qual pedia para que, em causas religiosas, os juízes eclesiásticos não precisassem do auxílio real – ou seja, de autoridades temporais –, “por ser molestia y mayor gasto de los naturales”.⁶¹⁷ Segundo o frei, os eclesiásticos concediam um tratamento mais suave na aplicação de castigos e prisões.

Então bispo de Nueva Segovia, frei Diego de Soria, em 1606, novamente pediu que as causas judiciais contra nativos fossem movidas pela justiça eclesiástica, “sin procesos ni futilidades de derecho”⁶¹⁸, pois os nativos eram gente pobre e miserável.

Como vimos, havia vozes contraditórias, denunciando que os freis e padres também exageravam nas suas ações de justiça em relação aos índios. Mas o que quero destacar aqui é que, quando um frei agia sozinho a fim de exercer a justiça, no seu modo de ver não cometia ato corrupto ou de insubmissão. Isto ocorria aos olhos dos alcaides, governadores e ouvidores da *Audiencia*, que ficavam alheios. O contrário também pode ser dito. Quando um juiz secular prendia ou castigava um nativo, por conta de um processo do âmbito religioso ou de foro misto (matrimônio, por exemplo), ele só era abusivo e intrometido do ponto de vista religioso, mas não do braço temporal atuante no arquipélago. Mais que um quadro de desobediência generalizada ou de um grupo específico (os religiosos), que pode parecer em um primeiro momento da leitura da documentação, o que ocorria era uma disputa sobre a concepção de justiça a ser aplicada aos nativos.

As demandas por reforma e controle das ações do clero não estavam desvinculadas de políticas eclesiásticas mais amplas. O reinado de Clemente VIII

617 AGI, Filipinas, 79, 40, img. 1.

618 AGI, Filipinas, 76, 58, img. 1.

(1592-1605) foi marcado pelo apelo aos bispos para que fossem rigorosos em sua vida pastoral, buscando um clero que cuidasse das almas dos fiéis e fosse menos preocupado com suas carreiras e questões temporais. O papa Ippolito Aldobrandini dirigiu essa preocupação especialmente ao episcopado atuante nos territórios do monarca de Castela. Partidários do *Patronato Regio* tentaram atenuar a ação de Clemente VIII, porém tanto Felipe II quanto Felipe III permitiram admoestações do papado sobre seu clero, o que, inclusive, provocou o reajunho em diversos postos eclesiásticos.⁶¹⁹ O empenho do papa em melhorar o nível do clero em todo mundo católico não ficou limitado ao nível da diplomacia das cortes de Madri e Roma. A preocupação dos bispos sufragâneos de Manila em supervisionar a ação do clero regular é também parte desse processo. Como já dito, o encerramento do Concílio de Trento não confirmou imediatamente o papel dos bispos. A definição do chefe episcopal como cura das almas e governante de seu clero foi um processo construído por várias décadas.

A(s) reforma(s) dos agostinianos

Com a saída do governador Francisco Tello e sua substituição por Pedro Acuña, em 1602, os enfrentamentos entre os braços temporal e espiritual nas Filipinas tornaram-se bem menos comuns. Acuña e os componentes da *Audiencia* foram bastante elogiados por freis de todas as ordens, padres e outras figuras eclesiásticas do arquipélago.⁶²⁰ O governador levou consigo duras medidas para os nativos, como uma cédula régia que determinava que os tributos fossem pagos em espécies indicadas pelo cobrador. No entanto, antes de executar a cédula, Acuña realizou uma junta com a presença dos bispos e dos prelados das ordens. Na junta, por influência do clero, ficou decidido que metade do tributo seria pago em espécies

619 FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi. “El epsicopado hispano y el Patronato Real. Reflexión sobre algunas discrepancias entre Clemente VIII y Felipe II”. In: MARTÍNEZ MILLÁN, José (ed.). *Felipe II (1527-1598)*. Europa y la Monarquía Católica. Madri: Parteluz.

620 AGI, Filipinas, 84, 95; AGI, Filipinas, 84, 101; AGI, Filipinas, 84, 102; AGI, Filipinas, 84,103; AGI, Filipinas, 84, 127; AGI, Filipinas, 76, 54; AGI, Filipinas, 84, 137; AGI, Filipinas, 84, 130; AGI, Filipinas, 79, 59.

eleitas pelos *encomenderos* e a outra metade paga da forma escolhida pelos índios.⁶²¹

No início de 1603, a sede vacante de Manila foi preenchida. O frei Miguel de Benavides, então bispo sufragâneo de Nueva Segovia, passou ao arcebispado de Manila. Para seu lugar na diocese, foi nomeado o também dominicano Diego de Soria.⁶²²

Desse modo, o principal assunto eclesiástico do arquipélago (além da já citada questão do Japão) foi a situação dos agostinianos. O conflito entre peninsulares e *criollos* foi se agravando. As denúncias de desvio moral continuaram a ocorrer. Porém, a ordem parecia não conseguir fazer qualquer mudança na província de Santíssimo Nome de Jesus.

Em 1602, o frei Pedro Arce foi eleito provincial da ordem nas ilhas. Prometeu reformar aquela província consertando “lo que tubiere necesidad de reformation”.⁶²³ Arce era do grupo dos peninsulares, “hijo de la casa de Salamanca”⁶²⁴ mas isso não significou uma caça aos *criollos*. Logo após sua eleição, os agostinianos receberam a chegada de Pedro Sossa, enviado desde a Nova Espanha com o título de visitador. No entanto, frei Arce não aceitou a visita, declarando que Sossa não tinha ordem régia para realizar a visita. O motivo da recusa provavelmente não foi a visita em si, mas o fato dela ter sido determinada pelo frei Cristobal de la Cruz, provincial agostiniano no México, e não ter partido de autoridades castelhanas.

Pouco mais de um ano depois, o otimismo de Pedro Arce não era o mesmo. Ele e seus colegas peninsulares escreveram uma carta na qual suplicavam a intervenção régia na ordem, pois era urgente a reforma daquela província. Segundo a carta, por estarem distantes do reino, muitos religiosos viviam distantes do exemplo e obrigações que eram determinados pelas regras de sua religião, mais que isso,

621 HIDALGO NÚCHERA, Patricio. op. cit., 1995, p. 188-191.

622 AGI, Filipinas, 339, L. 2, img. 552-555.

623 AGI, Filipinas, 84, 103, img. 1.

624 AGI, Filipinas, 84, 112, img. 1.

“hazen lo contrario y biben en la ley que a cada uno mejor le parece”.⁶²⁵ O envio de um visitador era mais que necessário.

Frei Mateo de Mendonza, do grupo de Arce, sugeriu que o monarca indicasse o próprio provincial para os cargos de vigário-geral e visitador. Dessa forma, o próprio Arce poderia remediar os variados problemas que afligiam a ordem.⁶²⁶ Frei Pedro Arce contava com apoios dos dominicanos. Estes pediam que o monarca destacasse mais religiosos para a ordem de Santo Agostinho nas Filipinas, pois estavam encarregados dos cuidados religiosos de muitos nativos. No entanto, era preciso que fossem religiosos oriundos da Espanha, “porq los de mexico no an aprobado bien en estas yslas y la experiencia enseña a todos q es necesario ahorrar dellos”.⁶²⁷ Frei Bernardo de Santa Catalina, provincial dos pregadores, também pediu que o agostiniano Diego de Guevara, que então partia para Castela fosse favorecido em seus interesses.

Outro a recomendar frei Diego de Guevara foi frei Joan de Garrovilla, definidor dos franciscanos descalços. Garrovilla declarou que os agostinianos tinham grande necessidade de receber freis de Castela, para prosseguir na conversão dos nativos. Mais que isso, pediu que não fosse aprovada a ida para as Filipinas de agostinianos do México.⁶²⁸ O *cabildo* eclesiástico manteve o tom. Em missiva de julho de 1604, suplicou ao rei o envio de muitos religiosos dominicanos, franciscanos e jesuítas. Para os agostinianos o ideal era que fosse mandado um visitador, “que sea nçido y criado y aprobado en esta religion de españa con muchos buenos compañeros tambien de alla”.⁶²⁹

Enquanto isso, na corte de Madri, frei Lorenzo de León – da ala *criolla* – articulava seu retorno ao arquipélago. Ele pediu autorização para que o acompanhassem até as Filipinas mais 40 colegas de ordem, a fim de atender às grandes demandas que tinham. De León argumentou que seria muito difícil

625 AGI, Filipinas, 84, 143, img. 1.

626 AGI, Filipinas, 84, 112.

627 AGI, Filipinas, 84, 121, img. 1.

628 AGI, Filipinas, 84, 123.

629 AGI, Filipinas, 84, 128, img. 6.

conseguir tantos interessados no reino. Além disso, se todos partissem da Península Ibérica maior seria o peso para a *Real Hacienda*. Por isso, pediu que muitos pudessem ser recrutados na Nova Espanha, e dali passarem direto para Manila.⁶³⁰

Não sabemos se o frei de León obteve resposta positiva para sua demanda, mas é certo que seu retorno às Filipinas foi bastante tumultuado.

Frei Lorenzo de León chegou a Manila com título de presidente, para celebrar capítulo de sua ordem, no qual seria realizada eleição de novo provincial. Segundo relatos de seus opositores, de León manipulou a votação, conseguindo ser eleito para o posto de provincial, em abril de 1605.⁶³¹

A reação dos peninsulares ao retorno do frei de León e sua eleição ao provincialado chama a atenção. Uma das cartas contrárias ao novo provincial foi assinada por 14 religiosos agostinianos.⁶³² Segundo eles, a volta do frei de León encerrou o bom momento que passavam. Frei de León se preocupava apenas com seus interesses pessoais e não tinha escrúpulos para alcançá-los. Seus aliados, e que por consequência eram favorecidos com ofícios e *doctrinas*, eram os freis oriundos do México e os que tomaram hábito nas Filipinas, “religiosos moços indoctos distraídos y de poco caudal”.⁶³³ Outro aliado seria o governador Pedro Acuña. De acordo com os peninsulares, Acuña e frei de León eram aliados em práticas ilícitas.

Nos anos que governou a província teria se apropriado de mais de 10 mil pesos, e naquele momento já começava a agir da mesma forma. De acordo com seus rivais, sua ambição era assumir a diocese de Manila.

Os signatários pediam que o rei não só nomeasse visitador para a província, mas também que este tivesse autoridade de governar aquela ordem. Também suplicaram para que o monarca acionasse o núncio papal, para que este conseguisse a revogação de todos os títulos e papéis que o geral da ordem tivesse cedido a frei Lorenzo de León.

630 AGI, Filipinas, 84, 107.

631 AGI, Filipinas, 79, 52, img. 1; Agi, Filiinas, 132, img. 3.

632 AGI, Filipinas, 79, 52.

633 Idem, img. 3.

Outras cartas individuais foram enviadas por agostinianos. Frei Miguel de Sigüenza afirmou que de León era movido apenas pela soberba e pela ambição. Em troca de dinheiro ele favorecia ao “que tienen nombre de religiosos”.⁶³⁴ Estes roubavam aos nativos, dando presentes ao provincial. Enquanto eles se enriqueciam os conventos ficavam pobres e acabados.

Segundo Sigüenza, a situação não abalou apenas aos agostinianos. As outras religiões, os bispos e até mesmo seculares ficaram escandalizados com a “violencia diabolica” de frei Lorenzo de León.

Frei Juan de Tapia afirmou que os únicos que ficaram felizes com o retorno de frei de León foram os religiosos do México que lá estavam “y los [que an] tomado aqui el habito, que casi todos son de poco caudal y idiotas apasionados y de inclinaciones muy abiesas”.⁶³⁵ Os jogos de carta, por exemplo, voltaram a acontecer. Tapia descreveu uma série de atos imorais e corruptos cometidos pelo frei Lorenzo de León, não só nas Filipinas, mas também na Espanha e na Nova Espanha.

Os “honrados frayles que aca ay salidos de españa”⁶³⁶ faziam cada vez mais falta, pois fazia anos que não chegavam novos religiosos desse perfil. Com de León chegaram apenas sete peninsulares. Dessa forma ficaram os “religiosos graves y virtuosos de españa aborrecidos y maltratados”.⁶³⁷

O provincial anterior, frei Pedro Arce, também escreveu seu lamento. Porém, antes de denunciar seu sucessor, Arce pediu que o rei espanhol tivesse cuidado para que não se passasse para o ultramar, ordens e recados de Roma – sejam do papa, sejam do geral da ordem agostiniana – “sin q pasen por consejo [das Índias]”.⁶³⁸ Para os peninsulares era certo que os títulos que Lorenzo de León levou para as Filipinas não foram de conhecimento das autoridades da *Monarquía*. Eles não conseguiam conceber que uma figura tão criticada pudesse conseguir tanto poder. Segundo frei Arce, conseguir tais coisas em Roma era simples.

634 AGI, Filipinas, 84, 132, img. 2.

635 AGI, Filipinas, 84, 135, img. 1 – grifo meu.

636 Idem, img. 3.

637 Idem, img. 4.

638 AGI, Filipinas, 84, 133, img. 2.

O provincial dominicano, frei Bernardo de Santa Catalina acompanhou os peninsulares. Elogiou o governo de Pedro Arce, no qual houve alguma reforma, que foi limitada pelo pequeno número de freis que o apoiavam. Já frei Lorenzo de León, logo que assumiu a província começou a descompor tudo que Arce havia realizado, dando mais espaço aos *criollos*, “q son gente florxissima y ydiotas”.⁶³⁹ O remédio para a situação é que o rei enviasse religiosos de Castela, para governar e reformar a província de Santíssimo Nome de Jesus.

É interessante notar que muitos religiosos exigiram – não de forma desinteressada – o cumprimento do *Patronato Real*. Uma ordem de seu superior, mas ignorada e não aprovada pelo Conselho das Índias, seria inválida. As súplicas para que o monarca solucionasse a questão também se destacam. Por mais que fosse uma questão interna da ordem de Santo Agostinho, os reflexos atingiam as ilhas como um todo, indo contra o “bem comum”.

Além dos problemas morais e corrupção, os *criollos* eram considerados figuras sem a formação intelectual necessária para o exercício da evangelização. O próprio Lorenzo de León, que voltou com título de mestre da Europa, era acusado de não “tener letras bastantes” para assumir seu posto. O frei Pedro Arce, pelo contrário, era formado em Salamanca, tomou hábito ainda na Espanha, descrito como douto, virtuoso e de bom exemplo. Este, o modelo ideal do pastor tridentino.

O franciscano descalço Diego Bermeo, defendendo os interesses de sua ordem, afirmou que eles sempre foram muito criteriosos na concessão de *doctrinas* a religiosos. Sempre buscavam os que fossem de virtude, rigor e saber em línguas. Enfatizou que todos os freis seráficos de lá eram da Espanha, que não tinham nenhum *criollo*.⁶⁴⁰

O arcebispo Miguel de Benavides, logo que assumiu o posto, em 1603, foi duro em relação aos agostinianos: era muito necessário que o rei enviasse visitador. A província agostiniana estava em ruínas.⁶⁴¹ A eleição de Lorenzo de León ao

639 AGI, Filipinas, 134, img. 1.

640 AGI, Filipinas, 84, 152.

641 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 12, p. 118-119.

provincialato fez com que o arcebispo elevasse o tom de suas críticas. Que foram rebatidas tanto pelo frei de León quanto pelo governador Pedro Acuña. Segundo este, Benavides “se persuade que espiritual y temporal todo le pertenece y que no ay rey patronazgo ni audiencia que pueda mudar su voluntad”.⁶⁴²

O debate entre o arcebispo e o governador não durou muito. Logo após a eleição de Lorenzo de León como provincial o bispo Benavides faleceu. No início de 1606, o governador Pedro Acuña teve o mesmo destino. Em menos de um ano, as Filipinas ficaram desprovidas de suas duas cabeças, no espiritual e no temporal. Frei Lorenzo de León não perdeu tempo, logo escreveu – em nome de sua ordem – ao Conselho das Índias, recomendando a si mesmo para o governo da igreja metropolitana de Manila. A justificativa é que até então dois dominicanos e um franciscano já haviam sido agraciados com o posto, e os agostinianos, mesmo tendo realizados grandes trabalhos no arquipélago, “tenemos por desgracia no aver mereçido”.⁶⁴³

O *cabildo* eclesiástico, por outro lado, pediu que o próximo indicado para a prelazia não fosse membro de alguma religião instalada no arquipélago, pois os últimos favoreciam de maneira clara aos seus colegas de ordem. O que também causava problemas com as outras ordens. Os cônegos e prelados da catedral fizeram questão de destacar que o posto não deveria ser dado a frei Lorenzo de León – que tinha “humor de ser Arçobpo” –, “por algunos ynconvinentes que entonces representamos que corren todavia y van encreçimiento”.⁶⁴⁴

O Conselho das Índias parecia estar atento às numerosas críticas feitas aos agostinianos das Filipinas. Em 1606, a província do Santíssimo Nome de Jesus recebeu vários freis do ramo recoleto, visando reformar aquela casa.⁶⁴⁵ Porém, segundo o bispo Diego de Soria, eram homens sem letras e para a reforma era

642 AGI, Filipinas, 7, 1, 22, img. 1.

643 AGI, Filipinas, 79, 59, img. 2.

644 AGI, Filipinas, 77, 21, img. 4.

645 A expedição às Filipinas, aqui citada, foi a primeira ação missionária dos recoletos de Santo Agostinho, fundados em 1588.

necessário pessoas dotas.⁶⁴⁶

Um governo provincial dominado por *criollos*, medidas tímidas por parte do poder régio e ausência de arcebispo formavam um quadro aparentemente oposto a qualquer tipo de mudança considerável nos agostinianos das Filipinas. O *cabildo* eclesiástico e os bispos sufragâneos, por mais que criticassem a moralidade dos freis de Santo Agostinho, também pareciam não ter meios para controlar efetivamente os desvios cometidos por parte dos religiosos do arquipélago.

Nesse contexto, outra instituição marcante do contexto contrarreformista, mas de atuação tímida nas Filipinas, passa a se destacar: o tribunal do Santo Ofício.

646 AGI, Filipinas, 76, 61.

Capítulo 7 – A Inquisição e a reforma dos agostinianos (1605-1610)

A presença do tribunal do Santo Ofício nas Filipinas é datada do ano de 1583, quando o tribunal mexicano nomeou comissário para atuar no arquipélago.⁶⁴⁷ Na ocasião, o escolhido para a função foi o frei agostiniano Francisco Manrique, então provincial da ordem. Lembremos que neste contexto, os enfrentamentos entre o bispo Salazar e a ordem de Santo Agostinho eram intensos.

A criação de *comisarías* foi uma estratégia utilizada pelo Santo Ofício da Nova Espanha instaurada logo após a instalação do tribunal no México, em 1570. A área das *comisarías* coincidia em jurisdição com a dos bispados, como ordenado na instrução de fundação da Inquisição da Nova Espanha. Manila foi a nona região de estabelecimento de comissário do Santo Ofício.⁶⁴⁸

Apesar de ser uma consequência da fundação da diocese de Manila, o bispo Domingo de Salazar considerou que os papéis apresentados pelo agostiniano Francisco Manrique eram suficientes para confirmar seu exercício no cargo. Frei Manrique rejeitou a contestação do bispo, até que esse lançou penas de excomunhão sobre o frei caso ele exerça jurisdição inquisitorial no arquipélago. Mais que isso, qualquer pessoa, especialmente religioso agostiniano, que reconhecesse seu provincial como comissário da Inquisição seria excomungado.⁶⁴⁹

Salazar escreveu ao Conselho das Índias e aos inquisidores da Nova Espanha contestando a situação. O bispo queria também acumular o exercício do poder inquisitorial – e assim moveu as primeiras causas inquisitoriais registradas no arquipélago, o que lhe rendeu críticas não só dos agostinianos, mas também da *Audiencia* de Manila.⁶⁵⁰ Essa não era uma situação rara, como explica José Toribio Medina: “Lo que iba pasando en Filipinas era, más o menos, lo mismo que habia

647 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. op. cit., v. 5, p. 256-273.

648 MIRANDA OJEDA, Pedro. “Hacia una tipología de las comisarías del Santo Oficio en la Nueva España. Organización y configuración geodemográfica, siglos XVI-XVII”, *Historias*, n. 64, 2006.

649 AGN, Inquisición, v. 139, imgs. 7-10; AGN, Indiferente Virreinal, c. 5025, exp. 25.

650 AGI, Filipinas, 18 a, 3, 13; AGI, Filipinas, 18 a, 3, 15.

acontecido en varias ciudades de América cuando se fundaron los Tribunales de la Inquisición.”⁶⁵¹ E, como nas outras situações, assinala o estudioso chileno, “los vencidos fueron los obispos”.

O Santo Ofício da Nova Espanha confirmou, em 1586, a nomeação de comissário do tribunal no arquipélago, determinando que o bispo transferisse imediatamente para ele a custódia dos processos e dos réus que movia.⁶⁵² Desta vez não houve espaço para que Salazar contestasse a ordem.⁶⁵³ A pessoa conferida com o posto de comissário foi o frei Diego Muñoz, então provincial da província de Santíssimo Nome de Jesus, pois Manrique havia desistido do ofício, alegando já ter mais de 70 anos e estar fraco e doente.⁶⁵⁴

Mesmo aceitando frei Muñoz como comissário, os atritos entre o comissário e o bispo Salazar continuaram ocorrendo. A primeira leitura de édito feita por Diego Muñoz é exemplo disso.⁶⁵⁵ O problema do bispo não era apenas a atuação do Santo Ofício em si, mas o controle agostiniano sobre a instituição na sua diocese. Tanto que ainda na década de 1580, o prelado diocesano recomendou que a *comisaría* filipina fosse dada ao frei Cristoval de Salvatierra, dominicano.⁶⁵⁶

Até o fim do século XVI, a atuação inquisitorial no arquipélago não foi tão intensa numericamente. Foram 24 acusações e causas movidas, sendo que oito foram concluídas ainda pelo bispo Domingo de Salazar. Portanto, os comissários foram responsáveis por apenas 16 causas, a maior parte relativa a casos de feitiçaria (sete acusações) e de judaizantes (três processos). Das 24 causas, apenas uma foi contra eclesiástico, o padre Francisco de Pareja, em 1584, pela solicitação de freiras durante o sacramento da confissão. A causa foi iniciada pelo bispo Salazar, mas não

651 TORIBIO MEDINA, José. *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las islas Filipinas*. Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1899, p. 19.

652 AGN, Inquisición, v. 141.

653 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. *op. cit.*, v. 6, p. 253.

654 AGN, Inquisición, v. 140.

655 AGN, Inquisición, 142.

656 AGN, Inquisición, 86, img. 111.

foi concluída, pois Pareja se matou na prisão.⁶⁵⁷

A divisão dos freis entre a atividade inquisitorial e o governo da ordem agostiniana parece ter sido um problema. Foram vários os pedidos de bispos de que não havia pessoa indicada para atuar em nome do Santo Ofício na sua diocese.⁶⁵⁸ Em 1589, o frei dominicano Diego de Soria reclamou que o arquipélago não tinha “médicos” necessários para combater a heresia, à qual ele se referiu como “lepra da alma”.⁶⁵⁹ O arcebispo Ignacio de Santibañez declarou que era preciso fundar um tribunal no arquipélago, não só para melhorar a atuação local, mas para que as causas não se alongassem demasiado, pois os processos e os presos deveriam ser enviados ao México. Santibañez conta que, durante a travessia do oceano Pacífico, parte dos réus fugia ou falecia.⁶⁶⁰

Os dados sobre o número de denunciados pelo Santo Ofício no arquipélago são parciais, coletados por mim a partir de variadas fontes. Há indícios que mais pessoas tenham sido acusadas e processadas pela Inquisição nas Filipinas.

657 TORIBIO MEDINA, José. *op. cit.*, p. 29.

658 AGN, Inquisición, 86, imgs. 123-126; AGN, Inquisición, 142.

659 AGN, Inquisición, 1559, exp. 58, img. 7.

660 BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James. *op. cit.*, v. p. 150-151.

Heresias maiores		
Judaísmo	4	2,5%
Islamismo	2	1,25%
Heresias reformistas	7	4,375%
Heresias menores		
Renego	7	4,375%
Feitiçaria	13	8,125%
Blasfêmia e palavras malsoantes	44	27,5%
Proposições	4	2,5%
Atos contra a Inquisição	6	3,75%
Superstição	2	1,25%
Bigamia	4	2,5%
Outros	14	8,75%
Solicitação	53	33,125%
Total	160	100%

Tabela 3: Total de denúncias inquisitoriais nas Filipinas, por delito (1584-1610)⁶⁶¹

Evidência da incompletude dos dados acima, e referência muito cara ao assunto tratado nesse capítulo, é uma carta dos inquisidores da Nova Espanha ao comissário em Manila, frei Juan Maldonado, de fevereiro de 1598. No documento, os inquisidores instruem o comissário que “en lo q toca a los solicitantes guardara lo q el edito de la fe dispone y las testificaciones q recibiere en q no aya mas de un testigo la enviara al Sto offõ.”⁶⁶² Essa informação surge no mesmo contexto no qual as denúncias de desvio moral do clero (regular e secular) das Filipinas começaram a pulular. Outra informação oferecida por esse documento é o fim do monopólio agostiniano sobre o Santo Ofício nas ilhas. Frei Juan Maldonado era um predicador.

A partir de então, agostinianos e dominicanos dividiram as ações inquisitoriais

661 Classificações utilizadas por Jaime Contreras e Gustav Henningsen em seu levantamento estatístico sobre a Inquisição Espanhola, a partir das relações de causa. CONTRERAS, Jaime; HENNINGSEN, Gustav. “Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank”. In: HENNINGSEN, Gustav; TEDESCHI, John (ed.). *The Inquisition in Early Modern Europe: studies on sources and methods*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1986, p. 114.

662 AGN, Inquisición, 223.

nas Filipinas. Fica evidente como os predicadores são muito mais atuantes, sendo os principais promotores de causas e interlocutores dos inquisidores mexicanos.

O combate ao delito de solicitação

Na tabela apresentada anteriormente, chama a atenção o grande número de denúncias pelo delito de solicitação⁶⁶³, com mais de 30% das causas. Esse número se distancia em muito do levantamento feito por Jaime Contreras e Gustav Henningsen, que entre 1540 e 1700, identificam uma taxa de 2,5%, o menor entre todas as heresias classificadas. Bigamia, a segunda menor em incidência, correspondeu a 5,9% das causas da Inquisição Espanhola.⁶⁶⁴

O número poderia ser maior, não só por denúncias das quais os registros foram perdidos – como indica a carta do Santo Ofício do México –, mas pela classificação dada pelos comissários. Em 1609, o padre jesuíta Valerio de Ledesma foi denunciado por fazer com que o penitente declarasse “el apice” na confissão.⁶⁶⁵

Sendo solicitação de heresia mais comum, não é de se surpreender que os eclesiásticos tenham sido o alvo comum da atuação inquisitorial no arquipélago. Das 160 causas, 58 foram contra religiosos e clérigos. Os seis casos não classificados como solicitação também incluem desvios sexuais, como o do padre Ledesma. O frei Cristoval de Fonseca, agostiniano, foi denunciado por “ter romance”.⁶⁶⁶

Outro frei agostiniano denunciado foi justamente o frei Lorenzo de León – principal personagem do capítulo anterior. Em 1605 (quando assumiu novamente o provincialato de sua ordem, disparando uma série de críticas a sua pessoa), foi denunciado por ter dito em sermão que a santidade de Santo Agostinho era igual à sua. Além disso, na mesma predica, declarou que jamais houve santo tão humilde

663 Em resumo, o delito de solicitação (*solicitatio ad turpia*) implicava no fato de clérigo, no ato do sacramento da confissão, pedir ou forçar ato sexual com o penitente.

664 CONTRERAS, Jaime; HENNINGSEN, Gustav. op. cit.

665 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 26, img. 2.

666 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 33.

quanto o bispo de Hipona. Foi delatado por ter igualado Agostinho aos apóstolos.⁶⁶⁷

A história de frei de León com a Inquisição, no entanto, não começou aí. Em 1599, há registro de envio de sua genealogia ao tribunal da Nova Espanha, requerendo o posto de comissário.⁶⁶⁸ A confirmação como comissário na jurisdição do bispado de Nueva Cáceres veio 1604, com a informação chegando ao arquipélago em meados de 1605⁶⁶⁹, justamente quando a denúncia contra ele era enviada ao México. Apesar disso, não me deparei com nenhum registro que apresente o frei agostiniano agindo em nome do Santo Ofício.

Voltando à questão da solicitação, foram 44 homens da Igreja católica acusados de violar o sacramento da confissão. As tabelas abaixo oferecem um quadro mais preciso sobre a ocorrência da denúncia desse tipo de delito no arquipélago.

Ano	1584	1600	1605	1606	1607	1608	1609	1610	Total
Denúncias	1	1	3	8	13	7	16	4	53

Tabela 4: Número de denúncias de solicitação, por ano

Agostinianos	Franciscanos	Dominicanos	Jesuítas	Sem identificação	Seculares	Total
27	8	0	1	4	4	44

Tabela 5: Solicitação, por classificação religiosa

Esses dados deixam claro que as causas se concentram em um período – 1605 a 1610 –, e em um público: os freis agostinianos.

Os motivos para essa virada na atuação inquisitorial, enfatizando o tema da solicitação, possui alguns motivos.

O primeiro diz respeito à própria visão do Santo Ofício sobre o tema. O Concílio de Trento renovou o sacramento da confissão, dando ênfase à sua prática,

667 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 16.

668 AGN, Inquisición, v. 223, exp. 33.

669 AGN, Indiferente Virreinal, c. 5189, exp. 37, imgs. 8-10.

especialmente como mecanismo de controle das consciências, assumindo ao mesmo tempo uma função de controle social, de investigação e jurídica. Era preciso regular o que os fiéis pensavam e faziam, nas suas práticas mais íntimas. A Inquisição, renovada a partir de meados do século XVI, para perseguir a “heresia Luterana”, alterou seu perfil em poucas décadas. Adotou modos de tratamento similares ao da confissão, como a pedagogia, o secretismo, a consolação e a edificação. Uma das distinções estava na publicidade das penas executadas.⁶⁷⁰ Segundo Adriano Proserpi, a Inquisição foi um mecanismo também dos inquisidores controlarem e subordinarem a prática da confissão. O maior sinal dessa subordinação estava no surgimento do delito de sollicitação. Os desvios sexuais dos padres e religiosos, antes de pouca atenção⁶⁷¹, passaram a chamar atenção da Igreja. Era preciso ter um clero de moral e costumes exemplares. A corrupção dos sacramentos – tão contestados pelos reformistas – era ainda mais grave, herético.⁶⁷²

A primeira postura oficial do Santo Ofício em relação à prática de sollicitação foi em 1559, com a autorização do papa Paulo IV ao inquisidor de Granada para tratar do ocorrido como delito de alçada inquisitorial. Em 1561, o sumo pontífice estendeu a autoridade dessa bula – conhecida como *Contra Sollicitantes* – a todos os tribunais da *Monarquía* espanhola.⁶⁷³ Ou seja, a *solicitatio ad turpia* não era um delito herético em si, mas tornou-se diante da demanda de autoridades eclesiásticas e religiosos espanhóis visando defender o modelo sacramental tridentino e o controle sobre os confessores. Um caso de “invenção da heresia”.⁶⁷⁴

A definitiva inclusão da sollicitação nos éditos de fé se fez em 1576, na

670 PROSPERI, Adriano. op. cit, 2013, p. 501.

671 HALICZER, Stephen. *Sexualidad en el confesionario*. Un sacramento profanado. Madri: Siglo XXI, 1998, p. 5-7.

672 PROSPERI, Adriano, op. cit., 2001, p. 131.

673 Idem, op. cit., 2013, p. 503-507; HALICZER, Stephen. op. cit., p. 54.

674 Sobre o tema, o trabalho coletivo organizado por Monique Zerner indica que, em longa duração, os discursos católicos sobre heresias não diziam respeito apenas à verdadeira existência de uma prática ou sistema doutrinal heterodoxo, mas também como mecanismos para instituições clericais ampliarem sua potestade e poder de regulação sobre a sociedade e poderes políticos. ZERNER, Monique. (org.) *Inventar a Heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

categoria “heresias diversas”. No mesmo ano, a *Suprema* (Conselho de Inquisição) produziu uma instrução sobre como os inquisidores de Lima e do México deveriam proceder contra o delito. A carta dos inquisidores do México ao comissário de Manila sobre o assunto, orientando que agisse de acordo com o édito de fé, pode sugerir que os casos de freis e padres que tinham (ou tentavam ter) atos “torpes” durante a confissão ficavam por conta da justiça eclesiástica ordinária, não na Inquisição. Em 1599, os inquisidores da Nova Espanha voltaram a repetir a instrução, dizendo ao comissário das Filipinas que o Santo Ofício tinha por desservido que os ministros da penitência solicitassem, e que por isso diligências fossem feitas.⁶⁷⁵

O comissário do Santo Ofício, frei Bernardo de Santa Catalina, na época também provincial dominicano, contou que se reuniu com os prelados das demais ordens religiosas do arquipélago e do *cabildo* eclesiástico para que eles comunicassem aos freis e padres da obrigação que tinham os confessores “a no absolver a las solicitadas en cõfesion asta denunciar en el santo officio de los solicitantes”.⁶⁷⁶ A partir de então, os comissários de Manila passam a chamar para si a autoridade sobre esse desvio, que dizia muito a respeito da atividade clerical. Lembremos que nos anos que se seguiram ao Concílio de Trento, a confissão se tornou um hábito no mundo católico, estando associada à prática da comunhão eucarística. Como esta era um evento rotineiro e mais ou menos constante, era comum que, apesar da obrigação anual, as pessoas se confessassem com maior frequência.

A medida não fez com que o número de denúncias surgisse imediatamente. Apenas uma pessoa, o padre jesuíta Juan Bosque foi denunciado. A acusação junto à Inquisição partiu do superior de Bosque, o padre Pedro Chirino, então reitor do colégio inaciano. Quem passou a informação a Chirino foi o também jesuíta Pedro Segura, que ficou sabendo do ocorrido a partir da boca da solicitada, a índia Isabel,

675 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 11, img. 1.

676 Idem.

do povoado de Siglan.⁶⁷⁷ O padre Pedro Segura encaminhou ao Santo Ofício outras nativas solicitadas por Juan Bosque.⁶⁷⁸

Acredito que o segundo motivo para as denúncias terem se tornado comuns, na década de 1600, foi o fim do monopólio agostiniano sobre a Inquisição. A questão não foi só a partilha da ação inquisitorial, mas com quem tiveram que dividir: os dominicanos. Estes lideraram as atividades do Santo Ofício na Espanha, com uma longa lista de inquisidores-gerais oriundos das fileiras de sua ordem. Os predicadores evocavam seu fundador, São Domingos, como santo fundador do tribunal, também destacando a figura de São Pedro Mártir (Pedro de Verona).⁶⁷⁹ A rivalidade entre dominicanos e agostinianos nas Filipinas, desde a década de 1580, certamente estimulou a ação daqueles sobre os discípulos do bispo de Hipona.

Associado a isso, está o terceiro motivo, ao qual chamo mais a atenção. As denúncias de solicitação tornaram-se constantes e muito numerosas justamente a partir da vacância do arcebispado de Manila, com a morte de Miguel de Benavides. Considero que os dominicanos, liderados por seu provincial, frei Bernardo de Santa Catalina, utilizaram da instituição inquisitorial para, se não promover a tão pedida reforma do clero atuante nas Filipinas, controlar e limitar os desvios morais cometidos por uma parcela dos eclesiásticos. A insistência dos comissários da ordem de São Domingos em controlar a atividade dos confessores passou a ser mais intensa.

Em 1607, frei Santa Catalina pediu orientação aos juízes do Santo Ofício sobre como proceder diante das inúmeras causas que surgiam. De acordo com o comissário muito mais denúncias poderiam vir à tona, se os confessores cumprissem com seu dever de orientar as índias a delatar os padres e os freis que as haviam solicitado. Porém, poucas tinham ouvido falar do Santo Ofício. O problema seria não apenas a cooperação, mesmo que tácita, entre os eclesiásticos, no sentido de não prejudicar a um colega, mas a baixa qualidade na prestação do sacramento

677 AGN, Indiferente Virreinal, c. 5596, exp. 11, imgs. 5-8.

678 Idem, imgs. 3-4.

679 BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 84-92.

penitencial. Segundo frei Santa Catalina, “no es maravilla si en un dia quieren confesar a docientas psonas”.⁶⁸⁰

A ênfase na confissão gerou problemas desse tipo, destaca Stephen Haliczzer. As ordens religiosas tentavam ofertar ao maior número possível de pessoas a ministração do sacramento, não apenas como serviço pastoral, para aliviar a consciência dos fiéis, mas como forma de atrair mais adeptos e devotos de sua profissão, o que, conseqüentemente, geraria mais rendas.⁶⁸¹ A denúncia também levanta a questão sobre a efetividade do modelo confessional na prática, como salienta Wietse de Boer. Analisando a situação da região de Milão, o historiador dos Países Baixos mostra indícios de que o grande número de confissões não necessariamente se refletia em comunidades que passaram devidamente – de acordo com os ideais contrarreformistas – pelo sacramento da penitência, seja por resistências populares, seja pela baixa qualidade na atuação dos párocos.⁶⁸²

Essa fraqueza dos *doctrineros* e párocos levaria a uma série de situações escandalosas, de conhecimento público. O principal caso é do mestre-escola Luis de Salinas, figura que por vários anos ocupou diversos postos no *cabildo* eclesiástico, no qual se envolveu em diversas querelas com seus colegas.⁶⁸³ Luis de Salinas foi denunciado diversas vezes pelo delito de solicitação. Além disso, também foi denunciado ao Santo Ofício por “palavras malsoantes” e “por ter dito missa depois de ter comido”.⁶⁸⁴

As denúncias contra Salinas, afirmou frei Bernardo de Santa de Catalina, datavam de muitos anos, porém nada era de fato feito contra o clérigo. Antes de sua morte, o arcebispo Benavides chegou a visitar o curato do mestre-escola, em Balayan, evidenciando vários problemas, alguns de alçada inquisitorial.⁶⁸⁵ O *cabildo*

680 AGN, Indiferente Virreinal, c. 3436, exp. 38, img. 1.

681 HALICZER, Stephen. op. cit., p. 36.

682 DE BOER, Wietse. op. cit., p. 172-182.

683 AGI, Filipinas, 84, 150; AGI, Filipinas, 19, 3, 50.

684 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 15; AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 26, img. 2; AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 16.

685 AGN, Indiferente Virreinal, c. 5172, exp. 85.

eclesiástico também levantou várias denúncias por solicitação contra Salinas, mas suas causas não avançavam na justiça eclesiástica. Em visita à *doctrina* de Salinas, o frei Santa Catalina constatou que padre não dizia missa fazia 14 meses, dentre outros problemas.⁶⁸⁶ Em seu lamento aos inquisidores do México, o comissário escreveu que “la lastima es q a años q se dice entre los clerigos desta ciudad q el dicho salinas es culpado en esto”.⁶⁸⁷

Os nativos de Balayan, escreveu o comissário, davam graças aos céus, que antes de Salinas, eles haviam sido evangelizados por franciscanos descalços, pois se tivessem sido introduzidos na fé pelo mestre-escola não acreditariam em deus. A fama de Salinas ultrapassa os limites da comunidade cristã. Em uma conversa entre dois nativos, um cristão e um muçulmano, o indígena cristianizado explicou que os clérigos católicos, diferente dos *mahometanos*, não se casavam nem tinham mulher. Silogan (o muçulmano), no entanto questionou aquela afirmativa: “pues como el clerigo de balayan esta casado y tiene hijos”?⁶⁸⁸

Outro caso de grande repercussão foi do frei agostiniano Francisco de Santa Maria, com mais de 20 denúncias por solicitação⁶⁸⁹, nos anos de 1606 e 1609. O frei foi descrito pelo comissário Francisco de Herrera, dominicano, como idiota e escandaloso, que todos sabiam que ele solicitava às índias em confissão. Ao lado de seu nome em uma das várias relações de causa na qual teve seu nome arrolado constava os seguintes dizeres: “Es frayle idiota tomo el habito aqui en philipinas”.⁶⁹⁰ Como vimos no capítulo anterior, muitos creditavam a má qualidade do clero filipino ao fato de muitos serem *criollos* e, principalmente, terem se tornado religiosos no arquipélago. A ação inquisitorial fez questão de enfatizar isso.

Em uma lista com as causas de solicitadores iniciadas em 1608 e 1609, foram listados 27 religiosos denunciados. Dez deles – incluindo Francisco de Santa Maria – constavam com a indicação de que havia tomado hábito religioso nas Filipinas.

686 AGI, Filipinas, 79, 73, img. 3.

687 AGN, Indiferente Virreinal, c. 3436, exp. 38, img. 1.

688 Idem, img. 2.

689 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 12.

690 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 31.

Todos agostinianos. Sobre um deles, Juan de Robles, o comissário comenta que ele foi frei leigo de São Domingos, mas foi expulso pelos predicadores, então ingressou na ordem agostiniana. O único a quem o comissário faz uma ressalva foi o frei Juan Baptista de Montoya, também agostiniano. Escreveu que dele ouvia-se falar bem e era pessoa de bom exemplo, considerado homem muito religioso. Diferente de seus colegas, ele havia passado ao arquipélago já como frei. Em seu comentário final, frei Bernardo de Santa Catalina reforçou seu pensamento: “por aca de ordinario los ministros son gete ydiota y por esta parte tratan de poca mortificacion y son tan señores de los pobres yndios”.⁶⁹¹

A denúncia de Maria Paglatin exemplifica que os casos de solicitação de fato não eram coisas novas. Em 1607, ela procurou o comissário do Santo Ofício para relatar uma solicitação em confessionário ocorrida fazia mais de 20 anos, cometida pelo frei franciscano Miguel de Talavera. Perguntada por que não havia denunciado antes, respondeu que não o fez “por no saver que pertenecia a este tribunal”⁶⁹², que uma índia lhe havia dito que deveria procurar o comissário.

Em uma denúncia contra dois agostinianos solicitantes, a índia Maria Linagin disse que estava muito feliz com os dominicanos “por no hallar en ellos que tachar pues en pidiendoles confession luego preguntan si avemos hecho memoria de nros. pecados y nos diçen no tengamos temor ni verguença”, por outro lado “estos p.es de S.to agustin luego nos tratan de cosas muy outras y que dañan al alma y juegan con nosotras”.⁶⁹³

Maria declarou que o prior agostiniano também teve trato ilícito com ela, e que para isso mandava seu marido fazer algo em Manila. O prior era frei Alonso de Peñalosa, de Bulacan. No entanto, a delatora não soube dizer se foi solicitação em confissão.

Em 1609, Ines Signo, de 16 anos, denunciou três freis franciscanos, por delitos ocorridos no ano anterior. O frei Bernardo Santa Catalina perguntou a ela porque

691 Idem.

692 AGN, Indiferente Virreinal, 4154, exp. 18, img. 3.

693 AGN, Indiferente Virreinal, 4154, exp. 8, img. 3.

não tinha ido até então denunciar aquilo. Ines respondeu que não sabia que estava obrigada, até que se confessou com um frei dominicano. Dito frei ordenou que fosse e mantivesse segredo, sob pena de açoites.⁶⁹⁴ Maria Sanayin disse ter sido solicitada em confissão por dois freis agostinianos. Nas duas ocasiões ela resistiu às investidas violentas dos religiosos. No entanto, a denúncia ocorreu apenas após ter sido instruída por um confessor da ordem de São Domingos, que indicou que procurasse o comissário da Inquisição.⁶⁹⁵

Além de fazerem vir à tona tantas denúncias contra agostinianos (e também franciscanos), agindo diretamente, com poder jurisdicional, contra um aspecto tão marcante do desvirtuamento do clero filipino, os comissários dominicanos faziam questão de nos comentários dos depoimentos e relações de causas valorizarem a ação de seus colegas pregadores. Em correspondência de 1609, frei Santa Catalina lamentava tantos casos de solicitação, pedindo, aos inquisidores da Nova Espanha, remédio para tal praga. O mais grave seria que os nativos filipinos eram “flaca gente” que precisavam de cuidados especiais, mas o que ocorria era que “los corderitos q vã a pedir pasto al pastor encuntren con los lobos”.⁶⁹⁶ Os solicitadores, escreveu, “es gente q sabem poco, no tratan de religion y ayer erã soldados”.

As denúncias surgiam justamente pela ação dos freis de São Domingos, que nas prédicas instruíam aos nativos como agir e não tentavam abusar de sua inocência. Por isso eram cada vez mais procurados pelos indígenas. Caso mais pregações fossem feitas e mais liberdade dada às indígenas, muito mais descobririam. Frei Francisco Herrera, em outra missiva, fez questão de validar os testemunhos das nativas que denunciavam a seus confessores, mesmo que exagerassem em algumas situações, eram pessoas de crédito, ao contrário dos ministros que denunciavam, que “son gente ydiota y de mal vivir”.⁶⁹⁷

A qualidade das denunciantes – mulheres e indígenas – era uma preocupação

694 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 21, img. 2.

695 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 5.

696 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 11, img. 1.

697 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 35, img. 1.

que o frei Herrera tentava contornar para validar as causas e testemunhos. A instrução do Santo Ofício deixava claro que as testemunhas deveriam ser fidedígnas.⁶⁹⁸ Soma-se a isso o fato de que na corte “lo más frecuente es que el comisario recibiera esta información, no por parte de la víctima, sino de alguna otra persona en quien ésta había confiado.”⁶⁹⁹ No entanto, nas Filipinas e em outros tribunais americanos a situação era distinta.⁷⁰⁰

O problema não estava apenas nos solicitantes, mas também em seus colegas. Estes confessavam e absolviam seus colegas que cometiam desvirtuamento do ato penitencial, não os encaminhando ao Santo Ofício. No entanto, o caso de acobertamento por colegas que mais chama a atenção envolve franciscanos descalços. É o de Ines Singo, citada anteriormente.

Na quaresma de 1608, Ines procurou confessar seus pecados e foi recebida pelo frei Francisco de Lisboa, guardião do povoado de Pila. Após declarar seus pecados, o religioso respondeu que não os absolveria sem que antes “pecassem” os dois. A jovem não atendeu ao frei, tentando se levantar, mas foi atacada por seu confessor que colocou a mão em suas “vergonhas” e a beijou. Diante da resistência da moça, o frei deixou que ela fosse embora, mas pediu que voltasse na tarde daquele mesmo dia para obter sua absolvição. De volta à igreja, horas depois, ela novamente pronunciou suas faltas e novamente foi solicitada. Novamente Ines resistiu à ação do confessor, mas por força ele teve com a jovem “tractos y osculos”. Nos dois dias seguintes o frei ordenou que Ines fosse chamada em sua casa, repetindo a solicitação e abuso contra a índia. Apenas no terceiro dia encerrou a confissão e também ministrou a eucaristia. Na confissão o padre “la dixo confiesa te tambien de tres veces q hemos pecado los dos”.⁷⁰¹

Duas semanas depois, ainda na quaresma, Ines novamente procurou confissão.

698 GARCÍA-MOLINA RIQUELME, Antonio. “Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la Inquisición de México”, *Revista de Inquisición*, n. 8, 1999, p. 86.

699 HALICZER, Stephen. op. cit., p. 68.

700 ALONSO ÁLVAREZ, Fermina. *La Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1999, p. 243-244.

701 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 21, img. 1.

Desta vez foi recebida por um frei seráfico chamado Miguel, que havia acabado de chegar ao povoado para ajudar com as confissões. Ao relatar seus pecados contou o que havia se passado com frei Francisco de Lisboa. Neste instante seu confessor disse “no digas el nombre de con quien pecaste basta que digas q era padre”. Ao fim, frei Miguel disse que só a absolveria se pecassem e pediu que ela voltasse na parte da tarde para concluir a confissão. Ines retornou à igreja, e logo o frei a atacou. Desta vez a índia conseguiu se esquivar e fugir.

Seis meses depois, o povoado recebeu um novo frei, Blas. Ines novamente procurou seu cura para aliviar sua consciência. Em confissão, ao iniciar o que havia se passado com ela na quaresma anterior, frei Blas igualmente “la dixo no digas el nombre con quien pecaste basta que digas con un pe.”⁷⁰² Blas fez o mesmo que seus colegas, exigiu sexo em troca da absolvição, “y començo a burlarse con ella”. Como seus colegas, ordenou que a índia voltasse no horário vespertino, para concluir o sacramento. Quando Ines voltou o frei exigiu que “pecassem”. A jovem reagiu chorando, implorando para que a deixasse ir. No entanto, o religioso, a força, a colocou em sua casa e concluiu o abuso. Depois disso, pediu que ela voltasse no dia seguinte para confessar e comungar, e assim ocorreu.

O trágico caso de Ines Singo, de apenas de 16 anos se destaca pela tentativa de acobertamento da identidade dos colegas. Por mais que também corrompessem o sacramento, não queriam se comprometer em consciência a conhecer a heresia de um colega de ordem. Outro aspecto que a história de Ines indica é a valorização da confissão. A insistência da jovem em obter o perdão de seus pecados chama a atenção, mesmo sendo vítima de violência, Ines retornava à igreja com intenção de receber a absolvição. O fato de ter ido se confessar três vezes em um curto espaço de tempo, não apenas na quaresma, também é sinal disso. Isso indica que o modelo tridentino de “governo confessional” havia, em alguma medida, sido de fato instalado no arquipélago, apesar das distâncias e das vacâncias. Os freis, no entanto, valiam-se de sua influência simbólica e religiosa, para abusar de seu controle sobre as consciências dos nativos.

702 Idem, img. 2.

Um dos principais sinais de tal enraizamento é o número considerável de casos em que o próprio réu denuncia seu delito. Das 151 pessoas cujas causas foram levadas ao poder inquisitorial no arquipélago, em 21 há a indicação de procuraram os comissários para falar de suas próprias faltas. É provável que essa proporção seja maior, visto que em muitos casos não temos a informação de como a denúncia ocorreu.

Outra evidência desse aspecto se dá no relato de Maria Saquetan. Esta se confessou com o frei agostiniano Juan de Robles. Na saída do convento, o frei tomou a índia pela mão e perguntou aonde ela iria, pois a acompanharia. Quando isso ocorreu, estava próxima uma espanhola, que entendeu que o padre desejava ter ato sexual com sua penitente e então disse ao religioso “p.e esso ya no parece confession”.⁷⁰³

A violência e as práticas abusivas se repetiram em outros relatos. Assim como a preocupação das nativas em obter a absolvição. Situações nitidamente opostas mantinham uma estranha convivência: uma parcela considerável de um clero imoral, pecador e herético, com a preocupação dos fiéis em manter limpas suas consciências, buscando e confiando em seus confessores, aos quais contavam detalhes íntimos de sua vida, a fim de serem corrigidos e orientados no caminho da Salvação, conforme os ditames do Concílio de Trento.

A configuração do delito

A forma como os comissários dominicanos recolhiam os depoimentos visava deixar bem claro que além dos confessores serem desonestos e escandalosos, suas práticas no confessionário eram de fato heréticas. Todas as denunciadas eram instruídas a contar em detalhes o que havia se passado, para saber de fato se estavam em confissão. Perguntada pelo comissário, a índia Isabel declarou que já estava de joelhos e já havia dito todos seus pecados quando foi solicitada pelo padre inaciano

703 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 32, img. 1.

Juan Bosque.⁷⁰⁴ Maria Paglatin disse que já havia feito o sinal da cruz quando, o frei Talavera a tocou suas “vergonhas”.⁷⁰⁵ Maria Combochia também declarou que se ajoelhou e fez o sinal da cruz antes do agostiniano Diego Pardo dizer “quieres q pequemos los dos”.⁷⁰⁶

A consumação ou não do ato não era relevante, como explica Juan Antonio Alejandre: “El hecho mismo de intentarlo en el acto de la confesión ya constituye ofensa al Sacramento, y por tanto ya es delito.”⁷⁰⁷ A literatura moral dos séculos XVI e XVII entendia que a solicitação dizia respeito apenas à tentativa de realizar atos torpes e carnis, demais ações pecaminosas não tornariam a ação uma heresia. Essa característica é interessante para os casos aqui analisados. Em alguns relatos os confessores cobram os penitentes pelo ministério do sacramento, o que sugere que não era uma prática rara no arquipélago. No entanto, só se tornam da jurisdição inquisitorial aquelas nas quais o eclesiástico deseja o pagamento em atos sexuais.

Um dos pontos mais debatidos na literatura era a definição cronológica da confissão, seus limites. A maior parte dos moralistas defendia que o sacramento tinha início assim que o penitente se ajoelhava e se encerrava com a absolvição.⁷⁰⁸ Como os relatos anteriores mostram, os comissários de Manila estavam atentos a esse aspecto. No entanto, se a delimitação utilizada pelos freis dominicanos das Filipinas fosse apenas essa, várias denúncias levadas ao tribunal do México não teriam sido registradas.

Agustina de Saen contou que após se confessar e ser absolvida pelo frei Lucas de Salas, da ordem de Santo Agostinho, cumpriu a penitência em frente ao altar da igreja. Depois disso se despediu de seu confessor encaminhando-se para saída. Frei Lucas pediu para que ela aguardasse e então a levou para “casa donde pecarõ”.⁷⁰⁹

704 AGN, Indiferente Virreinal, c. 5596, exp. 11, img. 5.

705 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 18, img. 3.

706 AGN, Indiferente Virreinal, c. 3436, exp. 42.

707 ALEJANDRE, Juan Antonio. *El veneno de dios: la Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*. México: Siglo XXI, 1994, p. 12.

708 Idem, p. 14.

709 AGN, Indiferente Virreinal, c. 3436, exp. 28, img. 1.

Ines Litoín contou que frei Robles a solicitou depois de absolvida. A delatora, na ocasião, aceitou o convite do frei agostiniano, e combinaram de se encontrar depois, na casa de Ines. O encontro de fato ocorreu. A índia contou que se confessou e foi absolvida outras duas vezes pelo mesmo frei, e nas duas ocasiões combinaram de “pecar”, o que o fizeram mais de 10 vezes, na casa da cunhada de Ines, que era casada.⁷¹⁰ Situação similar a mesma índia viveu com os também agostinianos Alonso Calderón e Juan de Amórin.⁷¹¹ A boa vontade de Ines Litoín com os religiosos de Santo Agostinho fez com que os comissários exigissem segredo da causa inquisitorial sob pena de 100 açoites.

De acordo com Alejandro, este era um mecanismo muito utilizado pelos confessores para escapar de uma possível denúncia. Apenas na década de 1620, com o papa Gregório XV, incluem-se os momentos *imediatamente* antes e depois da confissão como incluídos no delito de solicitação.⁷¹² Na instrução da *Suprema* aos tribunais americanos, de 1576, já constava a orientação de verificar se o delito foi cometido “en el acto de la confesion o proxivamente a el antes o despues”, mas destacando que era preciso confirmar se tenha ocorrido “realmente confession”.⁷¹³

A definição do espaço e tempo do delito era uma preocupação não apenas dos confessores, mas também dos acusados. Uma das várias denunciantes do padre Bosque⁷¹⁴, da Companhia de Jesus, disse que o clérigo a beijou e tocou seus seios em confissão. Para evitar que fosse encaminhado mais uma vez ao Santo Ofício, o padre orientou a *vecina* de Manila que quando fosse se confessar, não dissesse que havia pecado com ele em confissão e que “no tenia q nõbrar el lugar q fue en ygla. Bastava decir q cõ un sacerdote.”⁷¹⁵

Diferente do que o Alejandro sugere, não era tão fácil escapar das teias da Inquisição, pelo menos, não dos comissários de Manila. Segundo o historiador

710 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 21, img. 8.

711 Idem, img. 9.

712 ALEJANDRE, Juan Antonio. op. cit., p. 15-16.

713 GARCÍA-MOLINA RIQUELME, Antonio, op. cit., p. 99.

714 AGN, Indiferente Virreinal, c. 5596, exp. 11.

715 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 12.

espanhol,

son numerosos los casos en los que el sacerdote pide a la penitente que le espere después de confesar en la sacristía, a la puerta de la iglesia o en otro lugar adecuado, y cuando acude a la cita, en momento que él cree distanciado ya de la confesión, la solicita.⁷¹⁶

Como vimos, as tentativas de distanciamento de fato foram comuns, mas isso não impediu a ação do Santo Ofício.

O caso de Ana Payang, no povoado de Tondo, é o principal exemplo do modelo persecutório ao delito utilizado em Manila. Ana se confessou e foi absolvida pelo agostiniano Diego. Após isso, o frei lhe pediu um tostão, como esmola.⁷¹⁷ Ela foi à sua casa, comeu e então voltou à igreja com o tostão pedido. O frei, no entanto, respondeu “tengo lastima de ti”⁷¹⁸, dando a entender que não queria mais a esmola. O padre disse que em breve passaria na casa de Ana. A índia não entendeu o motivo, dizendo que não tinha enfermo em sua residência que necessitasse de visita do religioso. Apesar de nenhuma referência explícita a solicitação, em confessionário ou depois, o comissário Bernardo de Santa Catalina fez questão de enviar a denúncia contra o frei agostiniano.

Esse e outros relatos mostram quão ampla era a ideia de solicitação dos dominicanos sobre o delito. Apenas no século XVII, a tratadística europeia sobre o tema mostrou uma visão que se aproximava da atuação dos freis dominicanos de Manila, entendendo que ocasiões com pretexto de confissão, nas quais ocorria solicitação, também seriam práticas heréticas.⁷¹⁹ Com isso vemos que ação dos freis dominicanos do arquipélago antecipou em muitos anos a confirmação institucional.

716 ALEJANDRE, Juan Antonio, op. cit., p. 19.

717 Em várias denúncias há a indicação que os clérigos pediam dinheiro aos seus confitentes. Tal prática mostra que o rompimento anunciado por Jean Delumeau entre o sacramento da confissão e o lucro pecuniário não foi imediato. DELUMEAU, Jean. op. cit., p. 18. “A Reforma tridentina pôs um termo aos lucros pecuniários obtidos das confissões”.

718 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 18, img. 7.

719 ALEJANDRE, Juan Antonio. op. cit., p. 24-30.

Um dos vários casos no qual a *ortoprática* antecede à ortodoxia.⁷²⁰

Resta saber se isso se deve a uma concepção de fato ou se o objetivo era atingir o maior número possível de religiosos que precisavam de reforma. O caso ocorrido nas Filipinas não foi o único em que uma ordem religiosa utilizava do delito de solicitação para difamar outra religião.⁷²¹

Essa amplitude esbarrava, por exemplo, no gênero do penitente. O padre inaciano Valerio de Ledesma foi denunciado por fazer com que seu penitente, homem, declarasse “el apice” na confissão. Como já apresentado, apenas corrupções sexuais do sacramento penitencial tornavam o caso herético. No entanto, os comissários de Manila não enquadraram o caso como solicitação, criando uma categoria distinta. No entanto, o frei Bernardino de Lisboa, franciscano foi acusado de solicitar “a un mozuelo”⁷²², especificação não feita em nenhum outro caso.

Alguns relatos descrevem práticas confessionais pouco ortodoxas realizadas no arquipélago. No povoado de Pela, em 1607, a índia Isabel Suplina contou que três anos antes foi à igreja para se confessar com um frei franciscano chama Gonçalo. No local o padre a arrebatou e a colocou de cabeça para baixo e depois para cima, “descubirndole sus berguenzas”.⁷²³ Na sequência o frei a confessou e disse à penitente que guardasse que “tu cuerpo aun no esta mas corrompido”.

O agostiniano Diego Negrete, ao não ser atendido em sua solicitação pela índia Juana de Limun, a chamou de velhaca, puta, cachorra e outros xingamentos mais. O frei a solicitava fazia tempo, mas fora de confissão, e acreditava que durante o sacramento teria melhor sorte. A índia ainda acabou declarando seus pecados, mas o frei disse que sua absolvição só ocorreria “hasta q pecasen los dos”.⁷²⁴ Só então Juana cedeu às pressões do religioso. Depois disso se encontraram outras vezes para ter “tractos deshonestos”, na igreja e na rua. Certa vez o frei foi à casa de Juana, mas ela se escondeu em outra habitação. No dia seguinte, o frei a viu na igreja, mandou

720 GASBARRO, Nicola. op. cit., p. 70-73.

721 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 507.

722 AGN, Indiferente Virreinal, c. 2660, exp. 16, img. 1.

723 AGN, Indiferente Virreinal, c. 6512, exp. 69, img. 2.

724 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 20, img. 1.

que ela fosse açoitada, “dando por escusa q no queria acudir a varrer la iglesia”.⁷²⁵

Efeitos da perseguição e a reforma agostiniana

Em 1611, o inquisidor da Nova Espanha, Bernardo de Quirós, escreveu ao Conselho da *Suprema* falando das dezenas de denúncias de solicitantes recebidas das Filipinas nos últimos anos. Como a maior parte das testificações era contra freis, o inquisidor via dificuldade em mover as causas do modo como faziam. Pois estavam muito longe do México e eram figuras de grande necessidade no arquipélago. Por conta disso, não exigiram o envio dos réus à Nova Espanha, “solos dos que parecieron los más culpados”.⁷²⁶ Além disso, um possível “castigo y demonstración que en estos casos se suele hacer, seria muy más a propósito y conveniente que se hiciese allá donde se cometió el delicto, para ejemplo de los demás”.⁷²⁷ Com isso, o juiz do Santo Ofício sugeriu ao Conselho de Inquisição que permitisse que os comissários, junto a um “oidor o persona calificada” julgasse as causas de solicitantes no próprio arquipélago, enviando ao México apenas os documentos para que as sentenças fossem confirmadas.

No final de 1612, o Conselho autorizou a medida solicitada por Quirós. Antes que a mensagem pudesse chegar ao Novo Mundo, alguns dos acusados foram punidos. Um deles foi o mestre-escola Luis de Salinas, acusado de cometer os mais variados delitos, abusos e imoralidades, além das solicitações. Foi condenado ao desterro das Filipinas pelo período de seis anos, proibido de confessar mulheres e a pagar 500 pesos de ouro ao tribunal do Santo Ofício.

Além de Salinas, dois freis agostinianos foram condenados no México. Francisco de Santa Maria, denunciado por mais de duas dezenas de pessoas, e Agustin de Villegas. Os dois receberam a mesma pena de Salinas, excetuando a punição pecuniária. Todos abjuraram *de levi*, ou seja, de leve suspeita de delito

725 Idem, img. 1.

726 Apud TORIBIO MEDINA, José. op. cit., p. 38.

727 Idem, p. 39.

contra a fé. Nenhum dos três saiu em auto de fé, sendo sentenciados na sala de audiência do tribunal Mexicano. Villegas e Santa Maria, *criollos* da Nova Espanha, antes de serem formalmente sentenciados já haviam sido expulsos da ordem de Santo Agostinho.⁷²⁸

Ao mesmo tempo em que o cerco se fechou contra os solicitadores, a província agostiniana do Santíssimo Nome de Jesus passou pela tão clamada reforma. Esse movimento foi encabeçado por frei Pedro de Solier, que em 1603 deixou o arquipélago rumo à corte⁷²⁹, retornando em 1607, acompanhado de vários freis.⁷³⁰ Solier fazia parte da ala peninsular, um “hijo de Salamanca”.⁷³¹ Diante das notícias negativas sobre frei Lorenzo de León, frei Solier chegou às ilhas com amplos poderes e orientação para reformar aquela casa, logo assumindo o posto de provincial. Também levou consigo o título de comissário do Santo Ofício, para atuar no bispado de Nueva Segovia. Apesar disso, Solier acabou não exercendo a jurisdição inquisitorial. Em carta de 1607, pediu aos inquisidores do México que fosse substituído, pois a função de provincial lhe tomava todo tempo. O frei afirmou que estava colocando em ordem as coisas desarrumadas pela pouca prudência de seu antecessor, frei de León.⁷³²

O governo de Solier mexeu com a ordem agostiniana nas Filipinas. O *cabildo* da cidade de Manila comemorou sua eleição para provincial, pois além de ser homem virtuoso e religioso, colocava em ação a reforma da ordem de Santo Agostinho.⁷³³ O jesuíta Gregório López foi outro a exaltar a reforma promovida por frei Solier.⁷³⁴ O governador interino, Rodrigo de Vivero, escreveu que Pedro de

728 Idem, p. 42-43.

729 AGI, Filipinas, 27, 44.

730 AGI, Filipinas, 79, 56.

731 HERRERA, Thomas de. *Historia del convento de San Augustin de Salamanca*. Madri: Gregorio Rodriguez Impressor, 1692, p. 434.

732 AGN, Indiferente Virreinal, c. 4154, exp. 18, img. 15.

733 AGI, Filipinas, 36, 39.

734 AGI, Filipinas, 79, 64, img. 2.

Solier acudiu muito bem à “reformacion y observancia de su religion”.⁷³⁵

Apesar de muito elogiado, o governo de Solier também foi marcado por atritos, como com o bispo de Nueva Segovia, frei Diego de Soria. De acordo com Solier, o prelado agia contra religiosos sem dar aviso ou parte às cabeças das ordens religiosas, o que vai “contra lo ordenado en el santo concilio de trento”.⁷³⁶ Quando um alcaide-mor prendeu um religioso, por conta de uma disputa acerca da compra de uma galinha, o bispo ficou ao lado do magistrado e defendeu sua atitude, “cossa nunca vista en esta tierra”.

Outro a atravessar o caminho de Pedro de Solier foi seu colega de ordem, frei Juan Amorin. Este era um dos principais partidários de Lorenzo de León e considerado um dos responsáveis pelos problemas da província.⁷³⁷ Amorin foi delatado três vezes ao Santo Ofício, duas por solicitação e uma por ter dado “de puñadas” contra o frei Solier, então comissário da Inquisição, o que tornava o ato de alçada do tribunal.⁷³⁸ A oposição entre *criollos* e peninsulares na província do Santíssimo Nome de Jesus chegou às vias de fato, porém isso não foi suficiente para o grupo de Amorin.

Os esforços de frei Solier e seu partido tiveram efeito.⁷³⁹ Em 1609, conseguiram que o frei Diego de Guevara, procurador da ordem na corte, retornasse às ilhas orientais com a patente de visitador, “para vissitar y reformar la provincia de las philippinas”.⁷⁴⁰ No entanto, os poderes dados a Guevara não agradaram tanto ao provincial Pedro de Solier, que tentou limitar a visita a um prazo de dois anos, medida contestada pelo visitador. Segundo este, Pedro de Solier “es hombre mañoso y de tan poca edad vino a ser provincial su parcialidad estando en la tierra junto con el favor de los de la audiencia”.⁷⁴¹ Diante do impasse, Solier decidiu deixar o

735 AGI, Filipinas, 79, 117, img. 5.

736 AGI, Filipinas, 85, 3, img. 1.

737 AGI, Filipinas, 84, 135.

738 AGN, Indiferente Virreinal, c. 3436, exp. 30, img. 2.

739 AGI, Filipinas, 79, 80.

740 AGI, Filipinas, 79, 84, im.g 1.

741 AGI, Filipinas, 85, 15, img. 3.

governo provincial e se destinar à corte. A província ficou nas mãos de Guevara, unificando as atividades de governo e visita. A administração contou com o apoio da maior parcela dos agostinianos, como do frei Pedro Arce, bispo de Nueva Cáceres.

Em 1610, um ano após o início da visita e no ápice da perseguição inquisitorial aos solicitantes, Pedro Arce escreveu ao Conselho das Índias avisando que a província do Santo Nome de Jesus ainda carecia de muitas coisas, mas que naquele momento as coisas estavam quietas.⁷⁴² Frei Juan de Piñeda, que acompanhou frei Solier na visita, pediu ao rei o envio de mais religiosos para a ordem, saídos da Espanha, pois, em 1611, muitos dos que viviam no arquipélago estavam “impedidos”.⁷⁴³

Um informe da *Audiencia* de Manila, também de 1611, relatou o estado da ordem agostiniana:

la religion de S.t Agustin destas yslas despues de la depuision del Padre fray Lorenzo de Leon a estado y esta en gran perfection, por el mes de abril de este año hizieron su capítulo y eligieron por su provincial al Padre fray Miguel Garçia que abia sido prior del conbento que tienen en esta çiudad un religioso de gran virtud y vida exenplar electo por todo el capitulo in voze y com general aplauso y gusto de los vezinos destas yslas a proçedido y proçede con grande enteresa⁷⁴⁴

No ano seguinte, o tribunal fez mais elogios, escrevendo ao Conselho das Índias que a ordem de Santo Agostinho estava “en gran perfection y que acudia com puntualidad a las cossas del serviço de dios”.⁷⁴⁵ Os franciscanos disseram que o visitador agostiniano “a hecho su visita xpianam.te segun lo que hemos podido alcançar a saber y es pers^a agradable de todos segund paresçe”.⁷⁴⁶ O visitador, frei Geronimo de Salas, não agradou apenas aos seráficos. Em 1614, o governador Juan de Silva recomendou o religioso para um dos bispados vacantes do arquipélago.⁷⁴⁷

Na década de 1610, há um evidente ocaso das críticas à ordem agostiniana,

742 AGI, Filipinas, 76, 115.

743 AGI, Filipinas, 79, 88.

744 AGI, Filipinas, 20, 5, 40, img. 6.

745 AGI, Filipinas, 20, 6, 47.

746 AGI, Filipinas, 85, 24, img. 2.

747 AGI, Filipinas, 7, 4, 50.

seja nos aspectos morais ou políticos. Sobre as demais ordens também, quase nada se vê em matéria de oposição a sua atuação, seja por parte das autoridades seculares ou eclesiásticas. Algumas críticas ainda surgiram, como a do bispo de Diego de Soria, de Nueva Segovia, aos agostinianos.⁷⁴⁸ Mas esta era uma rivalidade claramente política, como vimos anteriormente. Até mesmo os dominicanos, que durante quase 30 anos disputaram espaço com os freis de Santo Agostinho, apresentavam uma nova visão sobre seus companheiros de missão.

Em junho de 1614, o provincial dominicano, Miguel de San Jacinto (também comissário do Santo Ofício), escreveu uma missiva ao Conselho das Índias denunciando agravos e abusivos cometidos contra os nativos do arquipélago. Na carta ele avisou da ida de um colega predicador à corte, para dar mais notícias do estado do arquipélago. Frei San Jacinto também alertou que a província agostiniana enviava aos freis Miguel García e Pedro de Soria, com o mesmo objetivo. O provincial dominicano elogiou os trabalhos realizados pelos dois freis nas ilhas, recomendando que fossem ouvidos em suas súplicas. O líder da ordem de São Domingos escreveu que os agostinianos “tambien tienen mucha neçessidad de religiosos por lo mucho que tienen q prover”.⁷⁴⁹

A missão de frei Miguel García era conseguir mais religiosos para as Filipinas. Segundo uma petição sua, àquela altura, eram apenas 120 freis, para cuidar de 60 casas⁷⁵⁰, número pouco maior do que tinham no fim do século XVI. Por isso pedia licença para passar com 50 religiosos às ilhas.

Junto com sua petição, frei Miguel García levou várias cartas que reforçavam a importância histórica de sua ordem para as Filipinas. Os franciscanos descalços escreveram que por todo tempo que estiveram ao lado dos agostinianos “con hermandad nos comunicamos”.⁷⁵¹ Os oficiais da *Real Hacienda* definiram os freis de Santo Agostinho como a religião do arquipélago “que mas se adelanta en el Real

748 AGI, Filipinas, 76, 62, img. 2.

749 AGI, Filipinas, 85, 25, img. 1.

750 AGI, Filipinas, 85, 26, img. 1.

751 Idem, img. 3.

servicio de V. Md y en las cosas que a el pertenescen”.⁷⁵² O *cabildo* secular foi outro a enviar seu apoio.⁷⁵³

O arcebispo Diego Vázquez de Mercado elogiou o trabalho de reforma realizado pelo frei García pedindo que suas demandas fossem atendidas. Igualmente, o bispo elogiou o então novo provincial, frei Vicente de Sepúlveda, acreditando que seu governo “a de ser muy para servicio de dios y de V Md”.⁷⁵⁴

752 Idem, img. 11.

753 Idem, img. 25-26.

754 Idem, img. 15.

Conclusão

Ao longo das últimas páginas tratei do processo de confessionalização ocorrido nas Filipinas, entre os séculos XVI e XVII. Por confessionalização, conforme promovido pela Igreja católica, entendo um sistema de disciplinarização, ou seja, “de ligar os corações à obediência”.⁷⁵⁵ As confissões de fé, providas pelos catecismos, documentos conciliares, éditos de fé, entre outros, tinham por objetivo demarcar um campo de existência religiosa, em contraposição a outras confissões. Eram meios de definir de forma objetiva e detalhada o conteúdo da fé que deveria ser professada e praticada pelos fiéis. A consciência de cada fiel, individualmente, estava sujeita à avaliação.

Para isso, a Igreja se valeu da combinação de meios e institutos de repressão e persuasão. Adriano Prosperi nos ensinou como o tripé Inquisição, confissão e missão atuou para promover a reforma confessional no mundo católico. No último capítulo pudemos entrar no cerne desse processo. O estudo das denúncias inquisitoriais contra a prática de solicitação em confissão, cometida essencialmente por missionários mostra de maneira taxativa como estes três institutos estavam vinculados.

Ser um bom cristão não era mais um estado – afirmado pelo batismo –, mas uma prática que deveria ser confirmada cotidianamente. Fazer parte da comunidade cristã não era o mesmo que estar em conformidade com os preceitos eclesiásticos. Era preciso que o fiel professasse e praticasse sua fé. A salvação não viria por um ato, mas por uma caminhada constante num determinado percurso. Nesse contexto, o clero tinha uma atuação policial, através do controle dos sacramentos. Eram vigias dos pensamentos, costumes e comportamentos. Em verdade, eram mais que policiais, eram também juízes⁷⁵⁶ que determinavam quais as práticas e os

755 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 29.

756 Na concepção do Antigo Regime, como aquele que não somente aplica a norma, mas busca sua definição, agindo também como legislador. “Ley y sentencia se entendian lo mismo, declaración del derecho, una con alcance general y la outra com efecto particular, entre partes”. CLAVERO, Bartolomé. op. cit., 2006, p. 5.

pensamentos estavam de acordo com o caminho da Salvação. A confissão foi definida pelo Concílio de Trento como *actus iudiciales*, como tribunal que cuidava não apenas do foro interno (da consciência), mas também do externo, das ações. A confessionalização implicava na sobreposição dessas duas instâncias.

A regulação dos cristãos e das práticas cristãs foi um processo complexo. As instituições orientadas e com poder para tal tarefa eram várias: bispos, inquisidores, confessores, párocos, missionários, etc.⁷⁵⁷ Os agentes eclesiásticos não só defendiam a fronteira da comunidade cristã – regulando a entrada de invasores e impedindo a saída de seus habitantes. Mas eles mesmos definiam onde se localizaria essa fronteira, como os que estavam dentro dela deveriam se portar e como deveria ser a comunicação com aqueles que estavam de fora da cerca da Igreja.

Essa característica nos remete a outro aspecto da “Época Confessional”, a territorialização das igrejas, “o que sugere o atrelamento entre profissão de fé religiosa e autoridade secular.”⁷⁵⁸ A confessionalização implicava na identificação social e política a partir de elementos religiosos. Um espanhol era católico, um alemão era luterano, um neerlandês era calvinista. Levando para as Filipinas: um índio de Luzón era um neófito, um nativo de Mindanao era um *moro*, os *sangleyes* eram infiéis. Cada definição implicava em receber um tratamento distinto: os primeiros deveriam receber cuidado espiritual especial, pois eram “pobres e miseráveis”; os *moros* (“como os de Meca”) deveriam ser combatidos belicamente; os chineses apartados, no Parián.

A relação da colonização hispânica com determinado grupo dependia da profissão de fé deste. Nesse contexto, o clero tem uma atuação estratégica.⁷⁵⁹ São os padres, freis e prelados os principais agentes na definição da confissão alheia, qual a

757 PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 300-303.

758 RODRIGUES, Rui Luis. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”, *Tempo*, 2017, p. 3.

759 “É fato que a religião dessa época derramou na cabeça de seus seguidores uma quantidade tão abundante de preceitos e de ensinamentos a ponto de tornar todo o âmbito da vida social um espaço potencial de confronto entre verdade e erro. Além disso, a matéria dos sacramentos fornecia, ao mesmo tempo, uma visível linha de divisão entre ortodoxia e heresia e um mecanismo regulador da sociedade.” PROSPERI, Adriano. op. cit., 2013, p. 464.

relação da crença do “outro” com a “nossa”. Essa importância implicava que tais agentes fossem severamente examinados e supervisionados. Seriam eles a “régua” dentro da comunidade cristã, deveriam ser o exemplo de comportamento e pensamento para os demais fiéis cristãos. Seus desvios corrompiam não apenas ao indivíduo e gerava visões negativas sobre a igreja, mas influenciavam em toda comunidade ao redor.

“Assim, práticas sociais as mais diversas acabavam caindo sob a esfera de influência de pressupostos confessionais, mesmo em tópicos não diretamente ligados à doutrina.”⁷⁶⁰ Os jogos, as diversões, as roupas, a vida sexual. O pertencimento à comunidade e o caminho à Salvação passavam por uma normatização de tais atividades. A própria definição da heresia de solicitação é prova do caráter criativo do processo confessional. Este não era um delito herético estabelecido *a priori*, mas que se constituiu de tal forma a partir das novas configurações do sacramento penitencial e do modelo de clero pretendido pela Igreja.

Nessa tarefa de orientar as mentes de suas “ovelhas”, os “pastores” tinham várias roupagens: inquisidores, bispos, confessores, missionários, dentre outras. Estes, além de concorrerem entre si, com seus privilégios e jurisdições, adaptavam-se de maneira distinta aos diversos contextos políticos, geográficos, econômicos e sociais. As pautas da vida religiosa também variaram de acordo com o contexto. O bom tratamento aos nativos, tão caro aos freis e bispos atuantes nas Filipinas obviamente não estava no horizonte de uma boa vida cristã em Castela.

A partir da segunda metade da década de 1590 vemos a insistência do clero filipino em vincular o cumprimento das leis e cédulas régias à consciência. Aqueles que não cumpriam, não eram apenas maus súditos, mas maus cristãos, pois pecavam. Isso não quer dizer que defendiam a infalibilidade do monarca, mas entendiam que este agia baseado em preceitos religiosos, buscando o bem, ao mesmo tempo, espiritual e temporal de seus súditos. No entanto, caso a orientação régia fosse oposta ao “bem maior”, a manutenção do maior número de pessoas no caminho da Salvação, os freis, padres e bispos não hesitavam em defender seu não

760 RODRIGUES, Rui Lopes. op. cit., p. 10.

cumprimento. Com isso, não diziam que o monarca era injusto – pois sempre destacaram suas boas intenções –, mas que estava mal informado por seus subalternos.

Os crentes participavam também da execução desse modelo. É preciso ver como as práticas confessionais estavam enraizadas na sociedade. Também se deve considerar que nem tudo era imposto hierarquicamente. Todos os agentes envolvidos tomavam parte no jogo, demandavam, à sua forma, pela confessionalização.

Sem a preocupação da comunidade em ter sua consciência limpa, as prédicas, sermões e confissões seriam de pouco efeito. O respeito que governadores, *encomenderos* e outras pessoas mostravam diante das censuras lançadas pelos eclesiásticos das Filipinas são sinal claro disso. O governador que aceitou se casar, o capitão que abriu mão da *pancada*, os nativos que libertavam seus escravos, os chineses que cortavam seus cabelos. Ninguém aceitava ficar em estado de pecado mortal, não desejavam ficar longos tempos sem receber o alívio da absolvição e não ousavam incorrer na pena de excomunhão. A busca pelo tribunal da Inquisição, seja pelas dezenas de réus que foram declarar seus próprios pecados, seja pelas dezenas de indígenas que denunciaram seus confessores (geralmente orientadas por outros confessores), mostram o impacto que o novo modelo de controle das consciências surtiu no arquipélago. A confissão foi, por essência, o principal mecanismo para a ação missionária da Idade Moderna. Através do ministério desse sacramento, os freis e padres poderiam tomar conhecimento sobre o que se passava na comunidade, e consequentemente, corrigir seus problemas. Sua ação não era de punir, mas de curar os males, mas para isso precisava saber o que os causava.

O processo de confessionalização católica nas Filipinas não se deu da mesma forma na Itália, em Castela, nas Canárias ou na Nova Espanha. O Concílio de Trento de fato foi um evento que afetou todas as regiões citadas, mas não da mesma forma e não no mesmo ritmo. As questões e as dinâmicas do arquipélago oriental diziam respeito apenas a ela. O contato com diversos “outros” – chineses, japoneses, muçulmanos e nativos – tornaram as definições de contato político e religioso mais complexas. A dinâmica entre diplomacia, amizade e guerra variava na mesma medida que os ventos do Pacífico.

Este, por sinal, foi um obstáculo que a *Monarquía* não encontrou em nenhum outro contexto. A morosidade na comunicação e a longuíssima distância do arquipélago para as demais partes do império demandaram formas de ação específicas, tanto na instalação do modelo colonial quanto na inspeção dos agentes coloniais. Agentes estes que estavam longe de serem homogêneos. Nem mesmo poderiam ser reduzidos à simplista divisão entre “braço secular” e “braço eclesiástico”. As vozes eram múltiplas e se direcionavam em rumos ora distintos, ora opostos ou ora confluentes.

A especificidade da situação filipina deve ser vista no estudo das práticas cotidianas, relatadas nos documentos paroquiais, nos processos inquisitoriais, nas disposições do sínodo de Manila, nas correspondências dos religiosos e nas missivas de autoridades seculares. No entanto, esse olhar detalhado não pode fazer com que se perca uma concepção *macro* dos processos de confessionalização. O que se passa nas Filipinas é parte de uma configuração mais ampla, e chama a atenção justamente por ser parte dessa configuração.

Entendo que o que se passava nas Filipinas não era uma exceção, nem era um estado *sui generis* de governo, a chamada *frailocracia*. A comunicação entre o corpo eclesiástico e a administração da justiça secular era uma situação comum no Antigo Regime católico. As consultas, os pareceres teológicos e até mesmo as censuras eclesiásticas não foram institutos utilizados apenas pelo clero espanhol no arquipélago oriental. Talvez, por terem sido demograficamente mais relevantes que em outras regiões, sua atuação tenha chamado mais a atenção. No entanto, não podem ser chamados de atos de intromissão ou corrupção. Como se o clero, por regra, devesse se manter completamente alheio das matérias relativas ao governo temporal. Muitas vezes, os religiosos e outras autoridades eclesiásticas atuaram por pedido de governadores ou do Conselho das Índias. Os capitães-gerais, ouvidores da *Audiencia* e outros nem sempre tinham a mesma opinião dos eclesiásticos, e declaravam isto em suas notícias. Nessas situações que reclamavam a intromissão do corpo religioso em matéria temporal ou régia. No entanto, o Conselho das Índias nunca admoestou às ordens religiosas ou às autoridades episcopais por isso. Estes sempre disseram estar comprometidos com a causa da *Monarquía*, mesmo quando

não concordavam com medidas providas pelo poder régio. Acatar, sem crítica, alguns discursos de oposição ao clero, não é só inocente, mas também ignorar a configuração jurídico-política do Antigo Regime ibérico.

Outro exemplo da *frailocracia* seria a desobediência dos freis ao poder episcopal. Os conflitos entre ordens religiosas e os bispos (e arcebispos) ocorreram nos mais diversos cantões do Novo Mundo, não era uma marca diferencial da história colonial filipina. Como na América, as ordens resistiram a receber visitas, não aceitavam a secularização de suas *doctrinas* e não queriam partilhar a administração dos nativos com o prelado diocesano. As longas ausências de arcebispos – de fato, uma característica da história das Filipinas – dariam maior liberdade para os freis atuarem como quisessem, não seguindo o padrão doutrinal tridentino.

Como mostrei, esse tipo de conflito e as sedes vacantes não foram contrárias aos cânones do Concílio Ecumênico de Trento. As próprias casas religiosas, muitas vezes em oposição aos poderes episcopais, baseavam seus argumentos nas decisões conciliares. Os pedidos por reforma e visita, na primeira década do século XVII, não deixam esconder como muitos dos religiosos atuantes no arquipélago estavam de acordo com o estabelecimento de outro modelo de clero. Portanto, me oponho abertamente, àqueles que entendem que havia uma “desobediencia general del clero”.⁷⁶¹

Quando a questão se reduz a bispos (tridentinos) *versus* freis (“antitridentinos”) temos não só um simplismo, mas um problema teórico-metodológico. Como disse anteriormente, a confessionalização é difusa. Os bispos foram figuras importantíssimas nesse processo, mas não foram os únicos. Diversos historiadores chamam a atenção para ver o Concílio de Trento como um início, não um fim a ser simplesmente executado. Muitas das normas e preceitos eclesiásticos não estavam claramente definidos após o encerramento da assembleia. O poder dos bispos era uma dessas questões, como destacou Letícia Pérez Puente. Foi nos conflitos e diálogos ocorridos a partir da década de 1560 que muito da Igreja

761 GARCÍA GARRIDO, Manuela Águeda. op. cit.

católica reformada tomou corpo, num processo não linear. Conceber dicotomias desse tipo (incorrendo no maniqueísmo) promove a reprodução de várias falhas metodológicas.

Primeiro, o entendimento que havia um *certo*, no caso, representado pelas ações da autoridade episcopal. Assim, aqueles que se opunham a ele, estariam necessariamente contrários à reforma da Igreja. Segundo, tal abordagem se alinha a uma ideia de “História da Igreja”, que se aproxima a abordagens confessionais de uma história universal da igreja, enfatizando o aspecto religioso e doutrinal, ignorando a história social e institucional do Antigo Regime. Com esse aspecto generalista, chegamos ao terceiro problema, que é a não especificação dos agentes. Os “freis” das Filipinas formam uma unidade e homogeneidade. Afirmação que não resiste a uma abordagem um pouco mais detalhada, como realizada nesta tese. É preciso entender que os discursos das ordens e a autoimagem que possuem de si são muito similares.⁷⁶² No entanto, é preciso destacar suas características, práticas e entendimentos distintos. Por mais, que em muitos momentos confluíssem, especialmente quando se tratava da defesa dos indígenas, as religiões nem sempre estiveram de acordo, nem eram amistosas entre si.

Essas críticas se dirigem diretamente ao trabalho de Manuela Águeda García Garrido sobre o estado eclesiástico das Filipinas, basicamente no mesmo recorte temporal utilizado por mim nesta tese. A historiadora espanhola pauta todo seu artigo em preconceções, carentes de verificação empírica. Por exemplo, ela afirma que antes da fundação do bispado de Manila, as ordens religiosas – no caso, agostinianos e franciscanos descalços – tinham constantes atritos. Outra é que o Sínodo de Manila, presidido por Salazar teve por objetivo fixar as bases da estrutura eclesiástica, de maneira similar à existente na América.

Nos primeiros capítulos, vimos como o discurso dos freis agostinianos e franciscanos em relação aos nativos era similar. A relação entre as duas ordens era ótima, sem qualquer registro de problema. Já o Sínodo de Manila se distingue muito de qualquer outra referência americana da época. Sua especificidade é justamente

762 MELVIN, Karen. op. cit., p. 3.

estabelecer padrões que os agentes seculares (rei, governador, alcaides, *encomenderos*, *cabezas de barangay*, etc.) deveriam ter, a fim de orientar os confessores. A estrutura eclesiástica está longe de ser a principal questão da assembleia episcopal.

Outro problema básico é que os documentos selecionados no seu trabalho são apenas críticas aos religiosos, escritas por bispos e autoridades seculares. Em nenhum momento, quando se trata da “desobediência” dos freis é dada voz a estes. Dessa forma, a autora conclui: “De hecho, el gobierno espiritual de las islas, hasta finales del siglo XIX, quedaría casi exclusivamente en manos de las órdenes religiosas.”⁷⁶³

Apenas ao fim do texto, mas sem grande desenvolvimento, Manuela García Garrido aventa a possibilidade de que a reforma católica não ter sido uma, mas de terem sido várias reformas simultâneas e adaptadas aos diversos contextos da *Monarquía Hispânica*. Se essa última consideração fosse uma das primeiras, outro olhar poderia ser lançado sobre o contexto filipino.

Um dos problemas das leituras “frailocráticas” é que tomam como pressuposto a existência de um modelo colonial sustentado por uma política absolutista. Visto dessa forma, qualquer ação jurisdicional por parte do clero – em especial, do regular – é entendida como corrupção ou invasão de competência. No entanto, quando se concebe que no Antigo Regime ibérico vigorava um modelo “jurisdicionalista” e “corporativista”, no qual o poder de ação jurisdicional era partilhado por várias instituições que poderiam buscar a administração justa, outras possibilidades interpretativas surgem. A Igreja e instituições a dela componentes (colégios, universidades, ordens religiosas), como comunidades perfeitas, eram independentes dos poderes seculares e por isso poderiam atuar na busca do que era justo. Não havia um absolutismo monárquico – ou um Estado centralizado – do qual as normas sociais emanavam infalivelmente. A ideia é que o *justo* estava definido desde o início dos tempos (por criação divina), e inscrito no direito natural e no direito

763 GARCÍA GARRIDO, Manuela Águeda. op. cit.

divino positivo. Assim, a justiça não era entendida como uma criação humana, mas como uma ordem já estabelecida que deveria ser *encontrada*.

Um dos aspectos que poderia ser utilizado para sustentar a ideia de *frailocracia* são as diversas denúncias de corrupção moral do clero filipino, especialmente no que tange aos delitos sexuais. Apesar desse ponto ser pouco destacado pela historiografia. Excetuando a obra clássica e centenária de José Toribio Medina, não identifiquei nenhum trabalho que versasse sobre a atuação do Santo Ofício no arquipélago durante o século XVI e início do XVII. Os documentos conservados no *Archivo General de la Nación* (México) aparentemente jamais tinham sido objeto de estudo.

Como mostrei nos dois últimos capítulos, as reclamações e lamentos sobre essa situação geralmente a associavam à falta de controle sobre a atuação dos religiosos, especialmente dos agostinianos. O controle que os *doctrineros* teriam sobre os nativos nas partes mais afastadas (em relação a Manila) do arquipélago parece de fato ter ocorrido. Mas isso não se distingue tanto de situações observadas na América. O que desejo enfatizar é que se surgiram vozes contraditórias a tais atitudes “torpes”, os mecanismos de controle e vigilância do clero também funcionaram. As denúncias, oriundas principalmente dos bispos sufragâneos, *cabildo* eclesiástico e prelados de ordens religiosas indicavam caminhos que poderiam ser tomados para contornar a situação. A realização de visitas, clássico mecanismo da reforma católica, era a principal. Como visto, todas as ordens – com maior ou menor resistência – foram submetidas a visitas, assim como o próprio clero secular e até o *cabildo* eclesiástico. Outro meio de ação, acionado diretamente pelos dominicanos das ilhas, foi a Inquisição, que no período aqui estudado claramente enfatizou o delito de solitação. É sabido que os ritmos persecutórios do Santo Ofício nem sempre refletiram o que se passava em determinado contexto, mas sim os interesses políticos e sociais da instituição eclesiástica.

As ações desses dois institutos surtiram efeito. Nos anos seguintes a 1610, as acusações de liberdade, de ocorrência desvios morais e de abuso contra os nativos contra o clero regular praticamente deixam de existir. Podemos considerar que a derrota dos *criollos*, na província de Santo Agostinho, tenha acalmado os ânimos e

reduzido as disputas entre as instituições eclesiásticas. Mas a vigilância dentro das próprias ordens passou a ser mais efetiva.

Prova disso é um instituto elaborado pelo bispo de Santíssimo Nome de Jesus, frei Pedro Arce, e pelo *cabildo* eclesiástico, em agosto de 1617. Pautados no Concílio Mexicano, os eclesiásticos pediram que os religiosos expulsos das ordens não recebessem dignidades, curatos, prebendas ou benefícios. Se tais pessoas não servissem para as religiões também não eram úteis para o clero secular, como “la esperiencia a mostrado”. Pois é exigido “que los ministros dotrineros sean de buena vida y costumbres por conbenir asi al bien de la christiandad de los naturales”.⁷⁶⁴

764 AGI, Filipinas, 77, 42, img. 1.

Fontes

Fontes manuscritas

Archivo General de Indias

Unidades:

Audiencia de Filipinas

Patronato

Audiencia de Mexico

Indiferente General

Archivo General de la Nación (México)

Unidades:

Indiferente Virreinal

Inquisición

Archivo Histórico Nacional (Madrid)

Unidade:

Diversos-colecciones

Biblioteca Nacional de España

Biblioteca Digital Hispánica (< bdh.bne.es >):

Manuscrito 3226

Fontes impressas e publicadas

BENAVENTE, Toríbio de (“Motolínia”). *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1914.

BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. *The Philippine Islands, 1493-1803*. Cleveland: Clark Company, 1903-09. 55 vol.

China en España (CHE). “Elaboración de un corpus digitalizado de documentos

españoles sobre China de 1555 a 1900”. Disponible em: <
<http://www.upf.edu/asia/proyectos/che/principal.htm> >

CHIRINO, Pedro. *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*. Imprenta de D. Esteban Barbás: Manila, 1890.

DE LA PEÑA, Juan. *De Bello contra Insulanos*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.

LAS CASAS, Bartolomé de. *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación*. Madri: Editora L. Pereña, 1969. Corpus Hispanorum de Pace, vol. VIII.

MENDIETA, Jerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua Librería Portal de Agustinos n. 3, 1870.

MOLINA, Luis de. “De la Justicia”. In: *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Madri: José Luis Cosano, 1941.

MORGA, Antonio de. *Sucesos de las Islas Filipinas*. Paris: Livraria dos irmãos Garnier, 1890.

SUÁREZ, Francisco. “Principatus politicus”. In: PEREÑA L.; ELORDUY, E. (orgs.) *Defensio Fidei*. Corpus Hispanorum de Pace, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

VIEIRA, Antônio. “Voto sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo”. In: SÉRGIO, António; CIDADE, Henâni (orgs.). *Obras escolhidas de António Vieira*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1954.

_____. “Sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios”. In: Idem. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola, 1992.

VITÓRIA, Francisco de. “Relección de los indios recientemente hallados”. In: *Relecciones teologicas del p. fray Francisco de Vitoria*. Madri: Librería Religiosa Hernández, 1917. (a)

_____. “Relección de la postestad de la Iglesia”. In: *Relecciones teologicas del p. fray Francisco de Vitoria*. Madri: Librería Religiosa Hernández, 1917. (b)

_____. “Relección de la potestad civil”. In: *Relecciones teologicas del p. fray Francisco de Vitoria*. Madri: Librería Religiosa Hernández, 1917. (c)

Bibliografía

ABELLA, Domingo. “Episcopal succession in the Philippines”, *Philippine Studies*, Manila, v. 7, n. 4, 1959; MUÑOZ SÁNCHEZ, Fernando. “La construcción de una vida edificante: fray Ignacio de Santibáñez, arzobispo de Manila (1598)”. In: SERRANO, Eliseo [coord.]. *De la tierra al cielo*. Líneas de investigación en Historia Moderna. Saragoça: Institución “Fernando el católico”, 2013.

ABUJA MATEUS, Augusto. *Doctrinas y parroquias del obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo. “El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, 2000.

ALEJANDRE, Juan Antonio. *El veneno de dios: la Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*. México: Siglo XXI, 1994.

ALONSO ÁLVAREZ, Fermina. *La Inquisición en Cartagena de Índias durante el siglo XVII*. Madri: Fundación Universitária Española, 1999.

ALONSO ÁLVAREZ, Luis. Luis. *El costo del imperio asiático*. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800. La Coruña: Universidade da Coruña, 2009.

ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada. *Vida municipal en Manila (siglos XVI y XVII)*. Córdoba (ES): Universidad de Córdoba, 1997.

ARISTÓTELES. *Politics*. Kitchener: Batoche Books, 1999.

BARRIO GOZALO, Maximiliano. *El sistema benefical de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen*. Alicante: Publicações da Universidad de Alicante, 2010.

BERTRAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. São Paulo: Edusp, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*

(séculos XV-XIX). São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

BÍBLIA. Disponível em: < www.vatican.va/archive/bible/index_po.htm>.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURNE, Edward Gaylord. “Historical Introduction”. In: BLAIR, Emma Helen; ROBERTSON, James A. *The Philippine Islands, 1493-1803*. V. 1. Cleveland: Clark Company, 1904.

BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BUSQUETS I ALEMANY, Anna. “La China en España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900. *Revista HMiC*, n. 4, 2006.

CALAFATE, Pedro. “A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)”, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, 2014. (a)

_____. “A emergência do direito internacional moderno: Molina, Suárez, Vieira”, *Tempos Gerais*, n. 5, 2014. (b)

CAÑEQUE, Alejandro. “Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, 2001.

_____. *The king's live image*. The culture and politics of vicerregal power in colonial Mexico. Nova Iorque: Routledge, 2004. (a)

_____. “De sillas y almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI Y XVII”. *Revista de Indias*, v. LXIV, n. 232, 2004. (b)

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. “Histórias emaranhadas: historiografias de fronteira em novas roupagens?” In: FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (org.). *História da América: historiografia e interpretações*. Ouro Preto: EDUFOP, 2012.

CARDIM, Pedro; MIRANDA, Susana. “La expansión de la Corona Portuguesa y el estatuto político de los territorios”. In: MAZÍN, Óscar; RUIZ IBÁÑEZ, José (eds.). *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas* (siglos XVI a XVIII), México D. F.: Colegio del México, 2012.

CLAVERO, Bartolomé. “Institucion política y derecho: acerca del concepto historiográfico de 'Estado Moderno'”. *Revista de Estudios Políticos*, n. 19, 1981.

_____. “Del pensamiento jurídico en el estudio de la historia”. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 13, 1984.

_____. *Antidora*. Antropologia católica de la economía moderna. Milão: Giuffrè, 1991.

_____. “Justicia y gobierno, economía y gracia”. *Real Chancillería de Granada: V Centenario (1505-2005)*. Granada (ES): Junta de Andalucía, 2006.

CONSTANTINO, Renato. *A History of the Philippines: from the Spanish Colonization to the Second World War*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.

CONTRERAS, Jaime; HENNINGSEN, Gustav. “Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank”. In: HENNINGSEN, Gustav; TEDESCHI, John (ed.). *The Inquisition in Early Modern Europe: studies on sources and methods*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1986.

CONTRERAS, Sebastián; MIRANDA, Alejandro. “Limosna y obligación de asistir a los pobres em la Escuela jesuita de los siglos de oro: Francisco de Toledo, Juan de Mariana, Francisco Suárez y Juan de Lugo”, *Revista de Derecho*, ano 13, n. 15, 2017.

CREWE, Ryan Dominic. “Pacific Purgatory: Spanish dominicans, chinese sangleys, and the entanglement of mission and commerce in Manila, 1580-1620”, *Journal of Early Modern History*, 19, 2015.

CROSSLEY, John. *Hernando de los Ríos Coronel and the Spanish Philippines int the golden age*. Burlington (EUA): Ashgate, 2011.

CONNAUGHTON, Brian. “Reforma judicial en España y Nueva España entre los

siglos XVIII y XIX: bitácora de agravios, arbitrios procesales y réplica eclesiástica.”, *Estudios de historia novohispana*, n. 53, 2015.

CUNILL, Caroline. “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”. *Cuadernos Intercambio*, n. 9, año 8, 2011.

CUNNINGHAM, Charles Henry. *The audiencia in Spanish colonies as illustrated by the audiencia of Manila (1583-1800)*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1919.

DE ARMAS, Fernando. “Iglesia y Estado en las Misiones Americanas”, *Estudios Americanos*, v. 2, n. 6, 1950.

DECOCK, Wim. “La moral ilumina al derecho común: teología y contrato (siglos XVI y XVII)”, *Derecho PUCP*, n. 73, 2014.

DE BOER, Wietse. *The conquest of the soul. Confession, discipline and public order in counter-reformation Milan*. Boston: Brill, 2001.

DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alonso. *Itinerario para parrocos de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. Tomo II.

DEL PILAR, Marcelo. *La soberanía monacal en Filipinas: apuntes sobre la funesta preponderancia del fraile en las islas, así en lo político como en lo económico y religioso*. Barcelona: Imprenta Iberica de Francisco Fossas, 1888.

_____. *La frailocracia filipina*. Barcelona: Imprenta Iberica de Francisco Fossas, 1889.

_____. *Filipinas en las cortes: discurso pronunciados en el congreso de los diputados sobre la representación parlamentaria del Archipiélago Filipino*. Barcelona: Imprenta de E. Jaramello y Comp., 1890.

DE LOS ARCOS, María Fernanda. *Estado y clero en las Filipinas del siglo XVIII*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DIOS, Salustiano de. *El poder del monarca en la obra de los juristas castellanos (1480-1680)*. Ediciones de Castilla-La Mancha: Madri, 2015.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, António. *La sociedad americana y la Corona Española en el siglo XVII*. Madri: Marcial Pons, 1996.

DONOSO JIMÉNEZ, Isaac. *El islam en Filipinas (siglos X-XIX)*. Tese (doutorado). San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante, 2011.

DORREN, Gabrielle. “Por la honra de Dios. Informadores del rey sobre la situación en Flandes (1564-1566)”. *Anais do Congresso “Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*, Madri, 1998.

DUSSEL, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979.

DUVE, Thomas. “Catequesis y derecho canónico entre el Viejo y el Nuevo Mundo”. In: SCHMIDT-RIESE, Roland. *Catequesis y derecho en la América colonial*. Fronteras borrosas. Madri: Iberoamericana-Vervuert, 2010.

EGAÑA, Antonio de. “El régio vicariato hispano-indiano. Su funcionamiento en el siglo XVI”, *Estudios de Deusto*, n. 11, 1958.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

_____. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*. v.2 Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. v.1 Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ELLIOTT, John. *Imperial Spain, 1469-1716*. Londres: Penguin, 2002.

FABRE, Pierre-Antoine. “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593. In: In: CORSI, Elisabetta (coord). *Órdenes religiosas entre América y Asia*. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales. México: Colégio de México, 2008.

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi. “El episcopado hispano y el Patronato Real. Reflexión sobre algunas discrepancias entre Clemente VIII y Felipe II”. In: MARTÍNEZ MILLÁN, José (ed.). *Felipe II (1527-1598)*. Europa y la Monarquía Católica. Madri: Parteluz.

FOLCH, Dolors. “Biografía de Fray Martín de Rada”, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n. 15, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. “El Teatro del Poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, N° 14, jul-dez 1996.

GARCÍA-ABÁSULO, Antonio. “Relaciones entre los grandes virreyes de Méxcio y los agustinos ante la presencia española en Filipinas (siglo XVI)”. In: *Actas del congreso internacional: Agustinos en América y Filipinas*. Valladolid, 1990, v. 2.

_____. “El poblamiento español de Filipinas (1571-1599). In: Idem (ed.). *España y el Pacífico*. Córdoba (ES): Ministerio de Asuntos Exteriores, 1997.

_____. “La primera exploración del Pacífico y el asentamiento español en Filipinas”. In: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, María Dolores (Ed.). *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*. Madri: CSIC, 2002.

_____. “Relaciones entre españoles y chinos em Filipinas. Siglos XVI y XVII”. In: *Anais do Congresso España y el Pacífico. Legazpi*. Ed. L. Cabrero, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Tomo II, 2004.

_____. “Population movement in the Spanish Pacific during the 17th century. Travellers from Spain to the Philippines”, *Revista Española del Pacífico*, ns. 19-20, 2007.

_____. “El mundo chino del imperio español (1570-1755)”, In: *Un océano de intercambios*. Madri: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008. (a)

_____. “Formas de alteración social en Filipinas. Manila, escenario urbano de dramas personales. In: *Un océano de intercambios*. Madri: Ministerio de Asuntos

Exteriores, 2008. (b)

_____. “Filipinas. Una frontera más allá de la frontera”. In: LÓPEZ, Marta; TALAVÁN, Miguel (coords.). *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*. Córdoba (ES): Universidad de Córdoba, 2011.

GARCÍA GARRIDO, Manuela Águeda. “Desobediencia y conflictos en el clero de las islas Filipinas (1595-1615)”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Debates [on-line], 2015.

GARCÍA-MOLINA RIQUELME, Antonio. “Instrucciones para procesar a solicitantes en el tribunal de la Inquisición de México”, *Revista de Inquisición*, n. 8, 1999.

GARCÍA Y GARCÍA, António. “Organización territorial de la Iglesia”. In: BORGES, Pedro [dir.]. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV-XIX). Volume 1. Biblioteca de Autores Cristianos: Madri, 1992.

GARRIGA, Carlos. “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”. *Istor*, n. 16, ano IV, 2004.

_____. “Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)”. *Revista de Historia del Derecho*, n. 34, 2006.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilpização em ação”. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GASPAR DE SAN AGUSTIN. *Conquistas de las Islas Philipinas: la temporal, por las armas del señor Don Phelipe Segundo el Prudente; y la espiritual, por os religiosos del orden de nuestro padre San Agustin; fundacion, y progressos de su provincia del Santissimo Nombre de Jesus*. Madri: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1698.

GIL, Juan. *Hidalgos y samurais*. España y Japón en los siglos XVI y XVII. Madri: Alianza Editorial, 1991.

GIL PUJOL, Xavier. “Integrar un mundo. Dinámicas de agregación y de cohesión en

la Monarquía de España”. In: MAZÍN, Óscar; RUIZ IBÁÑEZ, José (eds.). *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*. México D. F.: Colegio del México, 2012.

GODOY PROATTI, Elaine. *Consciência e lei: os embates subjetivos e teológicos nos pareceres do Padre Fray Miguel Agia*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2015.

GONZÁLEZ-MARTÍN, António. “Barreras geográficas y genéticas en el sudeste asiático y el oceano pacífico”. In: LÓPEZ, Marta; TALAVÁN, Miguel (coords.). *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*. Córdoba (ES): Universidad de Córdoba, 2011.

GOULART, Saulo. “*¿Que son las cosas de Dios?: no son nada*”: tramas e conflitos no processo inquisitorial contra o cacique de Texcoco. Dissertação (mestrado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2012.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GRUZINSKI, Serge. “Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres ‘connected histories’”, *Annales Historie Sciences sociales*, ano, 56, n. 1, 2001.

GUTIÉRREZ ARBULÚ, Laura; CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier. *Catálogo de las secciones ‘Papeles importantes’ y ‘Emancipación’ del Archivo Arzobispal de Lima*. Madri: Escorial, 2015.

HALICZER, Stephen. *Sexualidad en el confesionario*. Un sacramento profanado. Madri: Siglo XXI, 1998.

HELMHOLZ, Richard. “Natural Law and Religion. Evidence form the Case Law”. In: DECOCK, Wim; BALLOR, Jordan; GERMANN, Michael; WAELKENS, Laurent (eds.) *Law and religion: the legal teachings of the protestant and catholic reformations*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

HERRERA, Thomas de. *Historia del convento de San Augustin de Salamanca*. Madri: Gregorio Rodriguez Impressor, 1692.

HERZOG, Tamar. *Defining nations: immigrants and citizens in Early Modern Spain*

and Spanish America. New Haven: Yale University Press, 2003.

HESPANHA, António Manuel. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime”. In: Idem. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*: coletânea de textos. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1984.

_____. *As vésperas do Leviathan*: instituições e poder político, Portugal - século XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. *O direito dos letrados no Império Português*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

HIDALGO NUCHERA, Patricio. “Orígenes del tributo indígena en Filipinas. La polémica de la tasación”, *Revista Complutense de Historia de América*, n. 18, 1992.

_____. “¿Esclavitud o liberación? El fracaso de las actitudes esclavistas de los conquistadores de Filipinas”. *Revista Complutense de Historia de América*, n. 20, Madri, 1994.

_____. *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*. Madri: Universidad Autónoma de Madri, 1995.

IACCARINO, Ubaldo. *Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)*. Tese (doutorado). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2013.

KAMEN, Henry. *Empire: How Spain became a world Power (1492-1763)*. Nova Iorque: Harper Perennial, 2003.

LLAGUNO, José A.. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa, 1983.

LUNDBERG, Magnus. *Church life between the Metropolitan and the local. Parishes, parishioners and parish priests in seventeenth-century Mexico*. Iberoamericana: Madri, 2011.

MACKAY, Ruth. *The limits of Royal Authority: resistance and obedience in seventeenth-century Castile*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.

MAIHOLD, Harald. “God's wrath and charity. Criminal law in (counter-)Reforming discourse of redemption and retribution”. In: DECOCK, Wim; BALLOR, Jordan;

GERMANN, Michael; WAELKENS, Laurent (eds.) *Law and religion: the legal teachings of the protestant and catholic reformations*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

MAQUEDA ABREU, Consuelo. *Estado, Iglesia e Inquisición en Índias: un permanente conflicto*. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

MANSO, Maria; SOUSA, Lúcio. “Os portugueses e o comércio de escravos nas Filipinas (1580-1600)”, *Revista de Cultura*, Macau, n. 40, 2011.

MARAVALL, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. Madri: Alianza Editorial, 1986.

MARCOCCI, Giuseppe. “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-16450)”, *Tempo*, v. 16, n. 30, 2011.

_____. *A Consciência de um Império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco. “El episcopado”. In: BORGES, Pedro [dir.]. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Volume 1. Biblioteca de Autores Cristianos: Madri, 1992.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. “La crisis del ‘partido castellano’ y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio del reinado de Felipe II a Felipe III”, *Cuadernos de Historia Moderna*, anexo II, 2003.

MARTÍNEZ SHAW, Carlos. “La exploración española del pacífico en los tiempos modernos”. In: ELIZALDE, María; FRADERA, Josep; ALONSO, Luis (eds.). *Imperio y naciones en el Pacífico. La formación de una colonia: Filipinas*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

MELVIN, Karen. *Building colonial cities of God. Mendicant orders and urban culture in New Spain*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

MIRANDA OJEDA, Pedro. “Hacia una tipología de las comisarías del Santo Oficio en la Nueva España. Organización y configuración geodemográfica, siglos XVI-XVII”, *Historias*, n. 64, 2006.

MORAIS, Marcus Vinícius. *O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da confissão – uma reflexão sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha na passagem do século XVI para o XVII*. Dissertação (mestrado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2006.

MORALES, Francisco. “De la utopia a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de Nueva España: del siglo XVI al XIX”. In: CORSI, Elisabetta (coord). *Órdenes religiosas entre América y Asia*. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales. México: Colégio de México, 2008.

MURIEL, Josefina. *Hospitales de la Nueva España*. México: UNAM, 1990.

MURGUÍA, Luis Alberto. “Viagens e encontros de José de Acosta. Uma nova visão para o estudo de sua vida e obra”. In: *Anais Eletrônicos do VI Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campinas, 2006.

NADEAU, Kathleen. *The history of the Philippines*. Londres: Greenwood Press, 2008.

NEWSON, Linda. *Conquest and pestilence in the early spanish Philippines*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 – c. 1630*. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta. Tese (doutorado). Barcelona: Departamento de Geografia – Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.

OLLÉ RODRÍGUEZ, Manel. *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar em la empresa e China (1581-1593)*. Tese (doutorado). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 1998.

_____. “El mediterráneo del mar de la China: las dinámicas históricas de Asia oriental y la formación del modelo colonial filipino”. In: ELIZALDE, María; FRADERA, Josep; ALONSO, Luis (eds.). *Imperio y naciones en el Pacífico*. La formación de una colonia: Filipinas. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. V. 1

PÉREZ, Elviro. *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas*. Desde su fundación

hasta nuestros días. Manila: Tipografía do Colegio de Santo Tomás, 1901.

PÉREZ PUENTE, Leticia. “Trento en México. El tecer concilio provincial mexicano” In: *Derecho, historia y universidades*. Estudios dedicados a Mariano Peset. V. II. Universitat de València, 2007.

_____. “El obispo. Político de institución divina”. In: MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Maria del Pilar (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM, 2010.

PIMENTA, Pedro Augusto. *Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização*. Dissertação (Mestrado). Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2013.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/Anpocs, 2003.

PORRAS CAMUÑEZ, José Luis. *La posición de la Iglesia y su lucha por los derechos del indio filipino en el siglo XVI*. Tese (doutorado). Sevilha: Departamento de Ciencias Jurídicas Básicas – Universidade de Sevilha, 1985.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Giulio Einaudi, 2001

_____. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Edusp, 2013.

RANDERS, Helmut. “As imagens de Agostinho e da missa de Gregório e a construção do discurso imagético masculino da *religio cordis* na época medieval”, *Notandum*, n. 35-36, 2014.

REIS, Anderson Roberti dos. *A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI-XVII)*. Tese (doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2011.

RÍOS VICENTE, Enrique. “Marcelo H. del Pilar, el mejor comunicador filipino de finales del siglo XIX”, *Revista de la SEECI*, n. 5, 2000.

ROCHA, Carlos Guilherme. *A disputa por poder em Cartagena das Índias: o embate entre o governador Francisco de Murga e o Tribunal do Santo Ofício (1629-1636)*. Dissertação (mestrado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2013.

_____. “Para a conversão das almas’: conquista espiritual, governo civil e defesa dos nativos nas Filipinas. A época missionária, 1565-1581”, *Diálogos*, v. 20, n. 2, Maringá, 2016.

RODRIGUES, Rui Luis. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”, *Tempo*, 2017.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. “Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos vierreinales”. In: MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Maria del Pilar (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM, 2010.

RUIZ, Rafael. “A interpretação das leis reais: ambiguidade e prudência no poder das autoridades locais na América do século XVI”, *Revista Clio*, n. 27, 2009.

_____. “Os espaços da ambigüidade: os poderes locais e a justiça na América Espanhola do século XVII.” *Revista de História*, n. 163, São Paulo, 2010.

SÁNCHEZ BELLA, Ismael. *Iglesia y Estado en la América Española*. Pamplona (ES): EUNSA, 1991.

_____. “Los eclesiásticos y el gobierno de las Indias”. In: BORGES, Pedro [dir.]. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Volume 1. Biblioteca de Autores Cristianos: Madri, 1992.

SÁNCHEZ HERRERO, José. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madri, Sílex: 2008.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. “Monarquias mais dilatada que se viu n mundo’: considerações sobre dimensão de domínios e imaginação política em frontispícios no império espanhol”, *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, 2013.

TORIBIO MEDINA, José. *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las islas Filipinas*. Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1899.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ZAVALA, Silvio. “Hernán Cortés ante la justificación de su conquista”, *Quinto Centenario*, n. 9, Madri, 1985.

ZERNER, Monique. (org.) *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.