

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PATRICIA SOUZA DE FARIA

A CONVERSÃO DAS ALMAS DO ORIENTE
Franciscanos, Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII

NITERÓI
2008

PATRICIA SOUZA DE FARIA

A CONVERSÃO DAS ALMAS DO ORIENTE
Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII

Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do grau de Doutor. Área de concentração História Social.

Orientador: Prof. Dr. RONALD JOSÉ RAMINELLI

NITERÓI

2008

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

F224 Faria, Patricia Souza de.

A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII) / Patricia Souza de Faria. – 2008.
295 f. ; il.

Orientador: Ronald José Raminelli.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense,
Departamento de História, 2008.

Bibliografia: f. 290-305.

1. Igreja Católica – Aspecto histórico – Séculos XVI e XVII. 2. Inquisição; Goa (Índia). 3. Portugal – Colônias - Ásia. 4. Franciscano – Aspecto histórico – Séculos XVI e XVII). I. Raminelli, Ronald José. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia III. Título.

CDD 275

PATRICIA SOUZA DE FARIA

A CONVERSÃO DAS ALMAS DO ORIENTE

Franciscanos, Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII

Tese apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do grau de Doutor. Área de concentração História Social.

Aprovada em abril de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. RONALD JOSÉ RAMINELLI- Orientador
UFF

Prof. Dr. JOHN MANUEL MONTEIRO
UNICAMP

Prof. Dr. FRANCISCO JOSÉ SILVA GOMES
UFRJ

Prof. Dra. CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES
UERJ

Prof. Dr. BRUNO GUILHERME FEITLER
USP

NITERÓI
2008

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1- Índia: das vésperas da presença portuguesa ao império luso-asiático	21
1.1 Religião, poder e castas: das interpretações tradicionais às novas perspectivas	22
1.2 Guerreiros e sacerdotes nas aldeias de Goa	32
1.3 A centralidade de Goa no império asiático português	58
Capítulo 2- A organização religiosa do Estado da Índia	72
2.1 Poder e Catolicismo: da cristandade medieval aos Estados confessionais.....	72
2.2 O Poder Episcopal na Índia	82
2.3 O Primeiro Concílio Provincial e as Constituições do Arcebispado de Goa.....	109
2.4 O Tribunal do Santo Ofício de Goa.....	118
2.5 As ordens religiosas em Goa.....	137
Capítulo 3- A Seráfica Ordem de São Francisco na Índia	154
3.1 A Ordem de São Francisco	155
3.2 A reforma espiritual no Reino: a Regular e a Mais Estreita Observância.....	158
3.3 Os franciscanos na Índia	164
3.4 A concepção de missão entre os franciscanos.....	176
3.5 Das controvérsias em torno da conversão.....	191
Capítulo 4- “Filhos da Índia” contra “Filhos de Portugal”: conversões e identidades	210
4.1 Dilemas do clero nativo na Índia.....	211
4.2 Frei Miguel da Purificação e a defesa dos “filhos da Índia”.....	226
4.3 Lutas entre castas: os indianos convertidos.....	234
Conclusão	251
Fontes	257
Bibliografia	262
Anexos	277

LISTA DE QUADROS E ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Mapa da Ilha de Goa, Salsete e Bardez (século XVI)	278
Figura 2	Mapa da Índia (séculos XIII-XIV)	279
Figura 3	Mapa da Índia (séculos XV-XVI)	280
Figura 4	Mapa da Índia: os sultanatos	281
Figura 5	Mapa do Bispado de Goa	282
Figura 6	Mapa do Arcebispado de Goa e dioceses sufragâneas	283
Figura 7	Hierarquia eclesiástica	284
Figura 8	Franciscanos da Observância em Portugal e na Índia	285
Figura 9	Frontispício do <i>Flos Sanctorum</i> em konkani	287
Figura 10	Trecho do <i>Flos Sanctorum</i> em konkani	288
Figura 11	Gentios que se lançam sob a roda de carros de procissão.....	289
Figura 12	Autoflagelação dos gentios	290
Figura 13	Sati	291
Quadro 1	Vigários gerais do Estado da Índia	292
Quadro 2	Comissários Apostólicos e “Bispos de Anel”.....	292
Quadro 3	Bispos e Arcebispos de Goa	293
Lista 1	Comissários franciscanos da Índia	295
Lista 2	Custódios de São Tomé da Índia Oriental	295

LISTA DE ABREVIATURAS

ADB	Arquivo Distrital de Braga
ANTT	Arquivos Nacionais da Torre do Tombo
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
BAL	Biblioteca da Ajuda de Lisboa
BNL	Biblioteca Nacional de Lisboa
BNRJ	Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
DI	Documenta Indica
DHMPPPO	Documentação para História das Missões do Padroado Português no Oriente
DRI	Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções

RESUMO

Estudo do processo de conversão dos indianos de Goa ao catolicismo nos séculos XVI e XVII, especialmente a partir da atuação da Ordem de São Francisco, considerando o contexto da reforma franciscana da Observância. O objetivo é identificar as estratégias utilizadas pelos franciscanos no processo de conversão dos moradores de Goa e como as crenças e as castas indianas foram percebidas pelos missionários católicos. Reflete-se sobre as dificuldades de promoção social enfrentadas pelos clérigos nativos, nascidos na Índia de pais portugueses ou oriundos da casta brâmane ou da chardó. Destaca-se a rivalidade entre os cristãos nascidos no reino de Portugal, os nascidos na Índia e as disputas entre membros de castas diferentes. A produção textual dos cristãos nascidos na Índia será analisada. O conceito de "disciplinamento social" (Elias, Weber, Foucault, Palomo, Prospero) foi adotado para analisar o processo de conversão dos indianos ao catolicismo, o papel dos concílios, do Tribunal do Santo Ofício de Goa e da rede episcopal e paroquial.

Palavras-chave: Franciscanos. Inquisição. Igreja Católica. Goa (Índia).

ABSTRACT

The main of that study consist in analyzing the conversion process of Indian people to Catholicism focused in XVI and XVII centuries detaching the actuation of Franciscan Order and considering the Franciscan Reform context of Observance. We are trying to identify the strategies that make more useful by Franciscans in Goa's citizens conversions to Catholicism and we are showing this process considering faith an Indians sorts. We have just thinking about to understand the facts by Catholic Missionaries view and what they do about and their ideas in the process that have been happened. Our understanding reflects about the difficulties of social insertion that are faced by native clergymen (who was descent from Portuguese in India or who are descent from the sort of Brahmans or Kshatryas). We are detaching the rivalries among born Portugal reign Christians, Indian born Christians and the loggerheads among different sort members. The texts wrote by the Indian Christian's born will be focused. The "instrument of social discipline" concept (used by authors like Elias, Weber, Foucault, Palomo, Prospero) was adopted to analyse the conversion process to Catholicism in India and its people. The Concilii, The Saint Office Tribunal of Goa and the Episcopal and Parochial community have an elucidative place in our thesis.

Keywords: Franciscans. Inquisition. Catholic Church. Goa (India).

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, o professor Dr. Ronald Raminelli, por acompanhar meu trabalho de forma zelosa, pelo incentivo à pesquisa em acervos portugueses e pela rapidez com que lia meus textos.

À Dra. Célia Cristina da Silva Tavares, bastante criteriosa e acessível, foi uma grande interlocutora, desde os tempos iniciais do mestrado.

Edmilson Rodrigues, Carlos Álvares Maia, Maria Beatriz de Mello e Souza foram outros mestres marcantes e sempre prontos a ouvir e acalmar minhas inquietações, propondo caminhos construtivos e criativos. Não posso esquecer dos professores de outrora, mas que imprimiram as primeiras reflexões conceituais, que ensinaram a problematizar o uso de fontes, caso das doutoras Lúcia Bastos, Lúcia Guimarães e Tânia Bessone. Agradeço à Dra. Fernanda Bicalho pela oportunidade de participar das profícuas discussões sobre os impérios modernos e as monarquias compósitas, através da disciplina que ministrou com meu orientador.

Dr. Ronaldo Vainfas fez observações argutas ao meu projeto de pesquisa, como membro da banca de seleção para ingresso no doutorado e da banca para concessão de bolsa sanduíche. Dr. Bruno Feitler apresentou ótimas sugestões sobre a relação entre os tratados de clérigos indianos que eu investigava e a literatura polêmica antijudaica. Agradeço ao Dr. Francisco Gomes pelas preciosas orientações durante o exame de qualificação.

À Dra. Ângela Barreto Xavier, orientadora em Lisboa, permitiu um diálogo que me abriu novas perspectivas, como a ênfase no estudo dos franciscanos. O bispo D. Antonio Montes Moreira, O.F.M., atendeu-me prontamente e sanou as minhas dúvidas sobre a documentação existente sobre a atuação dos franciscanos na Índia.

Ainda em Portugal, o apoio da historiadora e amiga Marta Páscoa foi essencial para suportar a saudade do lar. Foram também fundamentais as suas dicas sobre os acervos portugueses. Agradeço a Antônio, Filomena e, especialmente, à Marina, pela companhia naquelas terras. Assim como às amigas brasileiras que se encontravam realizando investigações para seu doutoramento, em especial, Lisiane, Márcia, Regina e Tânia Welter.

Ao amigo Paulo Miguel Fonseca, pelas oportunidades profissionais que me permitiram desenvolver habilidades extremamente úteis como pesquisadora: a compreensão da organização de acervos arquivísticos. Agradeço a Caio Boschi (por sua atenção no Brasil e em Portugal), Carmen Moreno, Sérgio Góes, Vinícius Martins, Izabel Priscila Pimentel. Aos colegas de classe da UFF, que permaneceram amigos, como Nélio Galsky e Renato Franco. Agradeço à Rosa Kapila pela leitura dos textos e pelas sugestões.

Foi imprescindível a colaboração dos funcionários da Biblioteca Nazionale di Firenze para ganhar tempo nas leituras. Agradeço ao tratamento recebido na biblioteca do Convento da Luz, em Lisboa, assim como aos funcionários da Biblioteca Nacional de Lisboa, à Biblioteca da Ajuda, do Arquivo Ultramarino, da Torre do Tombo, do Arquivo Distrital de Braga. No Rio de Janeiro, aos funcionários do Real Gabinete Português de Leitura e da Biblioteca Nacional.

Registro meu agradecimento ao CNPq por ter me concedido uma bolsa de estudos durante dois anos, à CAPES pela bolsa sanduíche e à Fundação Biblioteca Nacional, por um ano de financiamento das minhas investigações.

À minha família, pelo apoio incomensurável. Meus queridos pais nunca me permitiram o desânimo.

Poderia ser clichê mencionar a paciência daqueles que nos acompanharam durante a redação de uma tese. Mas Luiz Marcelo surpreendeu-me com seu grau de cumplicidade durante esses anos, com a sua compreensão quando eu mesma não me suportava. Agradeço-lhe por me proporcionar uma existência tão repleta de sentido.

INTRODUÇÃO

O objetivo da pesquisa é analisar o processo de conversão dos goeses ao catolicismo nos séculos XVI e XVII, no âmbito do império asiático português. A hipótese consiste em afirmar que em Goa, a partir do reinado de D. João III, estabeleceram-se dispositivos que visavam não apenas a conversão formal dos goeses, isto é, que não prescreviam apenas a aceitação do batismo, pois se almejava internalizar valores e comportamentos considerados cristãos entre os indianos. A organização religiosa episcopal, a atuação do Tribunal do Santo Ofício de Goa e a atuação das ordens religiosas na administração das paróquias (sobretudo a atuação dos franciscanos e dos jesuítas) forneceram as condições para conversão e para que fossem internalizados valores cristãos pelos povos locais, em um processo de “disciplinamento social”¹ das comunidades das Velhas Conquistas Portuguesas (Ilha de Goa ou Tiswadi, Salsete e Bardez).

Como resultado do processo de “disciplinamento social”, a fé e os hábitos considerados cristãos deveriam ser adotados pelos moradores de Goa, sob o risco de restrições à ocupação de cargos no Estado da Índia, perda de privilégios, julgamentos eclesiásticos e expulsão das terras controladas pelos portugueses. No que concerne aos membros das “elites” indianas que se tornaram membros do clero católico, reelaboraram os conteúdos e as práticas da fé católica sem deixar de ter como referência a forma como se auto-representavam tradicionalmente, pois articularam a nova “identidade” cristã (com a fidelidade ao monarca português e a rejeição às crenças “idólatras” indianas) às antigas identidades de “casta”.

¹ Palomo Prodi.«Disciplina christiana»: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense. Madrid, no. 18, 1997. O “disciplinamento social” refere-se a estratégias de cristianização e de disciplinamento da sociedade, reforma da administração da Igreja, internalização de valores cristãos, quando ocorre a interpenetração do poder político e da religião no âmbito do Estado.

A contribuição historiográfica esperada consiste em demonstrar a importância da ação dos franciscanos durante o processo de conversão das Velhas conquistas portuguesas.

Os estudos sobre a ação missionária católica no Oriente nos séculos XVI e XVII privilegiaram exclusivamente a atuação da Companhia de Jesus, cujos membros foram tratados como responsáveis pela adoção dos métodos missionários mais inovadores (adaptação à cultura local, aproximação das elites regionais, conhecimento das línguas, dos costumes e das crenças indianas) e marcados pelo espírito humanista renascentista, ao passo que as ordens mendicantes – caso dos franciscanos – foram associadas a noções estáticas, herdeiras de uma cosmovisão medieval.²

Pretendemos identificar os métodos missionários utilizados pelos franciscanos em Goa nos séculos XVI e XVII. O enfoque adotado foi investigar como os próprios missionários franciscanos compreendiam o significado da sua atuação. Partimos da premissa que os franciscanos não adotaram certos procedimentos por falta de criatividade ou incapacidade, mas por uma concepção particular do que significava a missão cristã³. Os franciscanos entendiam a aproximação das elites locais e a adaptação cultural como uma concessão a uma sociedade pagã, assim como acreditavam que não seriam os esforços intelectuais (aprender línguas locais, estudar as crenças e costumes indianos) que proporcionariam a conversão do indiano, mas a ação do Espírito Santo, ativado pelas orações e meditações franciscanas e pelo exemplo de uma vida de pobreza.⁴ A pregação não era concebida pelos membros da Ordem de São Francisco como produto de técnicas de oratória, mas inspirada pelo Espírito Santo, que fazia as palavras surgirem como “línguas de fogo”, decodificando o transcendente. Não seria uma empolada retórica barroca, mas a mensagem de Deus transmitida da forma mais simples e exata ao seu povo.⁵

As abordagens redutoras que trataram o “missionário” de uma forma abstrata e homogênea são rejeitadas nesta investigação. Existiram diferentes orientações espirituais no

² J. S. Cummins, “Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits”. *Archivo Franciscanum Historicum*, Firenze, 1978, 38, pp.34-108.

³ Ver: David Bosch. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002; Charlotte Castelnau-L’Estoile. *Les Ouvriers de une vigne stérile: Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580–1620*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian. 2000; Luce Giard et Louis de Vaucelles (ed.). *Les Jésuites à l’âge baroque (1540-1640)*, Collection “Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières”. Grenoble: J. Millon, 1996; João Paulo A. Costa. “A diáspora missionária” In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II.

⁴ Alan Strathern. “Os Piedosos and the Mission in Índia and Sri Lanka in the 1540s” In D. João III e o império: *Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Centro de História de Além-Mar. Lisboa, 2004, p. 855- 864.

⁵ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença, 2003. Tese (Doutorado em História e Civilização). Instituto Universitário Europeu, mimeo.

seio da Ordem de São Francisco, enquanto membros da corrente claustral ou das correntes reformadas da Observância e da Mais Estreita Observância. Estas diferentes orientações espirituais favoreceram as divergências entre os franciscanos que atuaram na Índia, mas se processaram, igualmente, contendas entre franciscanos que moravam e nasciam na Índia e franciscanos que nasciam em Portugal. Analisaremos o caso do franciscano da Regular Observância nascido na Índia, frei Miguel da Purificação, que exigiu desfrutar do mesmo status conquistado pelo clero nascido em Portugal, alegando que nascer na Índia não trazia máculas, nem o tornava um negro.

No primeiro capítulo, *Índia: das vésperas da presença portuguesa ao império luso-asiático*, analisamos as comunidades que habitavam Goa antes da chegada dos portugueses, enfatizando a caracterização do sistema de castas a partir dos recentes estudos de Nicholas Dirks, Romila Thapar, Susan Bayly, Velcheru Narayana Rao, David Shulman, Sanjay Subrahmanyam e Paul Axelrod.

Em seguida, trataremos da presença portuguesa em Goa, que se tornou capital do Estado da Índia (domínios portugueses que se estendiam da costa oriental africana até Macau). Demonstraremos a centralidade de Goa no âmbito do império asiático português e como houve a transposição para a região de instituições (tribunais) do reino e de cargos de alta importância (vice-rei, inquisidores). Goa transformou-se em um *alter-ego* de Lisboa.⁶ A instalação desses organismos em Goa, cujo alcance transcendia os limites da região e interferiam nos demais domínios do império asiático português, conferiram-lhe centralidade política. A centralidade de Goa foi ampliada ao ser criado o bispado (1532) e o arcebispado (1557).

O processo do estabelecimento do bispado e, em seguida, do arcebispado de Goa será analisado no capítulo 2, *A organização religiosa do Estado da Índia*. A presença do clero secular, das ordens religiosas e o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício de Goa serão analisados. Os dispositivos utilizados pelo poder civil e eclesiástico para converter as populações locais. Apresentaremos o projeto de “disciplinamento social”, em que se buscava transformar a relação das autoridades portuguesas com os moradores de Goa.⁷ Nas décadas iniciais da presença portuguesa na Índia, admitia-se que o rei de Portugal possuísse súditos que fossem membros de outra confissão religiosa. Contudo, a partir do reinado joanino, em

⁶ “O projecto de uma capital só começou a ser possível a partir do momento em que foram duplicados, na Índia, os *regalia*, que se encontravam tradicionalmente associados ao exercício do *officium regis*, quando passou a existir um magistrado investido desses mesmos poderes reais e que representava o rei de Portugal e sua soberania *extra territorium*, ou seja, num espaço exterior ao metropolitano.” Catarina Madeira dos Santos. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999, p.51.

⁷ Luiz Filipe Thomaz. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel., 1994

torno da década de 1540, colocava-se em prática um projeto de conversão em massa dos goeses, que se traduziu em medidas que concediam privilégios aos convertidos e afastavam os não-cristãos dos ofícios do Estado da Índia (nas décadas iniciais, a participação das elites locais em cargos no Estado da Índia e mesmo no palácio vice-reinal de Goa foi freqüente)⁸.

Esperamos demonstrar como tais preocupações relativas à adoção de procedimentos mais regulares, de rotinas voltadas à conversão e acompanhamento dos convertidos, foram cogitadas, mas aplicadas especialmente a partir da chegada do bispo de Goa, o franciscano D. João de Albuquerque, do vigário-geral Miguel Vaz, de Diogo da Borba e de franciscanos do movimento da Observância, como frei Vicente de Lagos. A destruição de templos indianos e a transferência de suas terras para financiamento do culto cristão permitiram dar um respaldo substancial às atividades evangelizadoras em Goa.

Em torno da década de 1540, os dispositivos utilizados na conversão e manutenção dos convertidos deixavam de ser práticas isoladas e tendiam a serem sistematizados e aplicados em massa. A chegada dos jesuítas à Índia, em 1542, foi celebrada por clérigos seculares e regulares e coincidiu com o processo de exasperação do “disciplinamento social” das comunidades goesas.

Não esperamos transferir a idéia do protagonismo dos jesuítas na Índia para os franciscanos, mas buscamos apresentar como a noção consolidou-se na historiografia. Um dos aspectos que estimularam a propagação da idéia de que os jesuítas teriam sido os exclusivos responsáveis pelo dinamismo das missões na Índia consiste, em parte, na transposição de temas e idéias genéricas sobre o significado das reformas religiosas no período moderno. Costuma-se tratar as reformas católicas sob o epíteto da “Contra-Reforma”, o que favorece pensarmos em termos de uma mera reação à Reforma Protestante, como se a ação católica só tivesse sido considerável após o impacto da cisão dos protestantes. Nesta perspectiva, a Companhia de Jesus é vista como uma grande representante da “Contra-Reforma”, de modo que muitos estudos sobre a renovação mundial católica costumam ter como data inicial a criação da Companhia de Jesus (1540). Não escapam trabalhos e sínteses excelentes.⁹

Alguns estudiosos negligenciaram os movimentos reformistas católicos que precederam a ruptura protestante, o que favoreceu a idéia de que a renovação espiritual e o zelo missionário só poderiam ser encontrados nas novas ordens religiosas, caso da Companhia de Jesus. As antigas ordens mendicantes, como a Ordem de São Francisco, passaram antes da

⁸ Catarina Madeira dos Santos. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

⁹ Caso de R. Po-Chia Hsia, em *The world of Catholic Renewal. 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ruptura protestante por um intenso movimento de renovação,¹⁰ caso da *Observância*.¹¹ Os franciscanos que atuaram na Índia foram marcados pelo espírito dessas reformas, o que analisaremos no capítulo 3, *A Seráfica Ordem de São Francisco na Índia*.

Os principais estudos sobre os franciscanos na Índia foram realizados há algumas décadas por frei Achilles Meersman e por frei Fernando Félix Lopes, que eram franciscanos e investigaram a ação da Ordem de São Francisco através de uma perspectiva tradicional. Estes autores foram responsáveis pela reunião de importantes informações de caráter factual (elaboração de listas de Custódios, Provinciais, de igrejas e demais instituições franciscanas), mas não se dedicaram à produção de estudos mais analíticos.¹² Nas últimas décadas, foram realizados alguns artigos que trataram brevemente dos franciscanos em algumas regiões da Índia.¹³ Recentemente, Alan Strathern pesquisou a atuação dos franciscanos no Ceilão, isto é, apesar de inovar na análise sobre a presença franciscana na Índia, não produziu um estudo sobre a atuação dos religiosos em Goa.¹⁴ Ângela Barreto Xavier analisou a ação dos franciscanos em Goa, nos séculos XVI e XVII, apesar de inseri-los como parte de um processo de cristianização mais geral que se desenvolveu na região.¹⁵

No terceiro capítulo, analisaremos o significado da reforma franciscana da Observância no reino e seu impacto sobre a evangelização da Índia. Trataremos das divergências no interior da ordem franciscana, sobretudo as contendas decorrentes do desejo dos franciscanos da Índia conquistarem a autonomia em relação aos franciscanos de Portugal.

¹⁰ David Brading destacou a renovação da vida espiritual e intelectual das ordens mendicantes – temos como exemplo a Ordem de São Francisco. Na Espanha, a renovação religiosa teria antecedido a Reforma Protestante. David Brading. *La orbe indiano: de la monarquia catolica a la republica criolla*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.122-124.

¹¹ José García Oro. “Filipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos”. *Archivo Ibero-Americano*, 58, 1998, p. 217-310.

¹² Frei F. Félix Lopes. *Colectânea de estudos de História e Literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997, 3 vol; Achilles Meersman. *The Ancient Franciscan Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971. Anteriormente, foram produzidos textos apologéticos, meramente descritivos e muito sucintos como de Gustavo Couto. “Acção missionária dos franciscanos portugueses na Índia” In *Separata do Boletim no. 32 da Agencia Geral do Ultramar*. Lisboa, 1927.

¹³ José Manuel Correia. “Os franciscanos em Cochim” In *Itinerarium*. Braga, ed. Franciscana, 1991, n.141, setdez; Manuel Pereira Gonçalves. “A presença franciscana na Índia do século XVI”, In Luis de Albuquerque (org.) *Portugal no Mundo*, vol. 3, Lisboa, Publicações Alfa, 1989. Há artigos sobre Gaspar de Leão, arcebispo de Goa que se tornou franciscano, mas enfatizam a vida do místico e nem tanto o papel desempenhado nas missões da Índia, como em Valdo d’Arienzo. “La missione di um mistico: Dom Gaspar de Leão primo arcivescovo di Goa” In *Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano*. Roma, Anno X, Fasc. 1, gennaio-aprile 1987, pp. 19- 36 e pp.113- 135; Maria de Lourdes Sirgado Ganho. “A obra Desengano de Perdidos de D. Gaspar de Leão” In. Nuno da Silva Gonçalves (Coord.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria/Fundação Oriente, 2000, p. 325-334.

¹⁴ Alan Strathern. *Bhuvanekabahu VII and the Portuguese: temporal and spiritual encounters in Sri Lanka, 1521–1551*, 2002 (D.Phil. thesis). Oxford University.

¹⁵ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença, 2003. Tese (doutorado em História e Civilização). Instituto Universitário Europeu, mimeo.

Essa disputa jurisdicional adquiriu conotações de um conflito de identidades, devido ao antagonismo entre os franciscanos nascidos na metrópole e os franciscanos “filhos da Índia”, isto é, nascidos de pais portugueses no Oriente.

Os franciscanos receberam as paróquias da região de Bardez (localizadas nas Velhas Conquistas) para serem administradas. Ao se fixarem nas paróquias, acompanharam o cotidiano dos goeses, instruindo, pregando, controlando o cumprimento das obrigações sacramentais (confissão, comunhão) dos moradores. A administração paroquial tornou-se uma prática essencial no âmbito do processo de “disciplinamento social”.

Buscamos apresentar a idéia de missão entre os franciscanos e quais eram as estratégias que adotavam para converter os indianos. Os métodos de conversão mais inovadores e adaptados à realidade local tenderam a ser adotados em regiões da Índia que se encontravam fora da tutela formal dos portugueses. Cita-se como obra primordial, o colégio de Cranganor, onde os franciscanos ensinavam os meninos da terra, cujo reitor, frei Vicente de Lagos, obteve a conversão do rei de Tanor, admitindo que este rei local dissimulasse sua conversão e exibisse os sinais distintivos de sua casta mesmo após o batismo, a fim de não enfrentar a desaprovação de seus súditos.

A maioria dos tratados sobre as crenças e as gramáticas sobre línguas locais teve como cenário as regiões que não pertenciam ao domínio formal português, caso do Malabar (onde se destacaram os jesuítas Henrique Henriques, Diogo Gonçalves, Jacome Fenício) e de Maduré (onde atuou o jesuíta Roberto de Nobili, que admitia que os neófitos continuassem usando o cordão da casta bramãne e o próprio missionário adotou as vestimentas e os hábitos alimentares típicos de um sacerdote local). Em regiões sob a jurisdição portuguesa, como Goa, os membros das ordens religiosas não aplicariam métodos de conversão tão inovadores, seja pelo controle exercido pelos agentes eclesiásticos, seja pela existência de uma parcela significativa das “elites locais” da região já “controladas”.

Os franciscanos foram os primeiros religiosos a se fixarem na Índia, a partir de 1517, porém, dedicaram-se à escrita sobre a sua atividade missionária tardiamente, como será abordado no terceiro capítulo. Como as demais ordens religiosas, cristalizaram os mesmos estereótipos sobre as crenças e as castas indianas: fixação em aspectos sanguíneos das devoções locais, centralidade atribuída ao “ídolo”, entraves apresentados pelos “brâmanes” à conversão dos indianos.

Apesar de cristalizarem os mesmos tópicos, franciscanos e jesuítas costumam ser tratados de forma distinta quanto aos desdobramentos de suas considerações sobre as crenças e as castas indianas. Houve situações em que o missionário realizou uma separação entre as

práticas indianas que teriam apenas um cunho religioso e as práticas que possuíam um conteúdo social e, portanto, inócuas ao catolicismo, como tentou defender o jesuíta italiano Roberto de Nobili.¹⁶ Mas estaria Nobili preparado para identificar as sutilezas das auto-representações dos indianos em relação às castas? Admitir a manutenção de sinais que recordavam o pertencimento a seitas indianas ou castas entre os batizados tornava-se uma postura controversa. Acreditava-se que deveria haver uma correspondência entre a fé interior e as práticas exteriores dos neófitos. Os inquisidores de Goa e os agentes eclesiásticos tratavam a manutenção de determinadas práticas indianas após o batismo (usar pasta de sândalo na testa, exibir cordões da casta brâmane) como um notório indício de um pertinaz paganismo.

Os europeus da Idade Moderna articulavam memória, entendimento e vontade, de modo que a ordem exterior deveria traduzir a ordem interior. Todavia, a relação poderia ser invertida: a mudança na ordem exterior poderia, mediante a persuasão, pela repetição, pelo hábito, transformar a ordem exterior. Esse processo poderia ser conquistado substituindo as imagens e os templos dedicados a cultos locais – que foram derrubados em Goa –, substituindo-lhes por imagens e igrejas católicas. A mudança no “exterior” (dos templos gentios às igrejas) conduziria a uma mudança no interior (do gentilismo ao catolicismo). Os franciscanos acreditavam no poder influenciar os gentios a adotarem o cristianismo através do exemplo de uma vida de pobreza e de penitências.¹ Seguiam a “via do coração”, isto é, acreditavam que a impressão que causariam com uma vida exemplar, caridosa, ativaria a memória daqueles que lhes observavam e estimularia o entendimento e a vontade (que conduziria à conversão).

Os procedimentos adotados em Goa oscilavam entre apagar a identidade anterior à conversão da memória dos indianos (com a adoção de um novo nome e vestes considerados adequados aos cristãos) e favorecer as distinções entre as castas, por concederem certos privilégios, sobretudo, a duas castas: a brâmane e a chardó. Entre o apagar e a fixação de conteúdos destas identidades, o resultado foi a elaboração de memórias híbridas, pendulares, entre o novo universo do indiano cristianizado e as lembranças gloriosas dos antepassados.¹⁷

¹⁶ Nobili atuou em Maduré, região do sul da Índia, fora da jurisdição portuguesa. Corroborava em seus tratados que não havia nenhum impedimento em relação à manutenção de certas práticas tradicionais indianas pelos convertidos, autorizando o uso de certos distintivos de casta aos neófitos (uso de pasta de sândalo, cordão bramânico). Explicou-se diante da Inquisição de Goa e dos agentes eclesiásticos goeses.

¹⁷ Para os processos de mestiçagem em outras partes do império português, ver: John Manuel Monteiro. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001; Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Essa é a problemática do quarto capítulo, “*Filhos da Índia*” contra “*Filhos de Portugal*”: *conversões e identidades*.

No quarto capítulo, trataremos do corolário de décadas de cristianização da região de Goa, quando foram utilizados dispositivos para o “disciplinamento social” dos moradores da região, submetidos aos portugueses. Formou-se uma “elite goesa” cristianizada, uma “elite subalterna”¹⁸, que reelaborou os discursos produzidos pelos missionários sobre as crenças e sobre a qualidade dos povos indianos, pois esperava escapar da condição de subalternidade no âmbito do império asiático português. Havia clérigos indianos que não reivindicaram a “limpeza de sangue” (que o franciscano nascido na Índia de pais portugueses, frei Miguel da Purificação, alegava), pois a estratégia destes clérigos nativos era exaltar a nobreza ou o heroísmo da casta a que pertenciam e difundir a idéia de que em tempos remotos um ancestral de suas castas teria favorecido a cristianização da Índia.

Os primeiros tratados escritos em português por goeses consistem nessas memórias que exaltavam o papel da casta a que o autor alegava pertencer, provas genealógicas que esperavam ratificar a nobreza da casta brâmane ou da chardó, as mais valorizadas pelos portugueses, aquelas que foram mais instruídas pelos religiosos e que encontraram menos entraves à ocupação de cargos civis e eclesiásticos. Contudo, os clérigos de origem brâmane ou chardó seriam “elites subalternas” por não experimentarem a inserção desejada na ordem imperial portuguesa. A reflexão sobre os tratados destes clérigos nativos será realizada a partir das noções apresentadas pela análise semiológica dos discursos.¹⁹ As considerações de Serge Gruzinski inspiraram o estudo dos jogos de representação, das estratégias dos nascidos na Índia em busca da preservação (ou construção) de uma memória que enaltecesse seus ancestrais diante das ameaças representadas por outras castas.²⁰

Se quanto às querelas entre o clero nativo e o clero nascido em Portugal há alguns trabalhos consideráveis,²¹ o mesmo não se pode dizer sobre as distinções e as rivalidades entre os membros do clero nativo que pertenciam a castas diferentes. Provavelmente, a historiografia concedeu pouca atenção aos conflitos entre indianos de castas diferentes e se

¹⁸ Cristina Bastos. “Subaltern Elites and beyond: why Goa matters for the theory” In Charles J. Borges & M. N. Pearson. *Metahistória: História questionando História. Homenagem ao prof. Doutor Teotônio R. de Souza*. Lisboa: Nova Veja, 2007, p.129-141.

¹⁹ Inesita Araújo. *A reconversão do olhar: prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

²⁰ Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, 1991.

²¹ Sobre o clero nativo há: Carlos Mercês de Melo, S. J., *The recruitment and the formation of the Native Clergy in India: 16th-19th*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955; Charles Boxer. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1978.

concentrou nas divergências entre o clero nativo e o clero nascido no Reino por ter predominado uma abordagem que ressaltava as supostas e intransponíveis dicotomias entre os interesses do “poder metropolitano” e do “colonizado”,²² já que os principais estudos que trataram do clero nativo foram escritos há décadas, não sendo marcados pelos novos estudos sobre impérios coloniais modernos.²³ Propomos uma revisão desta abordagem acerca do clero nativo, pois ao investigarmos o caso do franciscano nascido na Índia, frei Miguel da Purificação, identificamos que este frade não se opôs à dominação portuguesa e sua defesa não se estendeu a qualquer indiano nascido na Índia, mas apenas aos nascidos de pais portugueses (categoria em que Miguel da Purificação se incluía), desfazendo-se da importância dos mestiços e dos indianos oriundos de castas locais. Ou seja, não se tratava da luta do “colono” contra a “metrópole”.

Acerca da rivalidade entre clérigos católicos oriundos de castas diferentes, tende a ser mencionada em estudos sobre a cristianização da Índia, mas ainda é um tema pouco explorado, negligenciando-se as sutilezas das auto-representações de castas. O grande problema dos estudos que mencionaram as rivalidades dos clérigos indianos de castas diferentes consiste em partirem de uma concepção equivocada acerca do sistema de castas, pois deixam de considerar que a identidade de casta não era marcada pela total rigidez, já que permitia uma dinâmica associada à reivindicação de um novo status por grupos sociais emergentes, que buscavam vincular a sua origem a uma casta valorizada localmente, mesmo que sua ascendência não correspondesse a tal origem alegada, como analisaremos no primeiro capítulo.

Além da possibilidade de explorar discursos e reivindicar o pertencimento a castas valorizadas, a presença portuguesa adicionou novos elementos à lógica de auto-representação dos goeses, pois além de uma identidade de casta – cuja memória era celebrada através da exaltação de antepassados míticos, guerreiros ou sacerdotes –, foram explorados novos conteúdos, que vinculavam os indianos à “identidade católica”. A adoção da nova identidade pelos goeses (a profissão da fé católica e a fidelidade ao monarca português) tornava-se a condição para que ocupassem cargos civis ou eclesiásticos no Estado da Índia.²⁴

²² Ângela Barreto Xavier. “David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista” . In: *Ler Historia*, no. 49, 2005, p. 107-143.

²³ Christine Daniels & Michael Kennedy (org.). *Negotiated Empires: centers and peripheries in the Americas, 1500-1820*. New York/ London: Routledge, 2002; Jack Greene. *Peripheries and Center: Constitutional Development in the Extended Politics of the British Empire and the United States, 1607-1788*. Athens: University of Georgia Press, 1986.

²⁴ Sobre o papel da difusão da fé católica e a construção da fidelidade ao rei de Portugal nos espaços do ultramar português, ver: R. J.Raminelli. “Império da Fé”. In: João Fragoso; Maria Fernanda Bicalho; Maria de Fátima Gouvêa, (Org.). *Antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, v. , p. 225-247.

Em linhas gerais, analisamos o processo de conversão dos indianos ao catolicismo nos séculos XVI e XVII, destacando o papel desempenhado pelos franciscanos, que chegaram à Índia em 1500, mas se fixaram em 1517. A tortuosa história da presença franciscana obteve um desfecho em torno de 1639, quando foi confirmada pelo Papa a autonomia da Província franciscana de São Tomé da Índia Oriental em relação à Província franciscana de Portugal. Consideramos as diferentes orientações espirituais que existiam no interior da Ordem de São Francisco, as assimetrias estabelecidas entre franciscanos nascidos na Índia, franciscanos nascidos em Portugal e a rivalidade entre clérigos de castas diferentes.

CAPÍTULO 1

Índia: das vésperas da presença portuguesa ao império luso-asiático

A conquista de Goa por Afonso de Albuquerque em 1510 inauguraria uma era de contatos regulares entre portugueses e goeses. Pretendemos analisar as características sociais, políticas e religiosas das comunidades que habitavam Goa antes da chegada dos lusitanos e como os portugueses estabeleceram o seu domínio sobre a região.

A fim de compreender a sociedade goesa anterior à presença portuguesa, realizar-se-á uma revisão historiográfica a fim de questionar uma perspectiva que marcou os estudos sobre a sociedade indiana e, em especial, sobre o sistema de casta, como se consistisse em uma configuração social incólume às transformações das conjunturas históricas e às disputas de poder entre grupos sociais da Índia. Estes estudos foram responsáveis por reproduzir o discurso vinculado à auto-representação de um destes grupos sociais, os sacerdotes brâmanes (1.1 Religião, poder e castas: das interpretações tradicionais às novas perspectivas)²⁵. Deste modo, as hegemonias políticas e os rituais existentes em Goa durante a chegada dos portugueses serão analisados a partir dos recentes estudos sobre as castas e a religiosidade na Índia – que rejeitam a interpretação tradicional, que assume *a priori* a supremacia dos brâmanes (1.2 Guerreiros e sacerdotes nas aldeias de Goa).²⁶

²⁵ A ideologia presente nos textos rituais e nas narrativas épicas indianas construiu uma imagem da organização da sociedade indiana, dividida em quatro “varnas”: a dos sacerdotes (brâmanes), a dos guerreiros (kshatryas), a dos comerciantes ou camponeses (vaisyas) e os servos (sudras). Os sacerdotes brâmanes eram apresentados como o grupo dominante.

²⁶ Para descrever a configuração social, política e religiosa de Goa relativa ao período que antecede a chegada dos portugueses, utilizamos as recentes perspectivas apontadas por Susan Bayly, Velcheru Narayana Rao, David Shulman, Sanjay Subrahmanyam, Paul Axelrod, Michelle Fuerch, Nicholas Dirks, Rosa Maria Perez e Romila Thapar.

Em seguida, tratamos da presença portuguesa em Goa, que se tornou capital do Estado da Índia, assim como caracterizamos o império português no Oriente (1.3 A centralidade de Goa no império asiático português).

1.1 Religião, poder e castas: das interpretações tradicionais às novas perspectivas

Antes de apresentarmos as recentes perspectivas sobre a organização sócio-política e religiosa da Índia, caracterizaremos a tradicional compreensão “bramanocêntrica” e ortodoxa da sociedade indiana que predominou no estudo da história da Índia, como se só existisse esta matriz cultural, como se houvesse consenso entre os próprios indianos acerca da aceitação plena da tradição ortodoxa e bramânica. As crenças religiosas que possuíam em comum a referência à tradição védica²⁷ são consideradas *ortodoxas*²⁸, isto é, procuravam se vincular à matriz filosófico-religiosa encontrada nos *Vedas* (que significa conhecimento, em sânscrito) e que são livros considerados revelados (*sruti*). A literatura védica é composta, além dos *Vedas*²⁹, pelas *Aranyakas* (entendidos como apêndices dos *Vedas*) e as *Bramanas* (e seus apêndices, as antigas *Upanishades*). No *Rig Veda* (X: 90), há uma cosmogonia que explica a estruturação da sociedade a partir de um rito elaborado *in illo tempore*, quando o ser primordial, *Purusha*, foi sacrificado. Das partes sacrificadas de *Purusha*, segundo o mito, surgiram as *varnas* (que os portugueses chamaram de *castas*) e a ordenação da sociedade: da cabeça surgiram os brâmanes, considerados sacerdotes; dos braços, os *kshatryas*, que são guerreiros; das pernas, os *vaishyas*, os camponeses³⁰ e dos pés, os *sudras*, que são servos.³¹

²⁷ A cultura védica desenvolveu-se na Índia entre 1500 – 550 a.C. , aproximadamente, quando foram formulados os textos sagrados denominados *Vedas* e se configurou o sistema de castas (*varnas*) após a suposta “invasão ariana”. A cultura védica costuma ser tratada como momento em que se lançaram as bases da civilização indiana e que teriam sido elaborados os mais sofisticados sistemas filosóficos. O grande desenvolvimento cultural do período foi atribuído à chegada de um povo guerreiro e invasor, os “arianos”, que seriam povos indo-europeus e teriam dominado as populações autóctones da Índia. Esta idealização da cultura védica permaneceu até a década de 1920, quando escavações identificaram uma civilização urbana mais antiga que a pastoril cultura védica, a cultura do Vale do Indo (c. 2500 – 1500 a.C.), assim como foi revelada importância da cultura preexistente na Índia na elaboração da própria cultura védica.

²⁸ Como correntes religiosas heterodoxas podemos citar o budismo e jainismo que surgem em um contexto de oposição religiosa e política à supremacia dos brâmanes, rejeitando noções essenciais da tradição védica, como a idéia de Absoluto, de algum princípio não-condicionado, assim como produziam um questionamento ao sistema de castas. Já as sínteses ortodoxas respaldavam a hegemonia bramânica e se manifestaram em diversas tendências como a Yoga, os movimentos devocionais (*bhakti*), a *Vaisheshika*, *Sankhya*, *Mimamsa*, *Vedanta* e *Nyaya*.

²⁹ São quatro livros litúrgicos: o *Rig Veda*, *Atharva Veda*, *Sama Veda* e *Ayur Veda*.

³⁰ Engajavam-se na agricultura e no comércio.

³¹ W. D. O’Flatherhy. *Textual sources for the study of hinduism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

A ideologia das quatro *varnas* ofereceu uma representação idealizada da sociedade como se fosse seu retrato fiel, isto é, como uma harmônica distribuição de funções e posições. A ideologia das quatro *varnas* favoreceu a representação da sociedade indiana como *mímeses* desta narrativa mítica, atribuindo *a priori* a posição dominante aos brâmanes, mesmo em circunstâncias históricas, regionais, em que a hegemonia bramânica não se processava. A outra função da ideologia é dissimular os conflitos, pois não apresenta a hegemonia de determinados grupos sociais como fruto de combates pelo poder que se processam na história, mas legitima as assimetrias através de um ordenamento mítico, definido em um tempo mítico, fora da história.

A ideologia bramânica reforçou-se através do monopólio das fórmulas rituais pelos sacerdotes brâmanes, responsáveis em última instância pela preservação da ordem cósmica instituída no tempo mítico das origens. Nos desdobramentos filosóficos do final do período védico, o homem que realizasse o sacrifício era identificado com a divindade, como o princípio gerador de vida, pois o oficiante do sacrifício tornava-se idêntico ao Purusha (que era tanto o ser primordial, quanto o objeto do sacrifício que gerou o Universo). Os brâmanes foram identificados com a divindade, com o Absoluto, por serem os responsáveis pela realização dos sacrifícios. Torna-se compreensível a importância desfrutada pelos sacerdotes brâmanes diante de uma concepção religiosa que os projetava na sustentação e renovação (senão recriação) do cosmo. Ao ser realizado o sacrifício, o brâmane abole o tempo ordinário e se reporta ao tempo inicial das origens (*in illo tempore*), quando teriam sido lançados os fundamentos do Universo, sacrificando-se Purusha, dando origem à vida e à ordem social, reforçando a ideologia das quatro *varnas*.³²

Muitos estudiosos reproduziram o discurso contido nos textos da tradição védica e demais textos acentuadamente bramânicos como se fossem um reflexo não só da preeminência ritual, mas também de uma efetiva dominação social e política dos brâmanes sobre as demais castas. Uma das razões da centralidade dos brâmanes na historiografia deve-se às fontes utilizadas pelos orientistas dos séculos XVIII e XIX e pelos antropólogos do

³² *Idem*; Mircea Eliade. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa, Edições 70, 1985. A identificação entre os brâmanes – enquanto responsáveis pela repetição arquetípica do ritual primordial – e o princípio gerador do Universo explica-se pelo desenvolvimento filosófico do período védico tardio, quando as crenças “ortodoxas” caracterizam-se pela aceitação de um princípio que estaria em todas as coisas, *brāhman*, que seria o Absoluto, a essência do Cosmo, pelo qual todas as criaturas passaram a existir. Tudo que existe seria dotado da essência de *brāhman*, já a porção individual de *brāhman* contida em cada ente é denominado *ātman*. Deste modo, a identificação das diferenças entre os seres não passaria de uma ilusão (*Māya*), pois se tudo provém de *brāhman* e tudo é *brāhman* (que é o Absoluto), logo *ātman* também é *brāhman*. O ser não seria distinto do todo, o microcosmo participava da mesma realidade do macrocosmo. O momento privilegiado desfrutado pelo brâmane é durante a execução do sacrifício, quando se torna idêntico ao absoluto, ao “divino”.

século XX, que se concentraram no mencionado *Rig Veda* (onde é apresentado o mito de origem das quatro *varnas*) e no *Manu Dharma Shastra* (as Leis de Manu, compilação de leis realizadas segundo uma perspectiva bramânica), como analisaremos adiante.

Missionários, cronistas e viajantes dos séculos XVI e XVII ao relatarem as suas impressões acerca da sociedade, das crenças e costumes da Índia favoreceram a cristalização de certas interpretações relativas à lógica do sistema de castas e das práticas religiosas locais. Após este período inicial de elaboração de discursos europeus sobre a Índia, assiste-se à emergência do orientalismo “clássico” dos séculos XVIII e XIX. O que há em comum entre os escritos da primeira conjuntura colonial (portuguesa, nos séculos XVI e XVII) e a segunda conjuntura (do império britânico, nos séculos XVIII e XIX) é a perseguição de um fundamento que permitia compreender a sociedade indiana – seja como um missionário que almejava converter a população local, seja como um funcionário colonial preocupado com a organização da produção, com a coleta das rendas fundiárias, com as fragilidades da política local. Este fundamento, esta chave, foi freqüentemente buscado na religião indiana. A religião indiana foi concebida como o elemento que estruturava a sociedade; assim como o próprio sistema de castas seria explicado especialmente como reflexo da religiosidade indiana.

Atribui-se aos portugueses o uso inicial da palavra *casta* em referência à ordem social da Índia.³³ Os estudos sobre a Índia antiga desenvolveram-se bastante a partir do século XVIII e eram realizados por indólogos ou orientistas, estudiosos europeus, que eram freqüentemente funcionários da Companhia das Índias Orientais e treinados na tradição clássica européia. Enquanto funcionários, auxiliares da administração imperial britânica, precisavam conhecer as leis, a organização político-social e religiosa da Índia, o que os conduzia a aprender a literatura e as línguas locais. Para Edward Said é preciso compreender o orientalismo como um discurso por meio do qual a cultura européia conseguiu administrar – e produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica e cientificamente. O orientalismo tinha tanta autoridade que, raramente quem atuasse, escrevesse, pensasse no Oriente poderia fazê-lo sem considerar as restrições ao pensamento realizadas pelo orientalismo.³⁴

³³Duarte Barbosa não mencionou o sistema tradicional de *varnas* dividido nas quatro *castas* ideais. Viajou pelo reino de Vijayanagar, no sul da Índia, no século XVI e considerou a existência de três classes de pagãos: a classe principal que incluía o rei, cavaleiros e demais homens guerreiros; a segunda classe era a dos brâmanes, sacerdotes e líderes dos locais de culto. Duarte Barbosa reconheceu que os brâmanes eram exaltados e os que experimentavam uma posição social inferior, os *intocáveis* (pessoas de baixo status, que se situavam fora do sistema de castas e assumiam ocupações consideradas impuras pelas castas mais altas, como limpar lixo humano, além de ingerirem carne de vaca ou de porco). Nicholas B. Dirks. *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p.19.

³⁴ Edward Said apresentou algumas definições acerca do orientalismo, todas interdependentes. O orientalismo pode ser definido a partir de sua dimensão acadêmica, pois todo aquele que leciona, escreve e pesquisa sobre o Oriente é um orientalista e o que ele produz é o orientalismo (sendo que alguns preferem denominar estudos de

Iniciaremos a análise da construção européia da idéia de castas indianas a partir dos trabalhos de Jean-Antoine Dubois (1765 – 1848) por duas razões. Os textos atribuídos a Dubois exerceram grande influência sobre os orientalistas dos séculos XIX e XX. A outra razão consiste no fato de os textos de Dubois poderem ser considerados como ponte entre as narrativas produzidas na primeira conjuntura (do período colonial português) e na segunda conjuntura (do império britânico). Tais textos demonstram que ainda no século XIX não havia sido resolvido um dos grandes dilemas associados ao processo de conversão dos indianos que remontam ao período da colonização portuguesa. Este dilema consistia em identificar quais são os elementos religiosos (que deveriam ser extirpados) e quais são as práticas de cunho exclusivamente social entre os indianos, que poderiam ser admitidos pelos colonizadores cristãos.

Mark Wilks³⁵ foi um dos mais importantes orientalistas do século XIX e se mostrou entusiasmado com a utilidade do texto atribuído ao missionário Dubois, pois o considerava um verdadeiro manual para os servidores mais jovens da Companhia das Índias Orientais inglesa. Este autor tratou do sistema de casta. Grande referência nos estudos indológicos, o orientalista e lingüista Max Müller (1823-1900) exaltou a importância dos escritos de Dubois, visão de uma “verdadeira testemunha”³⁶ e estudioso “livre de preconceito”. Dubois não era um homem livre de preconceitos e como missionário escrevia com um objetivo bem definido: converter os indianos, afastá-los de suas crenças originais.

área ou estudos orientais). O orientalismo também pode ser percebido como um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica entre “o Oriente” e “o Ocidente”, de modo que escritores, filósofos, economistas e administradores coloniais aceitaram a distinção básica entre Oriente e Ocidente como ponto de partida para elaboradas teorias, épicos, romances, descrições sociais e relatos políticos sobre o Oriente, dos seus povos e costumes. Há um terceiro sentido do orientalismo enquanto instituição organizada para negociar com o Oriente (negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o), pois o orientalismo pode ser definido como um estilo ocidental de dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Edward Said. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.15.

³⁵ Provavelmente nasceu em 1760 e faleceu em 1831.

³⁶ A apropriação e plágio de textos jesuítas sobre a Índia por outros missionários e escritores foi bastante recorrente, sendo elucidativa a ação de Dubois, missionário francês na Índia que retornou à Europa convencido da impossibilidade de conversão dos hindus. Publicou *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* (1825, Paris), considerado um dos trabalhos mais completos de sua época sobre os costumes indianos. Porém, Sylvia Murr afirma que *Mœurs et Coutumes des Indiens* (que inspirou Dubois) teria sido compilado em torno de 1776 por Nicolas-Jacques Desvaulx (oficial de artilharia de Pondichéry e filho de um dos mais ricos comerciantes da Companhia francesa das Índias Orientais), obra que consistia em uma versão ampliada e adaptada da produção jesuítica sobre a Índia redigida por Gaston-Laurent Cœurdox (missionário jesuíta na Índia entre 1734 e 1779). Dubois foi contemplado com uma pensão regular paga pela administração britânica de Madras, como reconhecimento da utilidade de seu texto, o qual foi remetido para Inglaterra, publicado em inglês em 1816, no mesmo período em que Dubois fazia profundas alterações no texto, adicionando e retirando partes. Ver : Sylvia Murr. *L'Inde Philosophique entre Bossuet et Voltaire*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1987; Guy Deleure. *Les Indes florissantes: anthologie des voyageurs français (1750-1820)*. Paris: Robert Lafont, 1991; Inês Županov. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, p.172-173.

Dubois tornou-se um grande crítico dos brâmanes, vistos pelo autor como o principal empecilho à conversão ao cristianismo e entregues aos prazeres sensuais. Por outro lado, o sistema de castas impedia que os indianos se entregassem à barbárie e ao canibalismo, acreditava Dubois, devido às restrições e penalidades impostas que inibiam as más propensões dos povos da Índia, que viraria uma região de completa anarquia se os brâmanes não controlassem os párias. Para Dubois, toda missão católica que se voltasse a converter apenas as castas mais baixas estaria fadada ao fracasso, pois seria necessário converter os brâmanes, desenvolvendo, por isso, grande admiração pelo jesuíta Roberto de Nobili. Esse missionário do século XVII adotou os modos dos brâmanes a fim de tentar converter as altas castas e não aspirou à destruição da organização social em castas, desejo de muitos outros missionários. Enquanto os outros identificavam o poder do demônio operando através do sistema de castas, Dubois apresentava caracterização diversa do sistema de castas: seriam instituições que não autorizavam a dissensão individual nem a liberdade.³⁷

Após a longa exposição sobre as idéias de Dubois, buscamos apresentar como a sociedade e a cultura indiana foram caracterizadas em trabalhos eruditos dos séculos XIX e XX, bastante influenciados pelas considerações deste missionário francês. Grande parte dos estudos indológicos foi responsável por difundir a idéia de que as sociedades asiáticas fossem dotadas de instituições sociais estáticas. Na mente de cientistas, escritores e viajantes, a Índia recebeu feições idílicas, como nas percepções etéreas de Max Muller – a Índia seria uma terra de sábios desde tempos arcaicos, onde as comunidades de aldeias dedicavam-se exclusivamente a constantes especulações filosóficas. Contudo, estas instituições também eram tratadas com conotações negativas, enquanto obstáculos à emergência do gênio individual a partir das coerções impostas pelo sistema de castas.³⁸

As reflexões sobre a Índia produzidas nos séculos XVIII e XIX tenderam a construir generalizações em torno de um complexo de características que configurariam a idéia de “despotismo oriental”. Além de servir ao jugo do déspota, as sociedades asiáticas eram vistas por Montesquieu como essencialmente imutáveis, afirmando que as leis e as maneiras do Oriente seriam as mesmas que existiram há mil anos.³⁹ Hegel associou o sistema de castas ao progresso da hierarquia em detrimento da igualdade, que imobilizava e degradava a

³⁷ Nicholas B. Dirks. *op.cit.*, p.27.

³⁸ Romila Thapar apresenta como essas noções elaboradas no século XIX demonstravam pouco conhecimento sobre a história da Índia, pautadas em generalizações pouco procedentes. Essas noções se perpetuaram em estudos indológicos posteriores. Romila Thapar. “Ideology and the interpretation of Early Indian History” In *Interpreting Early India*. Delhi, Oxford University Press, 1984.

³⁹ Ver o capítulo sobre modo de produção asiático em Perry Anderson. *Linhagens do Estado Absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1998.

sociedade, além de considerar que a religião indiana proporcionava “o vôo para a mais oca abstração como infinito”, pois os indianos contemplariam “durante dez anos a ponta do nariz, fazem-se alimentar pelos que os rodeiam e se privam de todo ulterior conteúdo espiritual”.⁴⁰ Marx achava que a Ásia era dotada de idílicas comunidades de caráter estacionário que, contudo, não seriam inofensivas, pois corresponderiam à base do despotismo oriental, limitavam a mente humana e favoreciam a superstição.⁴¹

A centralidade desfrutada pelos brâmanes entre os estudos dos orientalistas explica-se, também, através da “teoria da invasão ariana”.⁴² Os arianos e sua posterior supremacia teriam condicionado novos ajustamentos sociais que conduziriam à formação do sistema de castas. Sendo assim, a propalada “invasão ariana” e o sistema de castas aparecem como a chave para o entendimento de uma pretensa essência que acompanhou a história da Índia. Os brâmanes e as demais castas mais prestigiadas foram associadas aos arianos invasores, ao passo que as castas mais baixas foram concebidas como descendentes dos povos locais dominados pelos arianos (os drávidas ou dasas). Pela interpretação tradicional, o sistema de casta, com rígidas interdições a casamentos exogâmicos, teria permitido a pureza das descendências, de modo que os brâmanes teriam preservado linhagens que os ligavam aos ancestrais arianos, sem se misturarem a castas inferiores locais.

Romila Thapar criticou a “teoria da invasão ariana” sobretudo pela conotação racial associada aos povos “arianos” (como povos superiores que subjugarão a raça inferior local e de cor escura) e recomenda que este mito historiográfico seja abandonado, pois a interpretação da história antiga da Índia foi influenciada tanto pelas experiências coloniais européias quanto pelo nacionalismo indiano.⁴³ A conotação racial atribuída às questões envolvendo o sistema de castas da Índia refletia o contexto da Europa do século XIX, que formulava teorias de cunho racista que eram concebidas como verdades científicas naquela época.⁴⁴

⁴⁰ Hegel. *Filosofia da História*. In Os pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1999, p.442-3. Para Hegel, a sociedade indiana seria inerte, estacionária, perpetuando uma existência vegetativa.

⁴¹ A função do conceito de “modo de produção asiático” de Marx era explicar por que as principais civilizações não-européias de sua época, apesar do seu alto nível de desenvolvimento, não teriam evoluído em direção ao capitalismo, como na Europa.

⁴² A teoria da invasão ariana postula que um povo (os arianos) teria invadido o nordeste da Índia em torno de 2000 a. C., atribuindo-se a este povo a origem da civilização indiana e seu refinado sistema filosófico.

⁴³ Romila Thapar, “The Theory of Aryan Race and India: History and Politics” (1995) In *Cultural Pasts*. New Delhi: Oxford University Press, 2000, p.1108-1140.

⁴⁴ John Monteiro apresentou o impacto do debate do século XIX e XX sobre raça e mestiçagem nas formulações sobre a experiência colonial portuguesa na Índia Portuguesa e no Brasil. Ver: *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001, p.194-215.

Outra razão para investigar a historiografia sobre a Índia antiga em uma pesquisa como esta que aborda os séculos XVI e XVII consiste no fato das interpretações européias terem considerado, equivocadamente, as instituições sociais da Índia (sejam do período colonial ou do contemporâneo) como uma sobrevivência do passado. Thapar demonstrou como a arqueologia, a lingüística e a antropologia recentes têm contribuído para refutar a teoria da invasão ariana, assim como os demais mitos historiográficos sobre a história da Índia.⁴⁵

Recentemente, Nicholas Dirks acentuou a ausência de uma construção intelectual consistente acerca das castas e da história da Índia. Nem Colin Mackenzie (1754 – 1821), nem os grandes orientistas como Sir William Jones (1746 – 1794), Nathaniel Brassey Halhed (1751 – 1830) ou Henry Thomas Colebrooke (1765 – 1837) escreveram histórias ou sistemáticas descrições sobre a Índia. O primeiro a escrever uma história da Índia britânica foi James Mill (1773 – 1836)⁴⁶. Como vários comentadores do século XIX, Mill obteve seu conhecimento acerca da organização social da Índia especialmente através da tradução do *Manu Dharma Shastras* (Leis de *Manu*) realizada por Sir William Jones. As Leis de *Manu* referem-se a tópicos como obrigação social e compromissos de cada casta (*varna*), a natureza das relações sexuais entre homens e mulheres de diferentes castas, os rituais, as formas de autoridade política, os procedimentos diante de litígios. As Leis de *Manu* tornaram-se referência durante o domínio britânico da Índia e influenciaram vários estudos antropológicos sobre a Índia, obtendo no universo dos intelectuais uma dimensão tão relevante que tais textos nunca teriam desfrutado, de fato, no cotidiano da sociedade indiana. Isto implicou em fixar no pensamento europeu uma interpretação “ortodoxa” e bramânica sobre as relações sociais e as leis da Índia (pois as Leis de *Manu* tendem a ser favoráveis aos brâmanes), ao apresentar a sociedade de castas supostamente dominada pelos brâmanes, que desfrutavam não apenas do

⁴⁵Dentre as descobertas, foi identificado o equívoco em torno da atribuição de um sentido racial às palavras *airia* e *ārya* (dos textos iranianos e sânscritos) pelos indólogos do século XIX. Nessa perspectiva, *ārya* foi associada aos invasores arianos, descritos como uma raça fisicamente distinta da população local da Índia, que seriam os *dasas* ou drávidas. As fontes literárias indianas não apresentam uma conotação racial para os *ārya*, pois são tratados meramente como pessoas que desfrutavam de um status honrado, o que poderia significar que falavam sânscrito e guardavam as regras do sistema de castas e as práticas rituais. Os atuais estudos arqueológicos não comprovam a ocorrência das chamadas invasões arianas, por terem sido mais prováveis intensas migrações, já a antropologia dedicou-se a investigar o significado preciso de expressões que se referiam a categorias sociais. Por exemplo, a diferença entre *varna* (casta no sentido do status ritual) e *jati* (casta no sentido de real status). Ao estudarem a formação das castas, os antropólogos consideraram que uma sociedade de castas não requer a existência de diferenças raciais, nem de conquistas de um grupo por outro. F. R. Allchin. *The archaeology of Early Historic South Asia*. Cambridge, 1995, p.27-28; Romila Thapar, “Ideology and the interpretation of Early Indian History” (1974) In *Cultural Pasts*. New Delhi: Oxford University Press, 2000, p.3-20.

⁴⁶Jornalista benthamiano e funcionário da Companhia das Índias Orientais, Mill publicou em 1817 a sua história da Índia, que Thomas Macaulay considerou a maior obra em inglês desde o *Declínio e queda do império Romano* de Gibbon.

orgulho da preeminência na hierarquia social, mas o direito de receber certas dádivas e a isenção de castigos corporais. As Leis de *Manu* não foram vistas apenas como prescritivas (e ainda conforme a expectativa bramânica), mas como descritivas, isto é, não como uma compilação de leis com caráter normativo, mas como uma descrição real das práticas associados ao sistema de casta e às demais relações sociais da Índia.⁴⁷

Acerca da teoria social clássica, podemos afirmar que reiterou o conhecimento mais tradicional, produto da etnografia colonial. Max Weber considerava as castas como a instituição fundamental do hinduísmo, organizado em relação aos (e pelos) brâmanes, assim como aceitou as categorias do censo⁴⁸ de 1901 como bases empíricas para sua tentativa de relacionar castas a orientações religiosas, ao status de cada grupo, a categorias de parentesco e a unidades econômicas, além de influenciar posteriormente os etnógrafos.⁴⁹

O mundo acadêmico sofreu o impacto do pós-guerra e da descolonização. Nos Estados Unidos, os espaços acadêmicos obtiveram maciços investimentos do governo e de fundações privadas para entender e controlar o processo de modernização dos países do Terceiro Mundo. Durante a década de 1950, ocorreu a elaboração sistemática de trabalhos etnográficos sobre a Índia pautados especialmente em fontes textuais, caso das monografias de Bailey, Berreman, Dube, Gough, Mayer, Mckim Marriot e Srinivas.

O livro *As castas hindus de Goa* surgiu através dos trabalhos de campo executados por Mariano Feio no âmbito da missão de geografia na Índia entre 1955 e 1956. O autor apresentou uma lista das castas a partir das informações contidas na *Etnografia da Índia Portuguesa* de Bragança Pereira⁵⁰. O autor afirma que seu objetivo é, através de uma perspectiva etnológica, compreender a maneira de viver e de pensar dos hindus de Goa. Porém, suas considerações não permitem muitos avanços no conhecimento da dinâmica do sistema de castas, já que suas assertivas reproduzem as noções perpetradas pela “ideologia”

⁴⁷ Nicholas B. Dirks. *op.cit*, p.36-40.

⁴⁸ Devido às ameaças à preservação do império colonial, especialmente a partir da revolta dos Cipaios de 1857, a ênfase dos estudos transferiu-se para questões como a busca pela manutenção da ordem, quando se proliferaram os manuais, *gazetteers* e estatísticas (censos). A revolta de 1857 projetou a importância das castas indianas, tornando-as ainda mais relevantes que antes para administradores e orientalistas. Excetuando-se os relatos de missionários, de viajantes e dos orientalistas, os primeiros estudos etnográficos sobre o sistema de castas consistem nos *Censos e Repertórios* da Índia. O objetivo dos *Censos* era padronizar as castas, forçando toda configuração social da Índia a se adequar às opções contidas na lista de castas e subcastas classificadas previamente. Nessas listas havia cinco grandes grupos de referência: brâmanes, rajputs, castas socialmente valorizadas, castas inferiores, não hindus. Rosa Maria Perez. *Reis e intocáveis: um estudo do sistema de castas no noroeste da Índia*. Oeiras: Celta, 1994.

⁴⁹ Caso de J. H.Hutton, que retornou à Inglaterra em 1931 após a elaboração de um novo censo na Índia e assumiu a cadeira de antropologia na Universidade de Cambridge, tornando-se uma ponte entre a administração colonial e a legitimação acadêmica, na medida em que convocava sua experiência colonial como base de seu conhecimento. Nicholas Dirks, *op.cit*, p.52

⁵⁰ Bragança Pereira. *Etnografia da Índia Portuguesa*. Bastorá, 1940, v. II, p.25 e seguintes.

dos grupos dominantes: a “sociedade hindu é dominada pelos brâmanes”⁵¹, a causa do estabelecimento do sistema de castas “deve ter sido o desejo dos invasores arianos [...] preservarem a pureza da raça, de cor mais clara do que a dos habitantes anteriores da Índia. Os descendentes desses invasores, portanto de raça ariana, pertencem hoje às três grandes castas.”⁵² Porém, Mariano Feio criticou as imagens difundidas acerca dos intocáveis, rejeitando a idéia de que seriam sujos e indignos.⁵³

Na década de 1960, as castas tornaram-se novamente centrais nos estudos acadêmicos sobre a Índia, mas o estudo que obteve maior repercussão não se deveu ao desenvolvimento interno da antropologia norte-americana, inglesa ou indiana, pois foi elaborado pelo antropólogo francês, Louis Dumont no livro *Homo hierarchicus*. Dumont consolidou o modelo hierárquico para investigação do sistema de castas na Índia, não abandonando a perspectiva “bramanocêntrica” para efetivar sua análise. Dumont recebeu críticas à sua concepção de escalonamento linear do sistema de castas, negligenciando a possível reversibilidade, assim como fixou certas dicotomias (individualismo/holismo, igualitarismo/hierarquia) que evidenciariam uma clivagem entre a civilização indiana e a civilização ocidental.⁵⁴ Dumont mostrou-se fascinado pelo sistema de castas, como símbolo da Índia e indício de como esta sociedade era organizada pela religião, notadamente hindu, muito mais do que por valores seculares. Para Dumont, a vida social, econômica e política da Índia havia sido suplantada pelo domínio religioso, articulada através da oposição entre pureza e impureza, assim como os brâmanes estariam associados ao mais alto grau de pureza. A hierarquia encontrada na sociedade indiana respondia à valorização da sociedade sobre o indivíduo.⁵⁵

Rosa Maria Perez critica as análises de Louis Dumont acerca do sistema de castas, além de rejeitar a idéia de um escalonamento hierárquico absoluto da sociedade indiana, que para a autora seria menos rígido do que as análises científicas tendem a apresentar.⁵⁶

⁵¹ Mariano Feio. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar/ Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979, p. 7.

⁵² *Ibidem*, p. 19.

⁵³ *Ibidem*, p.104.

⁵⁴ Louis Dumont. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

⁵⁵ Nicholas Dirks, *op.cit.*, p.54-57.

⁵⁶ Rosa Maria Perez investigou os Vankar, que pertencem à casta dos intocáveis tecelões de Gujarate. Apesar do estudo de Perez consistir em uma análise contemporânea do sistema de casta em aldeias do noroeste da Índia, estando portanto distante da delimitação do nosso objeto de pesquisa no âmbito geográfico e cronológico, a autora suscita importantes questionamentos, denunciando a perspectiva *bramanocêntrica* dos estudos sobre sistemas de castas, isto é, a adoção do ponto de vista das castas mais “elevadas”. Rosa Maria Perez. *op.cit.*, *passim*.

Na década de 1970, um grupo de estudiosos pretendeu avançar nos estudos sobre castas. Os sociólogos da Universidade de Chicago, McKim Marriot e Ronald Inden desenvolveram uma teoria esperando revelar as bases conceituais das relações de casta, pautando-se em categorias monistas⁵⁷. O apelo teórico dos autores devia-se em parte a uma aparente sensibilidade às categorias conceituais desenvolvidas na própria Índia, assim como uma reação às abordagens desenvolvidas no âmbito da colonização britânica e à ciência social do Ocidente. A perspectiva de Marriot e Inden pautava-se em uma teoria a-histórica e era baseada em uma noção idealista do conhecimento, esperando produzir saberes que estivessem totalmente desvinculados de uma contaminação das aspirações de poder. Recentemente, os estudos pós-coloniais criticaram esta representação idealista que vigorou na academia norte-americana na década de 1970. Este discurso pautado na essência e na suposta unidade da Índia favoreceu as pretensões políticas de fundamentalistas hindus.⁵⁸

Recentemente, Nicholas Dirks demonstrou como se tornou difícil pensar em Índia sem pensar em castas. Em seu livro, *Castes of mind*, apresentou o percurso intelectual das idéias que reforçaram esta concepção relativa à suposta centralidade das “castas” como o conteúdo explicativo por excelência da sociedade indiana.⁵⁹ Dirks pretende comprovar como as castas, como conhecemos hoje, não consistem em sobrevivências imutáveis da Índia Antiga, nem um sistema que refletiria um suposto valor central da civilização indiana, nem seria a expressão fundamental da tradição indiana, pois seria um fenômeno moderno, produto do encontro dos colonizadores europeus com a Índia. Não significa que as “castas” tenham sido plenamente “inventadas” no âmbito da colonização européia, mas que foi nesse contexto que as “castas” apareceram como algo suficiente para expressar, organizar e sistematizar todas as formas de organização social, comunitária e identitária presentes na Índia.

Dirks afirmou que antes da presença regular dos europeus, as unidades de identidade social na Índia eram múltiplas e a trajetória destas identidades era variável conforme as diferentes conjunturas históricas e as mudanças políticas. As referências tomadas na

⁵⁷ Os autores anunciaram suas idéias no verbete “Caste System” na *Encyclopedia Britannica* (Chicago, 1974). Ver também: McKim Marriot e Ronald Inden, “Interpreting Indian Society: a Monistic Alternative to Dumont’s Dualism”, *Journal of Asian Studies*, vol. 36, no. 1 (novembro 1976), p. 189-195; Ronald Inden. *Imagining India*. London: Blackwell, 1990 e do mesmo autor “Orientalist construction of India”. *Modern Asia Studies*, 20,3 (1986), p.401- 446.

⁵⁸ A etno-sociologia de Chicago não produziu uma obra sistemática de teoria social, recebendo contundentes críticas mesmo antes dos estudos pós-coloniais, caso das críticas feitas por Louis Dumont. Porém, como Inden e Marriot, Dumont pretendia produzir uma teoria holística do sistema de castas e apesar das diferentes abordagens (o monismo e culturalismo dos primeiros e o estruturalismo francês da perspectiva dualista de Dumont), perseguiu a “unidade” da Índia, esperando elaborar uma sociologia de toda a Índia, válida por toda a sua milenar história (antiga, medieval e moderna), com ênfase na tradição sânscrita, bramanocêntrica.

⁵⁹ Nicholas B. Dirks, *op. cit.*, p.4-5.

construção de identidades na Índia eram bastante heterogêneas, podendo estar vinculadas a comunidades ligadas a determinados templos, a grupos de certos territórios, a linhagens, a famílias, ao pertencimento ao séquito de reis, a subcastas de guerreiros, a reinos menores e periféricos, a associações de grupos de mercadores ou agricultores, a diferentes orientações devocionais. Muitas destas unidades de identidade social poderiam se comportar como mais relevantes que uma concepção genérica – quase metonímica – associada às “castas” endogâmicas. A casta era apenas uma das categorias da organização social e da representação de identidades. A dinâmica das castas também permitia a ascensão e queda de grupos sociais, de modo que é preciso questionar a concepção estática e “bramanocêntrica” da sociedade indiana.

Em um estudo anterior, *The Hollow Crown*, Dirks afirmou que no sul da Índia, os reis locais não desfrutavam de um *status* inferior ao dos brâmanes. A sociedade indiana e as castas estiveram intimamente relacionadas a confrontos e processos políticos. Dirks avançou em relação aos estudos indológicos do século XIX e aos trabalhos antropológicos do século XX por restituir a dimensão política presente na sociedade indiana – outrora tratada como fruto exclusivo da religião.

Em síntese, procuramos demonstrar como vários estudos reproduziram a idéia de serem as castas o fundamento da Índia, desde os tratados de jesuítas ⁶⁰ até o estudo antropológico mais conhecido sobre as castas – o *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont. Além de mencionar o papel das informações estatísticas dos censos britânicos, das generalizações feitas por intelectuais europeus (como Hegel, Marx, Weber). As recentes considerações sobre o sistema de castas serão utilizadas na análise da organização sócio-política e religiosa de Goa.

1.2 Guerreiros e sacerdotes nas aldeias de Goa

A partir das recentes abordagens, analisaremos a organização sócio-política e religiosa de Goa no século XVI. Goa faz parte dos territórios localizados no litoral ocidental da Índia, na região do Concão, que compreendia três províncias: Tiswadi ou Ilha de Goa, que era formada por um conjunto de ilhas envolvidas pelos rios Mandovi e Zuari; Bardez que se localizava na margem norte do rio Mandovi e Salsete, na margem sul do rio Zuari (mapa 1).

⁶⁰ Produzidos durante a colonização portuguesa, inglesa e francesa.

Na historiografia portuguesa, alguns estudos sobre Goa tenderam a ser lusocêntricos, reverberando a idéia de “Goa Dourada”, a “Roma do Oriente”, tratando o Estado da Índia (cuja capital era Goa) como a mais importante entidade política do século XVI. Esta abordagem obscureceu as desigualdades sociais, as diferenças culturais e religiosas que existiram na Índia.⁶¹ Há uma tradição de pesquisa associada ao antiquariado que tendeu a perseguir a suposta singularidade de Goa, enquanto uma área cultural distinta, caso das pesquisas de Lopes Mendes (1886) e Saldanha (1925). A moderna versão desta linha de pesquisa antiquária focaliza nos distintos atributos da cultura goesa com base na sua singular (em relação à Índia) herança católica e portuguesa ou na sua particular manifestação do passado hindu.⁶² Apesar da importância desta corrente, seus estudos perseguem demasiadamente as fontes que possam revelar detalhes em relação à suposta singularidade e à grandeza da cultura goesa no âmbito da história de toda a Índia.

Por outro lado, os estudiosos indianos (e goeses) elaboraram sua própria imagem sobre Goa enquanto um território eminentemente indiano e “hindu”, elaborando a noção de “Goa Indica”. Esta perspectiva reflete tendências nacionalistas hindus e vinculam Goa às tradições culturais e políticas das regiões indianas vizinhas, de modo que os textos religiosos, demais narrativas (como o *Konkanakhya* e o *Skanda Purana*) e as fontes arqueológicas são utilizados para reconstruir as imigrações de brâmanes e seu estabelecimento em Goa.⁶³

Atualmente, há uma tendência que tenta escapar das duas abordagens, rejeitando os pressupostos da “Goa Dourada” e da “Goa Indica”, produto do nacionalismo português e do indiano e goês, respectivamente. Estudiosos católicos como Gerson da Cunha e Tristão de Bragança Cunha demonstraram interesse pelo passado indiano e “hindu” de Goa e criticaram a generalização das representações históricas altamente lusitanizadas. Estudiosos hindus como Anant Kabka Priolkar e Panduronga Pissurlencar destacaram a contribuição dos missionários católicos no desenvolvimento de línguas locais como o konkani e o marathi. Outros como Filipe Nery Xavier e Sebastião Rodolfo Salgado reconheceram a constituição indo-portuguesa

⁶¹ Alexander Henn. “The becoming of Goa: space and culture in the emergence of a Multicultural lifeworld”, *Lusotopie*, 2000, p. 333-339.

⁶² Sendo representantes desta corrente: R. Gomes Pereira. *Hindu temples and deities*. Goa: Printwell Press, 1978; Dhume. *Shri Mangesh Sanstham* (marathi). Mardol, Goa: Shri Mangesh Sanstham Committee, 1974 e *Shri Shantadurga Devasthan* (marathi). Kavle, Goa: *Shri Shantadurga Devasthan*, 1975; F.L. Gomes. *Village Goa*. New Delhi, S. Chand, 1987; D. D. Khedekar. “Rythm and revelry: The Folk performs” In *Goa Cultural Patterns*. S. Doshi, New Delhi, 1983; G. Mitterwallner. “The Hindu Past: sculpture and architecture” In *Cultural Patterns*. Bombay, 1983; P. Pissurlencar. *Shri Shantadurga Chitushatabda Mahotsv Granth* (marathi). Bombay: Shri Shantadurga Seva Samiti, 1966; N. K. Wagle. “The history and social organization of the Gauda Saraswata Brahmanas of the West Coast of India”. *Journal of Indian History* XLVIII: Part I, 7-25.

⁶³ Sobre a análise desta perspectiva, ver: Alexander Henn, op.cit., p.333-339.

de Goa, recorrendo tanto a fontes indianas quanto portuguesas. O trabalho de Teotônio de Souza também abandonou a perspectiva da “Goa Dourada”.

Um dos temas mais tratados sobre a história de Goa, seja no período que precede a chegada dos portugueses ou na fase colonial, consiste nas comunidades de aldeias goesas. Tal como o sistema de castas e o despotismo oriental, as aldeias indianas apareceram com frequência nas análises de orientistas britânicos e portugueses, que trataram as aldeias do momento em que escreviam como reminiscências imutáveis do passado indiano. Porém, escapamos de visões estáticas sobre a sociedade goesa, a fim de desvelar os conflitos travados entre diferentes grupos sociais, questionando a idéia da supremacia da casta brâmane ter sido algo aceito consensualmente pelos moradores das aldeias goesas. Enfatizamos as estratégias de ascensão social vinculadas a grupos que não eram auto-representados como brâmanes, mas que se apropriavam e reelaboravam os discursos bramânicos para legitimarem-se socialmente, caso dos guerreiros kshatryas e dos chardós.⁶⁴

Da mesma maneira que o sistema de castas e o despotismo oriental, as aldeias consistem em presenças constantes nas construções de orientistas sobre a sociedade indiana. As aldeias foram concebidas como unidades irreduzíveis, essência da sociedade indiana, *locus* essencial para desenvolvimento das atividades político-econômicas, sociais e de castas. As aldeias foram tratadas como entidades a-históricas, sobreviventes às transformações políticas da Antiguidade, dos estados medievais, da sucessão de reinos até à organização do Estado-Nação.⁶⁵ As representações européias negligenciaram o discurso dos próprios moradores das aldeias.

No século XIX, surgiram debates acerca do caráter da propriedade e da organização social goesa, quando a administração portuguesa ameaçava acabar com as comunidades de aldeias de Goa, que não pareciam adequadas ao modelo de Estado-Nação e a propriedade comunal era concebida como um arcaísmo, conforme a perspectiva política liberal. Contudo, Cunha Rivara e F. Nery Xavier, arquivistas e funcionários da administração portuguesa de Goa, foram defensores das comunidades de aldeias goesas no século XIX. Cunha Rivara utilizou os estudos de orientistas ingleses como James Mill, Charles Metcalfe, J. H. Wheller para afirmar que as aldeias indianas seriam pequenas repúblicas auto-suficientes. Tanto a

⁶⁴ Em geral, os chardós são associados à casta kshatrya. Os chardós são normalmente tratados como kshatryas convertidos ao catolicismo. Pissurlencar afirma que chardó derivaria do vocábulo konkani *tchaddó*, ligado a uma casta marcial; alega que alguns atribuíram a palavra chardó à origem sânscrita, *kshatrya*, mas tal vocábulo daria origem à palavra *khetri* (em konkani e maratha) e não *tchaddó*. Panduronga Pissurlencar. *Goa pré-portuguesa através dos escritores lusitanos dos séculos XVI e XVII*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1962, p. 38.

⁶⁵ Paul Axelrod & Michelle A. Fuerch, “Portuguese Orientalism and the making of village communities of Goa”. *Etno-history*, vol.45, n.3, 1998, p.439-476. Os autores discutem a diferença de representações acerca das aldeias indianas realizadas por portugueses, ingleses e pelas comunidades goesas.

visão orientalista de Cunha Rivara quanto F. Nery Xavier sobre as aldeias indianas reverberam as idéias de Maine e Marx acerca da origem das aldeias como continuações das antigas comunas arianas e a noção da propriedade comunal era tratada como um fóssil vivo do passado indiano.⁶⁶ Para Cunha Rivara e para Nery Xavier, o moderno Estado português seria o destruidor das idílicas e arcaicas aldeias goesas, vistas como repúblicas.

Análises feitas por orientalistas britânicos para a realidade de outras aldeias (com as quais os ingleses travavam contato e que não eram as aldeias goesas) e sobre a Índia antiga foram aplicadas nos estudos sobre as aldeias de Goa por pesquisadores portugueses. No sentido inverso, as considerações do “orientalismo português” repercutiram em formulações de orientalistas britânicos, caso da interpretação de Baden-Powell sobre um documento produzido por um oficial português, o foral de Afonso Mexia, que analisaremos adiante. Todavia, Baden-Powell não concordava com Marx e Maine, os quais tratavam as aldeias indianas como construções arianas do passado, pois Baden-Powell reforçava os elementos dravídicos (autóctones, supostamente oriundos das castas baixas). Sem ter conhecido Goa, ele descreveu as aldeias goesas a partir de uma interpretação equivocada do foral de Afonso Mexia, pois tratou as aldeias goesas como uma mera extensão do modelo que vigorou em grande parte do Concão e do Decão.⁶⁷

O *Foral de usos e costumes dos gancares* de Afonso Mexia (1526) foi o ponto de partida para as representações ocidentais das aldeias goesas. O foral foi concebido como a ratificação das instituições goesas presentes no espaço das aldeias, seus costumes e a forma de organização da produção e tributação. Contudo, os estudos tendem a tratar o foral de 1526 (que enquanto fonte é também uma dada representação do passado de Goa) como um retrato fiel dos costumes das comunidades goesas, quando na verdade o registro dos costumes goeses contidos no foral foi realizado a partir do filtro de quem o produziu: um oficial português.⁶⁸ Assumido pela historiografia e pela administração local portuguesa como uma espécie de constituição indígena, o foral de 1526 cristalizou uma dada imagem das aldeias goesas e foi produzido através de um inquérito realizado pela coroa portuguesa em função de um tipo de dominação que esperava exercer (a exploração fundiária, a tributação, a identificação das elites locais para que se tornassem intermediárias entre a massa populacional e reconhecessem

⁶⁶ Esta noção cristalizada e romântica acerca das aldeias goesas esteve, inicialmente, associada aos esforços do orientalismo britânico em representar a Índia como um conjunto de repúblicas em miniatura. Tal retórica favorecia a retirada de legitimidade política das organizações estatais indianas ao ser reforçada a idéia de que as aldeias indianas seriam permanências imutáveis do passado, controladas por clãs. A organização política da Índia seria caracterizada por estados despóticos que se mantinham através da força e da crueldade, o que lhes tornava ilegítimos na retórica orientalista britânica e, em contrapartida, tornava o império britânico legítimo.

⁶⁷ Paul Axelrod & Michelle A. Fuerch, *op.cit.*, p.439-476.

⁶⁸ *Ibidem*, p.439-476; Angela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p. 285-289.

o domínio português), através dos seus próprios interlocutores, além de carregar os problemas inerentes à tradução de termos locais. Este tipo de fonte deixou alijadas as experiências religiosas goesas.

Porém, além desta fonte portuguesa (o foral de Afonso Mexia⁶⁹), há relatos indígenas produzidos antes da chegada dos portugueses que oferecem uma outra visão acerca da organização social goesa, caso do *Sahyadri Khanda*, capítulo da narrativa épica denominada *Skanda Purana*. As construções míticas sobre o passado das aldeias reportavam ao tempo da sua constituição e associavam a exploração de certas propriedades ao fundador de uma linhagem e da aldeia. Segundo este discurso, os habitantes da aldeia teriam uma relação de parentesco com o precursor da linhagem e os *gancares*⁷⁰ (os líderes das aldeias) reivindicavam serem descendentes dos fundadores das aldeias, que eram recordados através da devoção ao purush ou grampurush.⁷¹

Tais memórias míticas variaram em função do grupo social, o que torna compreensível a multiplicidade de versões do passado goês, pois cada versão tentava legitimar ou contestar a posição social do presente. Tais memórias já circulavam antes dos portugueses chegarem a Goa⁷² e o conflito entre grupos sociais que apresentaram memórias diferentes e tentaram explorar as vantagens fornecidas pela presença portuguesa na região nos séculos XVII e início do XVIII será analisado no capítulo 4. Torna-se necessário explicar que havia dois tipos de memórias genealógicas mais recorrentes sobre os primórdios de Goa, ambas associadas a esforços de legitimação do poder nas aldeias goesas. Uma das versões é bramânica. A outra versão não teria sido formulada por brâmanes, mas por outros grupos sociais que adotaram

⁶⁹ Acerca de fontes portuguesas, ver: Panduronga Pissurlencar. *Goa pré-portuguesa através dos escritores lusitanos dos séculos XVI e XVII*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1962. Sobre as fontes indianas, ver: V. R. Mitragotri. *A social-cultural history of Goa from Bhojas to Vijayanagar*. Goa: Instituto Meneses Braçançã, 1999. As fontes goesas consistem em inscrições em pedra, em cobre, textos hindus, registros sobre a vida das aldeias e apresentam com mais detalhes as visões de mundo e as oposições vigentes nas aldeias.

⁷⁰ Cada comunidade goesa ou *gancaria*, é constituída por estirpes, ou famílias dos fundadores da aldeia, conhecidos por *gancares*. Ser *gancar* de uma aldeia significa possuir uma título de nobreza e os descendentes do sexo masculino dos fundadores da terra são também *gancares*. Gancar significa, etimologicamente, senhor da terra. Sebastião Rudolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra: Academia das Ciências, 1919-1921, vol I.

⁷¹ Purush, significa literalmente homem, mas se trata do culto aos antepassados, transformados em homens santos. É interessante notar as referências aos *gancares* na literatura konkani que se baseava nos tradicionais épicos hindus, caso do *Ramayana* e do *Mahabharata* que tiveram versões goesas, onde foram interpoladas informações que tratavam da peculiaridade da fauna e da flora de Goa. No *Ramayana* “goês”, o herói Rama em sua infância teria chegado a aldeias de Goa e se encontrado com os *gancares* locais. Versões do *Ramayana* e do *Mahabharata* em konkani, língua falada em Goa, encontram-se no Arquivo Distrital de Braga (cód. 771 e 772). Ver: Olivinho J.F. Gomes. *Old Konkani Language and Literature*. Chandor – Goa : Konkani Sorospot Prakashan, 1999, p.50-51.

⁷² Mesmo entre os cronistas portugueses, as versões registradas por Castanheda, Correia e João de Barros são distintas.

um discurso com características bramânicas para legitimar sua ascensão social, o acesso a propriedades e honras.

A versão bramânica sobre a origem de Goa e de suas famílias é mitológica, sacralizada, utilizando-se o mito de Parashurama. No épico *Mahabharata* (3,118,9), o brâmane Parashurama foi expulso das terras de Narmadâ por kshatryas que mataram o seu pai. Parashurama vingou-se matando todos os membros da família real (de origem kshatriya) responsáveis pela morte do pai, introduzindo uma nova ordem social controlada politicamente pelo grupo sacerdotal (associado aos brâmanes). Esta narrativa mítica adquiriu várias versões no sul da Índia e na vertente goesa foi registrada no manuscrito *Sahyadri Khanda*, parte do *Skanda Purana*, onde Parashurama (que era a sexta encarnação do deus Vishnu) após ser expulso de Narmadâ lançou sete setas a partir das montanhas Sayadri, conquistando o litoral de uma região e uma dessas partes era Goa. O centro da região ficava em Benaulim, que etimologicamente significa aldeia da seta. Na narrativa, Parashurama instalou na região 96 famílias de 12 linhagens e trinta famílias teriam ocupado Tiswadi (etimologicamente significa 30 aldeias) e as demais em Salsete (que significa 66 aldeias). O mito procurou apresentar uma explicação para a divisão das aldeias, atribuiu a cada uma delas uma divindade protetora e associou a fundação das aldeias à vontade divina.⁷³

Muitas imprecisões cercam o *Sahyadri Khanda*, pois não se pode concluir se foi um texto elaborado nos séculos XVII e XVIII em resposta às rivalidades e ao desejo de legitimação de diferentes grupos sociais goeses.⁷⁴ Também não há total comprovação de que se tratava de um manuscrito que circulava muito antes, mas que sofreu interpolações em versões posteriores, respondendo ao calor dos acontecimentos. Os brâmanes de Goa, Karnataka e Maharashtra, não apresentam uma opinião consensual acerca do valor histórico desta narrativa e mesmo se deveria o *Sahyadri Khanda* ser integrado ao *Skanda Purana*.⁷⁵ As idéias contidas no *Sahyadri Khanda* esperam provar que os kshatryas foram submetidos aos brâmanes no tempo de Parashurama e que os fundadores das aldeias de Tiswadi e Salsete eram brâmanes. O *Sahyadri Khanda* pode ter sido um instrumento de legitimação de um grupo específico que se auto-representava como sendo da casta brâmane: os brâmanes Saraswat, que não eram reconhecidos pelos brâmanes Deshasta, por exemplo. O *Sahyadri*

⁷³ Enquanto Tiswadi e Salsete são apresentadas como uma unidade, Bardez foi excluída desta narrativa. As famílias brâmanes de Salsete e Bardez realizavam acusações mútuas em torno de serem supostamente inferiores. Isto é, não havia a idéia de uma única comunidade que englobasse o conjunto das Velhas Conquistas (Tiswadi, Salsete e Bardez). Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.250-254.

⁷⁴ V.R. Mitragotri, *op. cit.*, p. 21

⁷⁵ Há uma intensa rivalidade entre os brâmanes de Karnataka e Maharashtra contra os brâmanes de Goa, estes, vistos como inferiores.

Khanda pode ser compreendido como uma tentativa dos grupos que não eram reconhecidos como brâmanes vincularem-se ao ideal bramânico, para se legitimarem e buscarem a supremacia diante de um contexto marcado por intensa competição entre os grupos sociais.

O questionamento da idéia da total preeminência ritual, política e social dos brâmanes na história da Índia foi apresentado no início do capítulo. Quando se trata dos brâmanes goeses, é necessário reconhecer também a multiplicidade de identidades e as disputas entre os diversos grupos brâmanes. Os brâmanes de Goa dividiam-se em chitpavanas, padhês, karhades, zoixis e saraswats – sabe-se que os últimos predominavam na região.⁷⁶ Acerca da rivalidade entre estes grupos, os brâmanes Chitpavan, os Karhade e os Deshastha consideravam que os brâmanes goeses (Saraswat) teriam uma baixa origem social – afirmação reiterada em narrativas de algumas comunidades não-bramânicas, incluindo os Maratas.⁷⁷ Os brâmanes Deshastha seriam de Maharashtra e de Karnataka, eram lacto-vegetarianos e não reconheciam os brâmanes Saraswat, por considerar-lhes provenientes de uma baixa origem social e impuros por ingerirem carne de peixe.

Além das disputas entre os diferentes grupos de brâmanes, a rivalidade entre brâmanes e chardós (kshatryas que adotaram o catolicismo) deve ser considerada como um estímulo à construção de memórias que exaltavam a casta a que cada grupo vinculava-se. Brâmanes e chardós costumavam deturpar o passado da casta oponente. Os kshatryas em Goa eram maratas que seriam descendentes de oficiais “nobres” ou descendentes de soldados (chamados de cunebi-maratas).⁷⁸

Os sudras possuíam várias subdivisões, entre elas: *cumbares* (oleiros), *mit-gauddés* (salineiros), *piducares* (vendedores de missangas), *sudir* (destiladores de bebidas alcoólicas), *bandaris* (destiladores de vinho de palma), *telis* (extraem óleo de coco), *calavantas* (dançarinos dos templos), *bavinas* (serventes dos templos), *gauddés* ou *cunebis* (trabalhadores braçais da agricultura), *mainatos* (lavadeiros). Os intocáveis de Goa eram os farazes e alparqueiros e havia aqueles que vinham do Canará, como os *mangas* (varredores de rua) e os *bonguis* (limpavam banheiros, cuspidadeiras e carregavam dejetos humanos).⁷⁹

Para as aldeias goesas, o modelo hierárquico proposto por Louis Dumont não encontra plena aplicabilidade, pois a organização da sociedade goesa obedeceu a vários princípios que

⁷⁶ Mariano Feio. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar/ Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.

⁷⁷ Os brâmanes goeses Saraswat vincularam a sua origem a partir do ramo Saraswat dos brâmanes Panch Gauda, que eram originalmente brâmanes do norte da Índia que se fixaram no litoral ocidental da Índia e foram depreciados pelos brâmanes de Karnataka e de Maharastha. A origem da comunidade de brâmanes Gaud Saraswat foi vinculada ao rio Saraswat, ao longo do qual teriam se estabelecido no passado.

⁷⁸ Mariano Feio. *op.cit.*, *passim*.

⁷⁹ *Idem..*

não se resumem às oposições binárias entre “pureza” e “impureza”, por exemplo. Por vezes não predominavam os valores bramânicos associados à pureza ritual, mas os valores militares, guerreiros, heróicos, o que poderia estar vinculado ao reconhecimento da primazia destes grupos guerreiros não-bramânicos.⁸⁰

Em Goa, seria marcante a competição entre diferentes grupos sociais que aspiravam à hegemonia local buscando legitimar a sua posição através da ideologia das “quatro varnas”, que era reinterpretada de acordo com os interesses do grupo social que buscava legitimar-se. Os discursos que os grupos sociais produziram para explicar a organização da sociedade goesa repercutiam as rivalidades entre as castas. Grupos sociais auto-representados como brâmanes ou kshatryas procuravam impor o seu próprio modelo explicativo da organização social como o modelo mais convincente.

Era considerável a variedade de comunidades cristãs que existiram na Índia, havendo comunidades que se tornaram cristãs antes da chegada dos portugueses, caso dos chamados “cristãos de São Tomé” que, no entanto, não se concentravam na região das Velhas Conquistas, mas no Malabar e na Costa do Coromandel e não estavam sujeitos à jurisdição espiritual da Igreja Católica Romana até 1599, mas da Igreja Sírio-Malabar.⁸¹

Os indianos convertidos ao catolicismo após a chegada dos portugueses pertenceram especialmente à comunidade de pescadores chamados Paravás, entre os moradores de Goa e os cristãos da região Tamil, no sul da Índia. Em cada uma das comunidades, tornaram-se cristãos membros de diferentes origens sociais, tanto os que se vinculavam a castas valorizadas como castas consideradas inferiores.

No Malabar, os primeiros convertidos ao catolicismo foram as mulheres e concubinas dos colonizadores portugueses, cujos casamentos foram incitados por Afonso de Albuquerque. Aqueles que se converteram pertenciam à casta de pescadores *Anjuttikar* do sul de Cochim, mas a maioria provinha das castas baixas *Ezhavas* e *Macuas*. O principal estímulo ao recebimento do batismo foi o conjunto de vantagens materiais de fundo caritativo

⁸⁰ Angela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.200-202.

⁸¹ As Igrejas cristãs estiveram divididas, até o período anterior à Reforma Protestante, em cristandade latina (sob a jurisdição do Papa, o bispo de Roma) e cristandade oriental (que por sua vez dividia-se em Igreja Ortodoxa, referente à Europa Oriental e aceitava as determinações dos quatro primeiros concílios ecumênicos e Igrejas orientais da Ásia e África). As Igrejas orientais da África e Ásia divergiam da Igreja Ortodoxa por não terem seguido as interpretações teológicas do Concílio de Calcedônia (451), de modo que na África desenvolveu-se a Igreja da Etiópia e a Copta (do Egito), assim como na Ásia havia a Igreja Armênia, a Síria e a Indiana. Membros da Igreja Síria do Império Persa – com sede episcopal em Selêucia-Ctesifonte – difundiram-se pelo Irã, Mongólia, China, Índia, Malásia, Birmânia e outras regiões da Ásia. Alain Milhou. “Découvertes et christianisation lointane” In M.Venard, J.M.Mayeur & Pietri. *Histoire du christianisme*. tome VII: de la réforme a la Reformation (1450-1530), p.541; Leonard Fernando & G. Gispert-Sauch. *Christianity in India*. New Delhi: Penguin, 2007, p.56-57.

concedidas pelos portugueses, segundo Paolo Aranha, pois a região do Malabar não consistia em uma “colônia” onde os portugueses tinham a soberania, mas uma concessão comercial sob o controle dos reis locais (*rāja*), diferente da coerção que poderia ser exercida em suas conquistas, como Goa.⁸²

Eduardo Judas de Barros procurou superar a tendência dos estudos sobre o sistema de castas que se restringiram à sociedade hindu da Índia, investigando as castas cristãs de Goa. Partiu de um estudo de caso, a comunidade católica da aldeia de Assolná, em Salsete, para fazer suas considerações.⁸³ Um dos aspectos problemáticos das considerações de Eduardo Judas de Barros foi estudar as castas cristãs de Goa sob a perspectiva da análise de *classes*, situando as castas no contexto das relações de dominação, no sentido de apropriação do poder econômico e político, sendo desvinculadas do processo ritualístico. Para o autor, na medida em que as castas cristãs de Goa desassociaram-se do marco religioso hindu, poderiam ser chamadas de “classes castóides” e classificadas não como castas, mas como categorias sociais com características castóides.⁸⁴

No entanto, Barros demonstrou como o processo de colonização portuguesa criou uma comunidade cristã que perpetuou a diferenciação entre castas em Goa, aparentemente incompatível com a ideologia da religião cristã. O autor reconheceu a importância da formação do clero e das confrarias em Goa (que eram exclusivas ou privilegiavam certas castas), como instrumentos essenciais na manutenção da identidade de casta entre os convertidos goeses. As ordens religiosas e os seminários acolheram apenas membros de castas “valorizadas”, como brâmanes e chardós. Esta postura foi aconselhada nos Concílios Provinciais de Goa.

Barros chegou às seguintes conclusões a respeito da manutenção das diferenciações entre as castas cristãs de Goa: apesar da divisão segmentária da sociedade (com chardós, brâmanes, sudras), a vida social destes grupos não estava organizada separadamente como entre os “hindus”; entre as castas cristãs não eram tão rigorosas as restrições à alimentação e

⁸² Paolo Aranha. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006, p. 99.

⁸³ Nesse aspecto encontra-se uma das fragilidades da pesquisa de Eduardo Judas de Barros, produzida na década de 1980, pois considera possível compreender as castas cristãs de Goa colonial a partir de teorias sociológicas e de “trabalhos de campo”, como se fosse possível reconstituir a identidade das comunidades cristãs goesas dos séculos passados através da observação de uma comunidade “homóloga” contemporânea. O que contraria os pressupostos das investigações mais recentes sobre a sociedade e as castas indianas, que rejeitam a idéia da imutabilidade destas instituições.

⁸⁴ Eduardo Judas de Barros. *As classes castóides em Goa colonial: um estudo microsociológico da dinâmica das relações de castas numa aldeia cristã de Goa, na Índia*. São Paulo, 1981, Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo. mimeo.

relações sociais; as profissões mais valorizadas eram seguidas pelos cristãos de origem brâmane ou chardó; a endogamia foi mantida entre as castas cristãs.

Outro tópico essencial identificado pelo autor, foi o papel da casta chardó no âmbito das castas cristãs das Velhas Conquistas (Tiswadi, Salsete e Bardez), que ocupavam a preeminência social, tal como os brâmanes. Ao estudar a aldeia de Assolná, percebeu que ela formava junto com as aldeias vizinhas de Velim e Cuncolim um triângulo de aldeias em que os chardós desfrutavam de notável primazia.

Uma das noções mais importantes que acompanhará esta pesquisa sobre o processo de conversão dos goeses ao catolicismo é a idéia de que a “conversão” ao cristianismo não eliminou todas as crenças e relações sociais preexistentes.⁸⁵ Muitos dos grupos sociais convertidos, como aqueles que se tornaram cristãos, desfrutaram de posições estratégicas e se destacaram nas atividades comerciais desenvolvidas no sul da Índia e na costa do Malabar, assim como serviram em ofícios do Estado da Índia, cuja sede localizava-se em Goa, além de ocuparem cargos eclesiásticos em instituições cristãs. Tais grupos de convertidos que ascendiam socialmente exploraram os nexos entre poder político e religião.

No interior de uma aldeia conviviam grupos que se auto-representavam como brâmanes e chardós, assim como os líderes desta aldeia, os *gancares*, reivindicavam a legítima descendência dos fundadores delas. Tal descendência permitia-lhes explorar as melhores terras, decidir sobre a exploração e distribuição fundiária, atribuir terras aos templos, controlar as estruturas de irrigação (caso dos tanques), assim como tinham a obrigação de organizar o pagamento das rendas cobradas pelo poder político que dominava a região. A versão que os gancares esperavam consolidar era a que lhes projetava como descendentes dos fundadores, mas outros testemunhos evidenciavam a raridade desta sucessão direta. Várias linhagens tribais, nômades, ao se sedentarizarem nas Velhas Conquistas reclamaram ser descendentes dos fundadores das aldeias, caso de vários *naiques*⁸⁶ que se serviam desta memória coletiva, fazendo remontar a uma mítica origem *kshatrya*.

Os conflitos entre os grupos locais ampliavam-se diante da possibilidade de serem estabelecidas alianças com outros poderes, os quais poderiam conferir condições para o exercício da dominação sobre os grupos locais rivais. Esta afirmação torna-se fundamental para refletir sobre as alianças de grupos locais com os portugueses e sobre as rivalidades entre grupos locais cristianizados que aspiravam a uma posição preeminente no âmbito do império

⁸⁵ Susan Bayly. *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South India Society: 1700-1900*. Cambridge University Press, 2000.

⁸⁶ A expressão “naique” é usada, geralmente, para designar o capitão ou chefe militar dos soldados indígenas, conforme Sebastião Rodolfo Dalgado no Glossário Luso-Asiático.

asiático português, como veremos no quarto capítulo. Os projetos imperiais poderiam ter maior ou menor sucesso conforme explorassem tais dinâmicas internas.

Mas a compreensão portuguesa nos séculos XVI e XVII nem sempre foi capaz de identificar todas as sutis diferenças entre as categorias sociais, funcionais e as etnias dos moradores das aldeias de Goa ou as variadas formas de auto-representação dos goeses. Os portugueses nem sempre percebiam que alguns grupos sociais e indivíduos eram identificados pela *função* que desempenhavam, como gancares, naiques ou mocadões.⁸⁷ Essas denominações poderiam ser encontradas tanto em domínios “hindus” quanto em domínios “muçulmanos”. Os brâmanes eram identificados pelo *status* que alegavam ostentar (assentando-se em um modelo bramanocêntrico, sanscrítico, que apresentava uma cosmologia e uma genealogia social peculiar), que poderia ser independente da *função* que exercessem, pois havia brâmanes gancares que poderiam ser identificados tanto como brâmane ou como gancar, ou brâmanes capitães que poderiam preferir ser reconhecidos como brâmanes, por exemplo. Sendo assim, casta e profissão não eram necessariamente homólogas, de modo que nem sempre poderíamos deduzir a casta de origem de um indivíduo a partir da função que exerciam.

Uma determinada família poderia, após exercer continuamente uma determinada função, apropriar-se de alguma designação que fosse socialmente valorizada, mesmo sem esta designação corresponder a sua verdadeira origem social. Tal apropriação e manipulação de informações em favor dos interesses do grupo social seria ainda mais recorrente quando a dominação política central correspondesse a uma dominação estrangeira, um domínio imperial que desconhecesse as sutilezas em torno destas auto-representações e das competições entre os goeses.⁸⁸

Em Goa, a recorrência de naiques poderia ser um reflexo do prestígio que obtiveram no sul da Índia e da influência de Vijayanagar sobre as terras goesas⁸⁹. Após o sobrenome “Naique” entre os líderes das aldeias goesas, predominavam os “Shenvi”, “Sinai” e “Prabhu”, que estavam associados àqueles que exerciam o ofício hereditário de escrivães e letrados, remunerados com terras isentas de tributação e que eram identificados especialmente como brâmanes. Tais homens letrados eram essenciais para que fosse mantida a memória administrativa local e para manter a comunicação entre os centros de poder e as periferias,

⁸⁷ Isto é, líderes de aldeias, chefes de milícias ou mordomo, respectivamente. A última função, de mocadão, foi atribuída a capatazes, mordomos, administradores de palmares e caseiros, conforme Sebastião Rodolfo Dalgado no *Glossário Luso-Asiático*.

⁸⁸ Ângela Barreto Xavier, *A invenção de Goa...*, pp.235-6.

⁸⁹ O prestígio que os naiques desfrutavam no império de Vijayanagar propagou-se a partir da influência que esse império exerceu sobre Goa.

sendo valorizados na corte de Vijayanagar e entre os muçulmanos de Bijapur, agindo como escrivães e contadores, negociando o tipo de relação estabelecida entre as aldeias, as cidades e os templos, apresentando levantamentos dos recursos econômicos da localidade. Assim como o poder militar, os letrados empregados na administração estabeleciam as ligações entre os espaços periféricos e a administração central.

O imaginário de poder que circulava nos reinos que tiveram o controle militar e tributário sobre Goa (caso dos Kadamba e de Vijayanagar) exerceu influência sobre a concepção de poder que vigorou nas terras goesas. Uma das propostas desta revisão historiográfica consiste em acompanhar as recentes perspectivas dos estudos sobre o sul da Índia, o que implica em inserirmos Goa em um contexto político e religioso mais amplo, articulando-a às dominações políticas centrais e aos movimentos religiosos que se desenvolviam nas adjacências, como defendeu Mitragotri.⁹⁰ Outra proposta refere-se à tentativa de apresentar a crescente importância de grupos sociais não-representados como brâmanes, assim como o desenvolvimento de práticas devocionais e rituais que não estariam, aparentemente, associadas às sínteses religiosas bramânicas, sânscritas, pois eram caracterizadas pelo culto a deuses de sangue, terror e pelo recurso a sacrifícios de animais (não lembrando, aparentemente, as especulações filosóficas bramânicas).

Acerca da relação entre Goa e as regiões centrais, sabemos que a primeira referência à Goa como uma entidade distinta aparece na forma de um estado semi-autônomo da dinastia Kadamba, que foi feudatária do império Chalukya entre os séculos XI ao XIV.⁹¹ A hegemonia Kadamba foi uma das dominações políticas mais prolongadas da região de Goa, tornando-se uma experiência deveras marcante ao imprimir características que sobreviveram e se adaptaram diante das conjunturas históricas posteriores, forjando um dado sentimento de pertença que se projetou na memória, ultrapassando a vigência da própria dominação Kadamba.⁹²

Desde a vigência da dinastia Kadamba circulava um discurso de poder influenciado pelos textos escritos em sânscrito – com exaltação da posição bramânica –, que apresentavam

⁹⁰ Mitragotri, *op.cit.*

⁹¹ A dinastia Kadamba controlou a região de Goa, o sul do Concão e a parte ocidental de Karnataka, mas as fontes locais (inscrições em placas de cobre) revelam pouco sobre sua organização social.

⁹² São conhecidas as relações entre os Kadamba e a história de Goa dos séculos posteriores, caso da permanência do culto ao deus *Septokeshwar*, cultuado na aldeia de Narve na ilha de Divar em Tiswadi. Ao que tudo indica, a perseguição aos cultos locais realizadas pelos portugueses conduziu o deslocamento do culto das Velhas Conquistas (onde os portugueses controlaram desde as primeiras décadas da conquista de Goa) para as Novas Conquistas (só controladas pelos portugueses no século XVIII). O culto a *Septokeshwar* deixou de ser realizado na aldeia de Narve em Divar, localizada em Tiswadi (Velhas Conquistas) no século XVI, deslocando-se para as Novas Conquistas, onde foi cultuado em uma aldeia homônima.

o bom rei como alguém liberal e caridoso, defensor e protetor dos povos e administrador dos seus territórios. O bom rei precisava desenvolver habilidades para cuidar das matérias militares e da fazenda, mas se os seus procedimentos não fossem adequados, o rei não deveria ser coagido pelas comunidades, pois o julgamento caberia aos deuses, já que o rei apresentava-se como representante deles. Em inscrições contemporâneas à vigência dos Kadamba, o rei legitimava-se evocando seus antepassados, mas, especialmente, inserindo-se no panteão das divindades e dos heróis guerreiros. O discurso associado ao poder revelava a influência bramânica ao associar a realeza à sabedoria, ao conhecimento dos Vedas e dos Puranas, mas também indicava a influência da ideologia guerreira ao exaltar o combate e os heróis épicos. Deste modo, as representações da realeza que circularam durante o domínio de Goa pelos Kadamba combinaram ideologias guerreiras e sacerdotais.

O final do domínio dos Kadamba, no século XIV, foi um momento de grande instabilidade política e Goa assistiu à intensa substituição de lideranças políticas, de modo que a região passou ao controle dos muçulmanos do reino Bahmani por algumas décadas e posteriormente ao império de Vijayanagar⁹³ (da metade do século XIV até a metade do século seguinte, quando a região passou a ser controlada novamente pelos muçulmanos Bahamani), sendo dominada por chefes semi-autônomos feudatários deste império.

Acerca das representações da realeza em Goa, é preciso considerar que tanto os Kadamba quanto o reino de Vijayanagar construíram uma memória política que os vinculava a uma liderança que tiveram em comum, os Chalukyas.⁹⁴ Torna-se lícito afirmar que se desenvolveu um conjunto de imagens acerca do poder que circulou em Goa, trazida pelos Kadamba e pelos representantes de Vijayanagar, sendo considerável que se a dinastia

⁹³ Vijayanagar era o nome da capital do reino homônimo e estava localizada na margem do rio Tungabhadra, próximo ao centro do subcontinente indiano. Os reis de Vijayanagar, ou *rayas*, eram líderes locais e sua capital, a “Cidade da Vitória”, era símbolo de amplo poder e riqueza conquistados devido ao caráter bélico de algumas práticas políticas e das mudanças provocadas pela urbanização, pela intensidade das atividades comerciais e da monetarização. No auge de seu poder durante o início do século XVI, os reis de Vijayanagar estiveram entre os maiores líderes históricos da Índia por terem subjogado numerosas linhagens reais e militares, além de derrotar vários sultanatos muçulmanos do Decão. A última dinastia de Vijayanagar, a dos Aravidu, assumiu o poder em 1542, contudo os membros desta família assistiram a sua autoridade imperial reduzida até o final do século XVII como produto das invasões muçulmanas e das guerras civis, conduzindo a autoridade de Vijayanagar a se fragmentar em uma série de domínios regionais menores e independentes. Com a derrota em 1565, a capital de Vijayanagar foi saqueada e abandonada e a corte se transferiu para Andhra Pradesh, onde os líderes do reino permaneceram até o século XVII. Cabe notar como a memória sobre Vijayanagar sobreviveu mesmo após a destruição da cidade, inspirando antiquários, viajantes, fotógrafos e arqueólogos a visitarem suas ruínas. Burton Stein. “Vijayanagara”. *The new Cambridge History of India*. Cambridge. Cambridge University Press, 1989.

⁹⁴ *Ibidem*. Os líderes de Vijayanagar reclamaram a soberania universal por três séculos e referiam a si mesmo mais modestamente como líderes de Karnata (atual Karnakata) e esta simplória redução da soberania de todo o globo para pequenas porções dele parece sugerir que os reis de Vijayanagar tenham desenvolvido o sentimento de que o reino estabelecido no século XIV revivia uma mais antiga soberania universal em Karnakata, aquela dos Chalukyas de Badami (séculos X e XII). Os reis de Vijayanagar adotaram o emblema dos Chalukyas: o javali (*varaha*) e modelaram sua capital a partir das capitais Chalukya.

kadamba vinculava a realeza ao poder divino, as concepções de realeza divulgadas pelo império de Vijayanagar reforçaram tal imaginário político.⁹⁵

As mutações políticas foram muito intensas. Se no final do “período medieval” (figura 2) a hegemonia coube no sul da Índia a estados que desenvolveram técnicas avançadas de irrigação, nos séculos XVI e XVII a hegemonia transferiu-se para estados guerreiros, carentes em recursos agrícolas. Essa mudança de hegemonia política foi acompanhada pelo recurso à legitimação ideológica produzida no âmbito religioso: os novos líderes guerreiros legitimavam-se pela força e pelo patrocínio de rituais e devoções.⁹⁶

Em linhas gerais, durante o período medieval ocorreu a simbiose entre agricultores, proprietários de terras e especialistas em rituais (aliança Vellala- Brâmane), mas no século XVII, os reis Vellala foram substituídos por clãs guerreiros e linhagens que habitavam as regiões áridas ou por líderes que imigravam do norte hindu e dos estados muçulmanos. Da metade do século XVI ao século XVIII, os naiques (*nayaks*) de Maduré (Madurai) eram líderes telugus⁹⁷ que incorporaram uma rede de reinos menores, os quais reconheciam a hegemonia política e ritual dos naiques. O domínio dos naiques no sul da Índia tornou-se notório (figura 3).⁹⁸

Fora das regiões úmidas dos Vellalas e brâmanes, nas regiões áridas dos pastores guerreiros e dos caçadores-coletores, as divindades que continuavam dominando eram

⁹⁵ A identificação do imaginário político-religioso das áreas adjacentes à Goa ou que exerceram uma influência político-cultural sobre a região torna-se pertinente, pois Goa esteve geográfica, histórica e culturalmente vinculada a outras partes da Índia. Goa é envolvida pelas regiões de Karnataka e Maharashtra, recebendo as influências de ambas regiões. Mitragotri, *op.cit.*, p.23-4.

⁹⁶ No “período medieval”, os três maiores reinos do sul da Índia eram os dos Hoysalas, dos Kakatiyas, dos Chola e dos Pandyas, cujas lideranças partilharam o reino de Vijayanagar desde o remoto século XIV. Os centros dos reinos Hoysalas e Kakatiyas localizavam-se em regiões caracterizadas por baixo índice pluviométrico e em ambos reinos a proporção da agricultura baseada na irrigação era pequena. Deste modo, podemos afirmar que no âmbito da produção agrícola esses reinos localizados ao norte eram muito modestos se comparados com os Chola e Pandyas. Já as regiões centrais dos reinos Chola e Pandya eram servidas por ricas redes fluviais que favoreceram o desenvolvimento de extensas áreas de agricultura irrigada e comportaram uma densidade demográfica mais expressiva que as regiões mais áridas do norte (dos reinos Hoysala e Kakatiya) não seriam capazes de sustentar. Conseqüentemente, a carência de recursos entre os Hoysalas e Kakatiyas conduziu a uma propensão a explorar centros comerciais, de modo que tais reinos asseguravam a sua existência a partir de conquistas e os Hoysalas constituíram-se em um reino militarizado que tentava se expandir pelo delta do Kaveri e pelos centros Pandya e Chola do sul. As transformações no sul da Índia ocorreram como parte do processo de substituição da hegemonia dos reinos de economia fluvial (agricultura irrigada) para os reinos de zonas áridas, sendo que Vijayanagar comprovaria esta mudança de hegemonia. Nas áreas esparsamente irrigadas, grupos de camponeses sem acesso a condições adequadas para otimizar a produção agrícola expandiram-se para áreas mais férteis.

⁹⁷ Os povos telugus seriam originários do sul da Índia e eram portadores de uma cultura “dravídica”, que era distinta da cultura bramanânica.

⁹⁸ Vidya Dehejia. *Indian Art*. London: Phaidon, 1998, p.241. A construção de templos no sul da Índia foi bastante intensa durante a égide dos *rayas* de Vijayanagar e dos naiques de Madure a partir do século XVI, destacando-se o templo dedicado à deusa Minakshi, no qual se imbrica a exaltação da divindade e dos líderes políticos, na medida em que há um espaço dedicado ao líder naique de Maduré, onde foi esculpido ao lado de suas rainhas. O homenageado no templo é Tirumala Naique (1623-59), contemporâneo do jesuíta Roberto de Nobili.

consideradas protetoras de sofrimentos, doenças, desastres naturais e deuses da destruição e do terror. As idéias religiosas e os guerreiros tornaram-se interligados, deuses e deusas viveriam próximos como parentes, clientes, patrões ou encarnações. Os reis a partir de suas fortalezas e os deuses a partir de seus templos estendiam as fronteiras de sua influência através da espada, de alianças matrimoniais e de rituais religiosos. Os sacerdotes eram vistos pelos grupos de pastores guerreiros como legitimadores de sua expansão e da anexação de novos territórios. O sul da Índia nos séculos XVI e XVII era uma complexa região com várias linhagens de guerreiros desafiando-se em guerras e rituais, por esta razão o espaço para inovação religiosa ampliava-se na medida que servia aos interesses da conquista e da elevação do status.⁹⁹

As fortes ligações entre o poder instituído e as ideologias religiosas no sul da Índia transformaram a região em um mundo de chefes guerreiros e de pequenos reinos, onde o templo, as cerimônias e os rituais agiam no sentido de integrar grupos sociais no interior de formações políticas e de estabelecer hierarquias e estatutos entre tais grupos sociais.¹⁰⁰ Essas imagens de poder reverberaram nos espaços sob a influência de Vijayanagar, caso de Goa. Como as mencionadas imagens de poder foram apreendidas e reelaboradas pelas populações que estiveram sob o jugo dos Kadamba e de Vijayanagar, caso das comunidades das aldeias de Tiswadi, Salsete e Bardez?

Antes de apresentar possíveis respostas sobre como essas imagens de poder foram absorvidas e reelaboradas é preciso destacar que a relação entre os centros políticos (caso de Vijayanagar) e as aldeias das Velhas Conquistas (Tiswadi, Salsete e Bardez) era especialmente tributária e militar, pois as aldeias pagavam tributos aos poderes centrais¹⁰¹ e deveriam contribuir com contingentes militares.

A região de Goa assistiu à substituição do domínio exercido por Vijayanagar pelo controle de muçulmanos, no século XV. Quando Afonso de Albuquerque conquistou Goa (1510), a região estava sob o controle de Yusuf Adil Khan do sultanato de Bijapur, que substituiu a dominação de Vijayanagar. O controle militar central da região era liderado por

⁹⁹ À guisa de exemplo, o jesuíta Roberto de Nobili era um estrangeiro, tal como pelo menos a metade dos líderes locais, especialmente telugus, kannadas, muçulmanos e maratas. Quando todos esses imigrantes, após sucessos militares, decidiram se estabelecer, eram pessoas como o jesuíta Nobili ou o jesuíta Frei Luís do Salvador, brâmanes e similares homens santos que deviam purificá-los da transgressora, cúpida e portanto poluída existência nômade. Ines G. Županov. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

¹⁰⁰ Richard H. Davis. "Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900." *The Journal of the American Oriental Society* - January 1, 1994, v114, n1, p.127-133.

¹⁰¹ Os poderes centrais em relação à Goa foram: os Kadamba, Vijayanagar, em seguida os muçulmanos e os portugueses.

muçulmanos, mas o controle militar nas periferias, nas aldeias, estava nas mãos daqueles que tinham uma função militar: os “naiques”. Os naiks, nayaks ou naiques eram denominações muito recorrentes no sul da Índia para indicar aqueles que poderiam ser soldados, caciques locais ou mesmo um rei.¹⁰² Segundo Axelrod e Fuerch, as práticas de tributação e a organização das aldeias que foram adotadas pelos portugueses eram baseadas nos sistemas implementados durante a hegemonia de Vijayanagar e de Adil Khan.¹⁰³

A partir das recentes considerações realizadas por Axelrod, Fuerch, Henn e Xavier, podemos caracterizar a aldeia goesa como uma unidade administrativa mínima, a qual se organizava em grupos de três ou mais povoações, as quais integravam grupos mais vastos de dez aldeias (ou múltiplos de dez) ou mais, que eram os distritos (talukas). Até a chegada dos portugueses, os territórios goeses desfrutaram de um estatuto periférico no âmbito da organização política do subcontinente indiano. As elites administrativas e comerciais eram as mediadoras entre uma ordem monárquica ou imperial (“centro”) e a ordem local (“periferia”). As elites fundiárias locais consistiam em um nível secundário de mediação, que poderiam reforçar a eficácia da comunicação entre o centro e as regiões periféricas, mas também poderiam apresentar-se como obstáculos às pretensões do “centro”. Mas se aldeias goesas desfrutavam de um estatuto periférico, isto não significava que as propostas emanados do “centro” não pudessem ser adaptadas e reformuladas no espaço das aldeias de Goa.

As Velhas Conquistas eram compostas por cerca de 150 aldeias¹⁰⁴. Suas divisões implicavam na existência de uma rede de oficiais ligados à tributação, que atuavam na sua esfera da aldeia e em esferas maiores como grupos de aldeias – neste último caso, o oficial responsável por este grupo que formava um distrito (*taluka*) era denominado *tanadar*, que prestava esclarecimentos ao chefe dos tanadares. Havia terras isentas da cobrança tributária, devendo-se considerar as doações de terras isentas aos brâmanes.

As aldeias goesas eram conhecidas como *gauncaria* e *gauvponn* (em língua konkani) ou *gramstan* (em marathi). As características da vida nas aldeias goesas refletiam a interação de práticas administrativas, da ecologia local (região propícia ao cultivo do arroz) e dos sistemas de produção. A posse coletiva e a distribuição das rendas da exploração das terras definem, em geral, as comunidades de aldeias goesas, que eram controladas pelos *joneiros*,

¹⁰² Ângela Barreto Xavier, *A invenção de Goa ...*, p.238-239.

¹⁰³ Contudo, acredita que existe uma característica peculiar da organização das aldeias goesas que não seria fruto do impacto dos líderes de Vijayanagar ou dos líderes muçulmanos. Tanto as fontes locais quanto estudos demonstram que, ao contrário do Sul da Índia onde os direitos sobre a terra são tratados como um privilégio dos reis, os direitos sobre a terra em Goa (nas Velhas Conquistas) não se tornavam legítimos através da concessão dos reis. Paul Axelrod & Michelle A. Fuerch, *op.cit.*, p.450.

¹⁰⁴ A aldeia evocava as casas, quintais, jardins, tanques, gado, terras cultiváveis, os caminhos, terrenos baldios, florestas vizinhas, templos e suas propriedades fundiárias.

que se apresentavam como descendentes dos primeiros *gancares* (líderes da gancarias ou comunidades de aldeias). Porém, em algumas regiões todas as terras poderiam ser propriedades comuns e em outras regiões convivia a propriedade comunal com a propriedade privada.¹⁰⁵

Um importante estudo sobre as comunidades goesas encontra-se em *Goa Medieval*, de autoria de Teotônio dos Santos¹⁰⁶, que investigou a realidade do homem comum, de condição rural e urbana. Considerava que a administração rural ficava a cargo de um conselho de aldeia, constituídos pelos representantes dos clãs que alegavam ser descendentes dos seus fundadores. Estes representantes dos clãs tornavam-se *gancares* entre os doze ou dezoito anos. O conselho de *gancares* contava com um escriturário (*kulkarni*) e com um outro funcionário que passou a ser chamado de *escrivão corrente* pelos portugueses, que era responsável pelo registro das terras e impostos. A tarefa de coletar os impostos, segundo as investigações de Teotônio dos Santos sobre o século XVII, era leiloada anualmente e assumida pelo *potekar*, que só iniciava a cobrança após a relação das dívidas dos moradores terem sido apresentadas pelo escriturário e pelos *gancares*. O *potekar* pagava pelos devedores, mas confiscava seus cereais, gado, além do devedor poder ser preso pelo *naique* do coletor principal. O *potekar* poderia cobrar juros sobre a quantia utilizada para cobrir as dívidas dos moradores.

A diversidade de povoados, com variados tamanhos, exprimiu-se na representação política das aldeias. A assembléia reunida em Tiswadi convocava as principais aldeias e contava com oito representantes, em Bardez havia nove representantes e em Salsete, doze.¹⁰⁷

A manutenção dos templos indianos (e mais tarde, a manutenção das igrejas católicas das Velhas Conquistas) consistia em um dispêndio prioritário das rendas da comunidade. As rendas das comunidades eram conhecidas como *namos* ou *namoxins*, que eram reservadas aos servidores dos templos, assim como a renda proveniente das melhores terras era destinada à manutenção dos templos. A administração dos templos era realizada pelos *mahajans*, que se apresentavam como descendentes dos fundadores dos templos, sendo frequentemente

¹⁰⁵ A partilha do produto da exploração da terra era bastante variável, pois a divisão poderia ser *per capita*, assim como o excedente poderia ser dividido entre os *vangadi* (chefes patrilineares) que em seguida realizava a distribuição *per capita*, ou os *vangadi* recebiam outra variante conhecida como *tokshims*. Quando os portugueses chegaram em Goa, os *gancares*, que eram membros dos *vangadi*, controlavam as terras em comum e eram servidos pelos sacerdotes dos templos e outros servidores hereditários que assumiam determinadas obrigações e recebiam o pagamento em espécie ou tinham acesso a categorias especiais de terras fornecidas pelas comunidades. Paul Axelrod & Michelle A. Fuerch, "Portuguese Orientalism and the making of village communities of Goa". *Etno-history*, vol.45, n.3, 1998, p.439-476.

¹⁰⁶ Teotônio de Souza. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.57. Apesar das aldeias controladas por brâmanes serem relativamente poucas, as mais férteis eram controladas por eles.

gancares também – os *gancares* por sua vez procuravam vincular a sua ascendência aos fundadores das comunidades de aldeias.¹⁰⁸ Enquanto *mahajans*, os *gancares* proporcionavam o suporte à construção, à manutenção de templos e de cultos de divindades, concediam as melhores terras e privilégios aos sacerdotes. Nos templos das aldeias existiam vários servidores, como sacerdotes, carpinteiros, lavadores, ferreiros, dançarinas, músicos e *mahars* (intocáveis) que eram sustentados pelas terras dos *namos*, concedidas a eles pelos *mahajans*.¹⁰⁹

Os *khamat* desempenhavam uma importância próxima daquela desfrutada pelos letrados, pois os *khamat* eram oficiais administrativos que inspecionavam os campos, as várzeas e os valados, de modo que dependia do seu zelo a possibilidade de serem obtidos os maiores rendimentos das aldeias. Vários ofícios¹¹⁰ estariam hierarquicamente abaixo deste mencionado e raramente tinham representação política na gancaria (comunidade de aldeia), devendo-se reconhecer que a gancaria não era um dispositivo de representação de todas as famílias da aldeia. Entre os ofícios menores encontrava-se o *gramavarika* (julgava em casas de roubos ou prejuízos causados pelo gado às colheitas), o *terlu* (guardava casas, pomares, palmares), o *padai* ou *padekar* (eram os únicos autorizados a pegar cocos na presença do *terlu*, pois em caso de furto, os donos dos coqueirais deveriam apresentar o testemunho do *padai* diante dos escriturários da aldeia, para confirmar o furto). Havia ainda carpinteiros, oleiros, sapateiros, cesteiros, lavadores nas comunidades rurais e os ourives – que eram mais prestigiados.

Em Goa, havia uma grande diversidade de práticas religiosas, cujas devoções associavam-se a determinados modelos de poder e de sociedade. As devoções e os discursos sobre o poder não se resumiam àqueles de caráter bramânico, pois existiam universos e discursos religiosos que coexistiram com os discursos bramânicos, mas recusavam as implicações sociais de tais discursos. Entre tais discursos alternativos encontram-se aqueles associados ao movimento bhakti, ao culto nath, às seitas tântricas e shakti. Conforme Susan Bayly, a vida religiosa no sul da Índia era marcada pela devoção a divindades de sangue e de

¹⁰⁸ A Costa do Malabar localiza-se em uma região também localizada no litoral ocidental da Índia, como Goa. Havia semelhanças no que tange aos privilégios ligados à exploração fundiária que eram concedidos aos sacerdote. No Malabar, além de uma “nobreza” guerreira, caso dos *nayars* (ou naiques), existia uma “nobreza” religiosa formada pelos brâmanes chamados *Nampūtiris*. Devido aos serviços em templos religiosos e à admiração despertada, obtinham grandes porções de terra. Os templos acumularam grandes rendas e propriedades fundiárias. A propriedade do templo era geralmente conhecida como *dēvaswam*, que ficava freqüentemente isenta dos tributos devidos aos reis locais. K. S. Matthew. "The portuguese and the Malabar society during the sixteenth century" In *Studia*, 49, Lisboa, 1989, p. 39-68.

¹⁰⁹ Paul Axelrod & Michelle A. Fuerch, *op.cit.*, p.448.

¹¹⁰ Os ofícios eram hereditários, associados a linhagens, geralmente, mas não implicava na existência de laços de parentesco entre todos aqueles que portavam os mesmos títulos em diferentes aldeias.

poder, que ostentavam características benevolentes e destruidoras, além de serem protetoras e taumaturgas. Os devotos poderiam ser investidos do poder concedido pela divindade através da possessão. O panteão de deuses locais, de sangue e poder, obedecia a uma lógica não necessariamente bramânica e estava associado a um sistema de parentesco matrilinear, circunstância em que as grandes deusas, as deusas mães ou ammans (como Santeri, Durga, Shantadurga, Kelbai, Bhauka, Bhagavati, Mahlsa) estiveram associadas à energia divina, criadora. As deusas poderiam combater as forças malignas do mundo.¹¹¹

Havia seitas de seguidores de Shiva (shaivistas) e de Vishnu (vaishnavas) – os principais deuses masculinos “hindus” – e devotos da Deusa (shaktas, seguidores do culto Shakti) em Goa. O deus Vishnu fundiu-se com Narayana nos cultos indianos, de modo que em Tiswadi havia cinco templos dedicados a este epíteto de Vishnu (Narayana), quatro em Bardez e treze em Salsete, sendo que estes vinte e dois templos dedicados ao culto de Vishnu foram destruídos no século XVI durante a dominação portuguesa.¹¹² Na aldeia de Loutolim, em Salsete, havia um templo dedicado ao culto de Vamana (a quinta encarnação ou *avatar* de Vishnu, sob forma de um anão) e na aldeia de Racaim, Vishnu era cultuado como Trivikrama, templos destruídos também no século XVI.¹¹³ Sob a forma da décima encarnação (o herói Rama), Vishnu foi cultuado na aldeia de Cuncali, em Salsete até a destruição do templo pelos portugueses. Vishnu foi cultuado como Krishna em Cuncali e em Tiswadi.

Para Mitragotri, até o século XV não havia conflitos consideráveis entre devotos de Shiva e de Vishnu, mas após este período, a comunidade Saraswat dividiu-se em Smartas (shaivistas) e Madhvas (vaishnavas). Acerca do culto de Shiva nas Velhas Conquistas, vestígios arqueológicos comprovam o seu culto na região desde tempos bem arcaicos, pois foram identificadas várias representações fálicas (*linga*) com inscrições que revelam a associação à devoção desta divindade. Possivelmente, o culto de Shiva suplantava o culto de Vishnu em Goa. Em Salsete, por exemplo, o número de templos associados ao culto de Shiva era maior do que os dedicados a Vishnu, mas ainda assim era o distrito (*taluka*) onde havia o

¹¹¹Susan Bayly. *Saints Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*. Cambridge University Press, 2004.

¹¹² Mitragotri, *op.cit.*, p.100. Narayana não se trata de uma feição popular do culto de Vishnu, mas tem origem bramânica, ao contrário da fusão de Vishnu com deuses populares como Vasudeva e Krishna.

¹¹³ A quinta encarnação de Vishnu seria o anão Vamana que estava em peleja contra o rei Bali, pedindo ao governante um pedaço de terra equivalente a três passos. Mas após o rei conceder o pedido ao anão, Vamana assume a forma de Trivikrama, o senhor dos três mundos que passou a ser o senhor do universo. As conotações subjacentes aos atributos de Vishnu consistem em tratá-lo como ao mesmo tempo o menor (o anão) e tão infinito quanto o universo (Trivikrama).

maior número de templos vaishnavas – apesar dos vaishnavas de Salsete permanecerem cultuando divindades ligadas a Shiva, como Nageshi e Ramnathi.¹¹⁴

Nas Velhas Conquistas, a Deusa era uma das principais divindades. A Deusa era representada como uma guerreira, portando nas mãos a cabeça de um demônio, cujo corpo encontrava-se prostrado aos seus pés. Estabelecida nos limites da aldeia, na fronteira entre a aldeia e o mundo dos perigos, da guerra, das divindades malignas, dos espíritos das florestas, da impureza, a Deusa protegeria a população. Ela exibia uma face maternal, que protegia a aldeia das enchentes, epidemias, secas. O seu culto assumiu características particulares nas Velhas Conquistas, pois um rito que tinha possivelmente origens dravídicas (populares) amalgamou-se à cultura sânscrito-bramânica, o que ocorria quando a Deusa manifestava-se como Shantadurga, Maha-Lakshmi ou Bhagavati. Porém, este processo não conduziu ao abandono dos atributos ligados à proteção dos devotos, apenas as suas funções foram partilhadas entre diferentes imagens da Deusa (Cantarozadevi de Benaulim, Paunadevi de Seraulim, representações antropomórficas como Bhaukadevi e de Bhumika, deusa dos cemitérios dos sudras), mas todos os atributos poderiam estar concentrados, como em Santeri.

As divindades masculinas, figuras heróicas, deuses de sangue e de poder, como Bhairav, Ravalnath, Khetrapal, também eram cultuados nas Velhas Conquistas como protetores. O mesmo processo que acrescentou elementos da cultura sânscrito-bramânica aos cultos populares da deusa ocorreu em relação às divindades masculinas, pois as devoções populares masculinas foram associadas a divindades do panteão bramânico, tornando-se filhos, irmãos, chefes dos soldados dos poderosos deuses bramânicos, Shiva e Vishnu.

Os adeptos do culto de Shakti, o princípio feminino, são denominados shaktas. Shakti está associado a um aspecto do poder do deus masculino Shiva, de modo que sua esposa foi caracterizada como Shakti, na forma de Deusa, que como deusa-mãe poderia manifestar-se benigna ou assustadora, podendo ser a pacífica Sati, Uma ou Parvati, mas também a feroz Chamunda, Kali e Durga. A união espiritual e sexual do deus Shiva com sua esposa Shakti tornou-se a base da filosofia dos shaktas e da tantra yoga. Por vezes, a Deusa é representada sobre o casal de deuses que estão praticando o ato sexual (indicando a união do princípio masculino e do feminino), de modo que a Deusa seria nutrida por este ato e ela realiza a autodecapitação para nutrir seus devotos com seu próprio sangue – indicando a associação entre sexo, sangue e morte que permeia esta devoção.¹¹⁵

¹¹⁴ Mitragotri, *op.cit.*, p.108-112.

¹¹⁵ R. Waterstone. *Índia*, Boston: Little, Brown & Company, 1995, p.78.

Assassinatos, estupros, profanação de templos são atos que contrariam a ordem (*dharma*) instituída na cultura bramânica, suscitam paixões e situações perigosas, mas ao mesmo tempo geram poder (*shakti*), inseparavelmente associado ao mundo das divindades ligadas a doenças e curas. Atos como o suicídio de mulheres passaram a ser cultuados sob a forma de divindades femininas, tal como as mulheres que se auto-imolam (*sati*) na pira funerária do marido e que foram cultuadas como divindades.¹¹⁶

O culto Nath expandiu-se pelas aldeias de Goa e os principais seguidores desta seita foram elevados à condição de divindades das aldeias goesas, como Gorak, Bhavnath, Bhutanath, Chandrenath, Chorungo, Mallnath, Gopinath, Hemanath, Siddnath, Iogue Balgondar, Loknath. A seita Nath propunha a libertação (*moksa*) através da prática da yoga, que permitiria o controle do corpo e o desenvolvimento de práticas mágicas, assemelhando-se ao budismo tântrico e aos cultos Shakti. As práticas religiosas Shakti, a tantra yoga e o culto Nath adotavam orgias rituais com aspirações espirituais de integração do ser ao Cosmo, pois através do ato sexual poderia haver a libertação e identificação do ser com o Absoluto, que era realizado durante rituais sangrentos e mágicos. O fato de Gopinath ter sido a divindade cultuada em Cortalim (em Salsete) e Nachinola (em Bardez), indica que tais rituais sexuais e sangrentos eram praticados nas Velhas Conquistas.¹¹⁷ O culto nath estimulou a produção de um discurso peculiar contido em tratados teológicos e em peças devocionais, de modo que seu impacto fez-se sentir na vida goesa.¹¹⁸ Em Goa, havia templos dedicados ao culto a antigos seguidores e sábios do movimento Nath, caso do templo da aldeia de Arpora em Bardez, dedicado a Chauranginath, sétimo discípulo (*siddha*) do fundador do culto Nath, Matsyaendrath – porém, o templo foi destruído no século XVI pelos portugueses. Havia o templo dedicado a Mallinath, em Tiswadi (que destruído no século XVI, foi reconstruído nas Novas Conquistas).¹¹⁹

O discurso social *nath* não apresentava uma postura elitista como os discursos bramanocêntricos, pois o primeiro apresentava-se aberto a todos segmentos sociais, podendo exercer maior atração entre as populações locais que não desfrutavam de preeminência social. Os sacerdotes da seita *nath* não eram brâmanes. De acordo com o pensamento desta seita, todos os seres humanos seriam iguais, independente de suas castas, *varna* ou *jati*, assim como

¹¹⁶ Susan Bayly, *op.cit.*, p. 33

¹¹⁷ Gopinath fazia parte do universo erótico em torno da devoção à Krishna (uma das encarnações do deus Vishnu), que seduzia as pastoras (Gopi), tema religioso recriado pela seita Baghavat inspirada na devoção a Vishnu, mas que encontra paralelos com o universo religioso nath.

¹¹⁸ O Crista Purana do missionário jesuíta Thomas Stephens releva a influência do estilo Dnyaneshvari difundido desde o século XIII pelo guru Dnyandev, associados ao culto nath. Panduronga Pissurlencar, *op. cit.*, p.54; Olivinho Gomes, *op.cit.*, p.60.

¹¹⁹ Mitragotri, *op.cit.*, p.114-155

seus seguidores poderiam ser oriundos de grupos sociais pouco valorizados. Mas não se tratava de uma revolta contra o “hinduísmo”, pois era parte dele.¹²⁰

A seita shaivista dos *Lingaiates*¹²¹ consistia em um outro grupo de seguidores que contestavam a preeminência social dos brâmanes, apesar de adotarem práticas similares aos brâmanes, como uma alimentação vegetariana e enterro dos seus ascetas em pé. Outro movimento que se expandiu pelas Velhas Conquistas foi a espiritualidade *bhakti*. Ocorria o fortalecimento de sistemas religiosos deístas (*bhakti*), isto é, práticas de devoção a deuses pessoais (e a redução do foco em essências impessoais para explicar a divindade, a vida e a relação do homem com o Cosmo).¹²² Nesse contexto, houve a caracterização de deuses como Shiva, Vishnu e Brahma, ou seja, os deuses assumiriam cada vez mais traços pessoais. O filósofo Râmânua apresentou a *bhakti-yoga* como a “amorosa absorção na natureza de Deus” em que o “amor veemente a Deus conduz à sua visão imediata e ao ingresso no seu reino no momento de sua morte”. As correntes religiosas ligadas ao *bhakti* idealizavam que se pudesse escapar do ciclo interminável de encarnações (*samsara*) mediante uma devoção amorosa a um deus pessoal, através da entrega de si (*prapatti*) a Deus.¹²³ Mesmo antes da chegada de missionários que se transferiram do litoral para regiões mais interiores do sul da Índia, certos santos cristãos já haviam sido objeto de culto *bhakti*. Como cultos independentes, eram organizados em torno de um mestre espiritual, homem ou mulher, que reclamava conexão com a mais alta divindade. Íntima união com Deus, rejeição de hierarquias, êxtases, eram apenas os princípios gerais da devoção *bhakti*.¹²⁴

A existência de discursos religiosos e sociais alternativos ao discurso bramânico não significava também total negação do patrimônio cultural bramânico, não só porque os grupos que não desfrutavam da primazia na hierarquia social tentassem incorporar o discurso bramânico para legitimarem-se, mas por outras duas razões. Nunca existiu na Índia uma instituição religiosa única que suplantasse os demais cultos, definindo quais seriam as crenças ortodoxas e heterodoxas; como a visão bramanocêntrica e “hindu” prevaleceu, os conteúdos essenciais desta perspectiva foram tomados como ortodoxos. Por outro lado, o discurso

¹²⁰ Mitragotri, *idem*.

¹²¹ Shaivita é um devoto do deus Shiva e vaishnava é um devoto de Vishnu. Os Lingaiates veneram Shiva através de sua representação fálica (*linga*).

¹²² O fortalecimento das concepções deístas na Índia correspondeu à padronização de imagens relativas a cultos de deuses, imagens utilizadas na meditação e em experiências devocionais. Romila Thapar. *A History of India*. London: Penguin Books, 1990, v.1, p.334; Jitendra Nath Banerjea. *The development of hindu iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal: 1985, p.305; R. Nagaswamy. *Masterpieces of early south indian bronzes*. New Delhi: National Museum, 1983.

¹²³ Helmut von Glasenap. *La filosofia de los hindues*. Barcelona, 1977, p. 278.

¹²⁴ Ines G. Županov. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999, p.28.

bramânico tendeu a incorporar o que considerava heterodoxias como discursos previsíveis, que apareciam como discursos de oposição, mas que em última instância existiam para comprovar as verdades bramânicas. Não eram apenas os grupos sociais subalternos que tentavam aproveitar a legitimidade que a adoção de elementos bramânicos (nos discursos, nas práticas devocionais) poderia lhes conferir, pois os brâmanes apresentavam a postura inversa: domesticavam os discursos heterodoxos para apresentá-los como legitimadores da supremacia bramânica. Assim ocorreu com a incorporação de Buddha (que era crítico do sistema de castas e da hegemonia bramânica) e mesmo de Jesus Cristo ao panteão “hindu”, sendo concebidos ou como encarnações de divindades hindus ou sábios que surgiram para contestar o “hinduísmo”, mas que suas contestações só serviram para renovar e reafirmar a ortodoxia bramânica.¹²⁵

Acerca das Velhas Conquistas, podemos admitir que seus territórios passaram por um processo de bramanização, que remonta ao menos às dinastias Kadamba e ao domínio de Vijayanagar. Destaca-se a complexidade das devoções encontradas nas Velhas Conquistas, onde as divindades populares transformaram-se, adequaram-se ao discurso religioso bramânico. Já a preeminência dos brâmanes poderia ser reforçada pelo poder político, interessado em obter prestígio, permitindo aos grupos auto-representados como brâmanes a difusão das concepções religiosas e discursos sobre a organização social que circulavam em manuscritos. Alguns destes manuscritos sobreviveram, como a versão goesa do antigo poema épico chamado *Ramayana*,¹²⁶ em cuja versão local a fauna e flora foi adaptada ao ecossistema de Goa e o herói do épico, *Rama*, teria passado pela região.¹²⁷

A realidade goesa do século XVI não deve ser caracterizada com noções muito generalizantes devido à convivência de vários discursos sociais e várias devoções que se relacionavam com um imaginário de poder e autoridade. Enquanto “periferia” no âmbito do

¹²⁵ Uma tradição paralela tenta preencher a falta de referências bíblicas a fases da vida de Jesus com a idéia de que Cristo teria vivido na Caxemira aprendendo as artes da Hatha Yoga. Hindus da seita dos shaivistas sadhus acreditam que os poderes de Jesus, como a habilidade de caminhar em água, transformar água em vinho, seriam provas de seu aprendizado das técnicas da Yoga. A própria crucificação é vista como a comprovação de que Jesus seria um mestre iogue, pois tais hindus acreditam que Jesus sequer teria morrido, mas aprendido a controlar a respiração a ponto de suspender os batimentos cardíacos e simular o falecimento. Depois de três dias, Jesus teria se reanimado, aparecido aos discípulos e retornado a Caxemira, onde enfim teria morrido. Esta lenda revela a tendência à incorporação e adequação de qualquer preceito religioso à ortodoxia “hindu”, mesmo que claramente antagônico. As crenças contrárias ao “hinduísmo” são transformadas em inofensivas e explicadas de maneira a corroborar os princípios básicos das crenças ortodoxas indianas. Para o caso desta tradição, ver: Richard Waterstone, *op.cit.*, p. 89; Leonard Fernando & G. Gispert-Sauch. *Christianity in India*. New Delhi: Penguin, 2007

¹²⁶ Olivinho J.F. Gomes. *Old Konkani Language and Literature*. Chandor – Goa: Konkani Sorospot Prakashan, 1999.

¹²⁷ Alguns destes manuscritos que narram versões goesas dos épicos *Ramayana* e *Mahabharata* foram copiados por missionários portugueses e se encontram em acervos de instituições portuguesas como o Arquivo Distrital de Braga (Cód. 176 e 177).

sul do subcontinente indiano, Goa apropriou-se e transformou as propostas do “centro” (Vijayanagar, os domínios muçulmanos e posteriormente as propostas portuguesas) a partir do discurso apresentado pelas elites locais existentes ou recém-estabelecidas.

Os dois grupos sociais claramente comprometidos com os processos políticos das Velhas Conquistas foram aqueles que se designavam por brâmanes ou chardós. Os brâmanes adquiriram uma superioridade simbólica, que induziu os estudiosos a imaginar que esta casta tivesse uma aceitação social muito maior do que teriam desfrutado. A preeminência simbólica desfrutada pelos brâmanes estava associada ao acesso a terras e às rendas provenientes do arrendamento das terras. Os sacerdotes eram valorizados pelos serviços que poderiam prestar, os quais incluíam rituais domésticos (associados ao nascimento, ao “botar de linha” dos brâmanes, ao casamento, ao contato com antepassados) e rituais públicos (invocação dos deuses em caso de doenças, fome, epidemias, sacrifícios). Para serem reconhecidos como membros de uma dada categoria social era preciso que os moradores das aldeias se submetessem a rituais, realizados pelos sacerdotes. Sendo assim, a manutenção e o reconhecimento social estavam vinculados aos atos religiosos praticados pelos sacerdotes.

Os sacerdotes brâmanes não inspiravam as mesmas expectativas em grupos sociais de estratos mais baixos. Excluindo-se as famílias que se auto-representavam como brâmanes e as famílias que adotavam uma estratégia de ascensão social caracterizada por vincularem-se aos atributos, aos discursos e insígnias brâmanes, a maioria dos grupos locais goeses estava muito mais preocupada com a sobrevivência, com o sofrimento, com a morte, com a cura, com o ciclo da vida, com o ciclo agrícola – se tais temas poderiam ser preocupações universais, a subsistência alimentar deveria ser uma das maiores preocupações dos grupos de menor prestígio social. Cabe registrar que em uma mesma aldeia poderiam existir diferentes sacerdotes que se especializavam em atender populações diferentes e isto era resultado da multiplicidade de estatutos sociais dos moradores das aldeias e também da diversidade de serviços prestados pelos sacerdotes, que poderiam atuar como oráculos, como realizadores de sacrifícios vegetais ou como praticantes de sacrifícios de sangue.

Susan Bayly identificou que no Sul da Índia os perigos e as forças atemorizadoras que se encontravam nas adjacências da aldeia, fora dos espaços associados à ordem, nas florestas, nos cemitérios, nos locais de cremação com seus espectros e espíritos malevolentes precisavam ser controlados. Durante os festivais religiosos, eram exibidos carros de procissão que carregavam as divindades e eram afirmadas relações de dependência e autoridade, quando pessoas de ofícios inferiores, como barbeiros, lavadores, vasculhadores de lixo, recebiam roupas e dinheiro de indivíduos mais abastados e honrados. As divindades honradas nessas

procissões eram concebidas como distribuidoras de sofrimento, figuras de sangue, terror e destruição. Os festivais eram acompanhados de ordálios, ritos de penitência como se pendurar em ganchos, caminhar no fogo, através dos quais os devotos entrariam em contato com o *shakti*. Eram realizados sacrifícios sangrentos, com imolação de animais, como frangos, bodes e búfalos.

Nestas circunstâncias consideradas críticas, vivenciadas pela comunidade da aldeia, costumava-se recorrer a sacerdotes não-bramânicos para realizar rituais para controlar o *shakti*. Nos períodos que as aldeias eram atingidas por epidemias, eram homens das baixas camadas sociais, como os lavadores, que praticavam uma dança cerimonial associada ao culto da Deusa, sacrificavam um carneiro e aspergiam seu sangue nos templos. Apesar de possuíram uma origem social modesta, os lavadores eram reconhecidos pelo comando sobre as forças destrutivas e as trevas. Os barbeiros eram importantes por recolherem cabelos e unhas humanas, substâncias consideradas impuras e profanadas na acepção bramânica, estando também associados a práticas rituais em momentos de crise. Por outro lado, os cultos dedicados aos grandes deuses (Visnu, Shiva e suas consortes) eram realizados através de sacrifícios vegetais e costumavam ser realizados por brâmanes.¹²⁸

Em Goa, as aldeias tinham deus próprio (*gram-deu*), que cuidaria dos moradores da aldeia diante de situações de crise e contra a ação de maus espíritos, além de favorecer boas colheitas – apesar do *gram-deu* poder recusar o auxílio aos moradores, entre outras razões por considerar que algum pedido estivesse fora de sua jurisdição.¹²⁹ Acreditava-se na ação de espíritos malignos, *bhut* e *mharú*, associados ao espírito de uma mulher morta por ocasião do parto, impura ou de um homem morto, respectivamente – tais espíritos vinculavam-se a suicídios ou mortes por acidentes. Os laços entre a aldeia e o *gram-deu* eram reforçados através de uma cerimônia (*shimá-ullanghána*, sendo que *shimá* significa limite e *ullanghána*,

¹²⁸ Susan Bayly, *op.cit.*, p.36-40.

¹²⁹ A jurisdição não era territorial, pois o *gram-deu* poderia proteger uma pessoa fora dos limites da aldeia. Ver: Célia Cristina da Silva Tavares, *op.cit.*, p.68. E. Valentine Daniel apresenta como era a compreensão de “pessoas” no Sul da Índia, pois as pessoas partilhavam as qualidades (*kuṇam* ou *guna*, em sânscrito) de sua aldeia (*ūr*), de seu lar (*vītu*), do solo da aldeia. Para Daniel, há diferenças entre *vikrama* e *ūr*, pois a primeira expressão é usada para aldeia enquanto uma entidade geográfica com fronteiras definidas, ao passo que *ūr* possui uma definição bem mais fluida para tratar dos elementos que conferem certas qualidades às pessoas. As conexões entre as pessoas e as aldeias não devem ser pensadas em termos de fronteiras, mas de substância, já que as aldeias são concebidas através dos templos e dos pontos vulneráveis ao longo de suas fronteiras, pontos em que substâncias estranhas poderiam entrar, como as estradas, onde costumam ser estabelecidas divindades sentinelas. As aldeias goesas caracterizadas no *Sahyadri Khanda* também não são representadas como unidades geográficas, pois seriam o *locus* do clã, da divindade, uma vez que “pessoa” na concepção local estava associada à partilha de certas substâncias como o parentesco, antepassados e divindades ancestrais. No relato do *Sahyadri Khanda*, as aldeias goesas são espaços onde clãs específicos *Saraswat* estabeleceram as divindades familiares. E. Valentine Daniel. *Fluid Signs: being a person the tamil away*. Berkeley & Los Angeles: University of California, 1984.

ato de atravessar), que consistia em festejos à divindade por nove noites e no décimo dia o *gram-deu* era levado em procissão até o limite da aldeia para que visse as terras da comunidade, reafirmando a sua jurisdição e enfrentando os espíritos malignos, *bhut* e *mharú*.¹³⁰

Após as considerações sobre as múltiplas identidades e representações sociais existentes em Goa, podemos admitir que a hegemonia simbólica e ritual poderia estar associada aos grupos auto-denominados brâmanes. Mas estes tiveram que conviver com a importância de outros oficiantes de rituais, mesmo aqueles de origens sociais bem modestas, especializados em ritos de sangue, em transitar entre o mundo de trevas e terror para aplacar as crises vividas na aldeia. Mas como o “alto” hinduísmo dominante dos brâmanes conviveu com as devoções associadas à Deusa, a princípios malévolos? Em primeiro lugar é preciso reconhecer que muitas das características associadas ao sistema bramânico (pautado em noções como impureza e poluição, em um culto com sacrifícios vegetais aos “grandes” deuses antropomórficos) que atualmente chamamos de hinduísmo, consistem em modernas criações de tradições religiosas, produto das elaborações dos orientalistas europeus. Em segundo lugar, para os devotos não havia fronteiras tão rígidas que separassem os seres demoníacos, terríficos, sangrentos (associados ao *shakti*) dos mais remotos deuses da cultura “sancrítica”, bramânica, como Shiva, Vishnu, suas esposas e divindades regionais associadas ao culto destes “grandes” deuses. O culto às divindades vinculadas ao sangue, ao poder (*shakti*) imiscuí-se com as crenças dotadas de prestígio e concebidas como bramânicas, “hindus”.

Após apresentarmos as múltiplas identidades religiosas e de castas encontradas em Goa no período que precedeu a chegada dos portugueses, podemos concluir a respeito da convivência de discursos religiosos e de poder bramânicos e não-bramânicos. Em seguida, analisaremos a presença portuguesa na região a partir do século XVI, caracterizando o império asiático português. E por fim, apresentaremos a centralidade política e religiosa obtida por Goa, no âmbito dos domínios portugueses na Ásia.

¹³⁰ Célia Cristina da Silva Tavares, *op.cit*, p.68.

1.3 A centralidade de Goa no império asiático português

Antes de caracterizarmos o império asiático português, apresentaremos uma síntese sobre as estruturas políticas encontradas pelos portugueses. O Norte da Índia havia sido conquistado por muçulmanos, cujos descendentes governavam os principados de Guzarate, Delhi e Bengala – apesar do domínio muçulmano, a maior parte da população era constituída por hindus. No Decão, cinco sultanatos muçulmanos¹³¹ lutavam entre si e também contra o império hindu de Vijayanagar, localizado no sul da Índia (figura 4). Lá, a proeminência política cabia aos hindus, porém existiam consideráveis comunidades de comerciantes árabes. O Ceilão era povoado principalmente por budistas cingaleses e comportava, ao norte, o reino Tamil Hindu de Jaffna; abrigava também mercadores muçulmanos de origem indiana ou árabe.¹³² No século XVI, no sul e oeste da Ásia formaram-se dois fortes Estados: o Estado Mogol e o Estado dos Safávidas, assim como estava se consolidando o Otomano. No sul da Índia, Vijayanagar, chamado de Bisnaga pelos portugueses, começou a enfraquecer a partir da segunda metade do século XVI.

C. A. Bayly propôs uma tipologia para o estudo das formações estatais presentes no Oceano Índico. Dentre os seis tipos de estados apresentados, havia dois fundamentais: os militares baseados no rendimento fundiário e os reinos portuários do estilo *shahbandar*. No que concerne ao primeiro tipo de estado, podem ser classificados os sultanatos indianos, o império mogol, os safávidas, o território central otomano, Mataram, Birmânia, Sião. Em relação ao segundo, podem ser incluídos Quíloa, Malindi, Cananor, Aden, Ormuz e Malaca. Um terceiro tipo de estado seria denominado “supremacias desaparecidas”, vinculado a procedimentos e ideologias imperiais remotas, podemos citar como exemplo o reino de Vijayanagar do século XV, Majapahit (na Indonésia), Zambézia, o império chinês e no século XVIII a legitimidade residual dos safávidas, mogóis ou otomanos. O quarto seria as “comunidades políticas”, ou comunidades de diáspora (chamadas também corporação de mercadores) que apresentavam funções que hoje são atributos do Estado. Existiam as “políticas florestais” que obtinham os benefícios das florestas e forneciam serviços a outros estados. E por último, os estados alexandrinos, estados militares de heróis-guerreiros.¹³³

¹³¹ Ahmadnagar, Berar, Bidar, Golconda e Bijapur. Este último, por sua vez, controlava a região de Goa até a conquista de Afonso de Albuquerque.

¹³² Charles Boxer. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1977, p.63.

¹³³ C. A. Bayly. “A presença portuguesa no Oceano Índico e a emergência do ‘Estado Moderno’, 1498-1798” *In Revista Oceanos*. Lisboa: CNCDP, nº 34, abr-jun 1998, p. 14-21.

Porém, Subrahmanyam destacou a intensidade das migrações das elites asiáticas que permitiram uma dinâmica que impede separar claramente unidades políticas ligadas aos ganhos com a terra – e que teriam certa rejeição ideológica às práticas comerciais – e unidades políticas exclusivamente comerciais. Inclusive a formação de estados na Ásia medieval (o sultanato de Delhi, por exemplo) foi acompanhada pela migração das elites. Essa migração das elites favorecia a interpenetração das esferas políticas dos diferentes estados asiáticos, uma mobilidade política das elites sem “conquista” propriamente dita. A flexibilidade e capacidade de aceitação de novos elementos nas elites, além da utilização dos seus serviços, foram fatores importantes na determinação da natureza da interação entre os portugueses e os reinos asiáticos.¹³⁴

Um dos temas cristalizados na historiografia sobre a Ásia, consiste na atribuição de um caráter hindu ao reino de Vijayanagar, localizado no sul da Índia, que disputava com o sultanato de Bijapur a hegemonia sobre Goa. Após os trabalhos pioneiros dos orientistas e funcionários britânicos do século XIX¹³⁵, a escrita da história de Vijayanagar foi marcada pelas visões anti-islâmicas de indianos, que representaram Vijayanagar como um reino hindu que lutava contra as pressões muçulmanas¹³⁶, assim como emergiram análises de cunho acentuadamente nacionalista.¹³⁷ Contudo, a análise da sociedade no sul da Índia efetuada mais recentemente por Susan Bayly diverge da historiografia tradicional que nos estudos sobre o sul da Índia focalizava exclusivamente os grupos hindus. Susan Bayly considera que as abordagens anteriores tenderam a negligenciar a presença significativa de grupos não-hindus

¹³⁴ Sanjay Subrahmanyam. *O império asiático português: 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995, p.35.

¹³⁵ Os orientistas pioneiros no estudo de Vijayanagar foram Mark Wilks (1810), Colin Mackenzie (1815) e de Robert Sewell (1900). O trabalho de Wilks foi elaborado enquanto era agente da Companhia das Índias Orientais, na corte dos rajás de Mysore, a partir da reconstrução de uma obra do século XVIII escrita por um sábio brâmane. Já o antiquário Colin Mackenzie, coletou relatos e inscrições de Madras e Mysore, auxiliado por indianos que copiavam e traduziam histórias tradicionais e inscrições, coletavam materiais para exibir em museus. Estas produções históricas britânicas do século XIX ligavam-se à aspiração por conhecer e controlar os indianos, então sob o jugo do império britânico, intenção que seria exemplificada em *Forgotten empire* de Robert Sewell, onde o autor apresentou a genealogia das dinastias de Vijayanagar seguida pela tradução de dois relatos quinhentistas portugueses – a história de Vijayanagar foi reconstruída em grande parte devido aos relatos dos portugueses Domingos Paes e Fernão Nunes. Burton Stein. *op.cit, passim*.

¹³⁶ Natesa Sastri, Krishna Sastri, Krishnaswami Aiyangar foram indianos que, inicialmente, auxiliaram os orientistas europeus na análise textual e epigráfica, porém, nesta segunda fase, a percepção européia foi suplantada. Krishnaswami Aiyangar, o mais influente sucessor de Sewell, afasta-se da historiografia européia, pois o indiano enfatizou o conflito hindu-islâmico como principal fator da fragmentação do reino de Vijayanagar e a resistência ao islã como a grande reivindicação do reino mencionado. Cabe destacar a emergência de sentimentos nacionalistas na região de Madras, verificado entre o reverendo Henri Heras, que interpretou a criação do reino de Vijayanagar em termos da defesa do *dharma* hindu no sul da Índia.

¹³⁷ Houve uma terceira fase nacionalista/regionalista com Saletore e Venkataramanayya.

no sul da Índia. Bayly afirma que muçulmanos e cristãos participavam intensamente da vida social no sul da Índia.¹³⁸

Após a descrição dos reinos asiáticos, buscamos caracterizar a presença portuguesa na Índia nos séculos XVI. Pretendemos definir em que consistiu o “império asiático português”, com destaque para a apreciação de Luiz Filipe Thomaz a respeito do “Estado da Índia”, expressão que designava não um espaço geograficamente bem definido, mas um conjunto de territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa Portuguesa no oceano Índico e regiões próximas. O Estado da Índia seria em essência uma *rede*: um sistema de comunicação entre vários espaços. Thomaz ressalta que o Estado Português da Índia, quando confrontado com a noção corrente de império, apresentasse como algo original e desconcertante, devido à sua descontinuidade espacial e heterogeneidade das instituições.¹³⁹

Antonio Manuel Hespanha enfatiza a descontinuidade espacial do império português, além da coexistência de diferentes modelos institucionais. Um império que não se estruturava politicamente como os impérios da tradição clássica europeia, nem como o império espanhol, que era mais parecido com as formas tradicionais de dominar e organizar politicamente o espaço. Porém, o império português, estendendo-se por esparsas regiões do mundo, não poderia ser controlado se fossem utilizados os expedientes tradicionais de domínio. Esse império não era terrestre, era oceânico, sendo o mar o vínculo essencial que ligava os domínios lusitanos do Oriente.¹⁴⁰

Charles Boxer caracterizou o empreendimento português na Índia como uma talassocracia viável; Luiz Filipe Thomaz ressaltou como as pretensões lusas eram especialmente direcionadas à conquista dos mares, de modo que a anexação territorial tornava-se vinculada à necessidade de assegurar os pontos estratégicos para exercício das lucrativas atividades comerciais. Hespanha afirma que o espaço imperial português estava associado ao controle sobre espaços marítimos (Atlântico, Índico, Pacífico) e as suas ligações (rotas), de modo que a segurança do império estaria bastante relacionada ao domínio das rotas marítimas, através do desenvolvimento de saberes ligados à náutica e à marinharia.

¹³⁸ Susan Bayly. *Saints Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*. Cambridge University Press, 2004. Bayly afirma que os cristãos do rito sírio atuaram em atividades militares, de modo que a recompensa dos reis hindus operou-se através do respaldo à construção de igrejas. Afirma que, apesar da pretensão portuguesa de transformar tais cristãos em aliados na conquista do monopólio comercial, não alteraram a condição destes cristãos como participantes ativos da ordem social do sul da Índia.

¹³⁹ Luís Filipe Thomaz. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

¹⁴⁰ António Manuel Hespanha & Maria Catarina dos Santos. “Os poderes num império oceânico.” In: José Mattoso (dir). *História de Portugal. Volume 4 - O antigo regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 351-366.

Muitos questionamentos foram feitos acerca da real existência de um “império” português no Oriente. Russell-Wood contribuiu nessa discussão ao recordar que o termo “império” surgiu apenas no século XVIII, vinculado ao conceito de colônia e metrópole. Antes do século XVIII, o que se descreve como império não significa nada mais do que uma série de redes, de teias ou de espaços. Os europeus não eram “imperialistas”, mas sim “emporalistas”. O “império” português era constituído por arquipélagos, ilhas isoladas e possessões territoriais continentais de extensão bastante desproporcionada, sobre os quais os portugueses exerciam o seu controle e influência em diferentes graus.¹⁴¹

Para Malyn Newitt, a Coroa portuguesa reivindicou diferentes tipos de autoridade, tais como a soberania sobre os mares, o monopólio sobre certas atividades comerciais ou sobre o comércio de dada região, o exercício da autoridade em regiões anexadas e dotadas de oficiais régios, além do Padroado que conferia ao rei de Portugal jurisdição sobre milhares de almas. Merece destaque a sua abordagem ao analisar o império português a partir da tipologia sobre a presença “formal” e “informal”. O império formal seria caracterizado pelas áreas controladas diretamente pela Coroa portuguesa ou sob controle de vice-reis. O autor reconhece que as fronteiras entre o império formal e informal não são fixas, pois as relações entre o “formal” e o “informal” são dinâmicas, de modo que o império formal ao se expandir por vezes absorveu ou abandonou as comunidades portuguesas do império informal. Assim como existia grande atividade “informal” dentro do império formal, pois capitães e feitores poderiam agir conforme seus interesses pessoais, além de ser registrada a prática de contrabando.¹⁴²

Newitt construiu uma tipologia que pudesse comportar as diferentes modalidades de soberania portuguesa em seus espaços ultramarinos. O primeiro tipo refere-se a comunidades de portugueses com status autônomo e que adotavam instituições civis portuguesas e embora permanecendo fora do império formal, estabeleceram um Senado da Câmara (comunidade de mercadores de São Tomé, Macau). O segundo tipo consiste em portugueses que adquiriram terras, vilas e jurisdição sobre populações fora das fronteiras formais, caso dos afro-portugueses da Zambézia, dos paulistas no Brasil, de Baçaim e Damão, na Índia e de Kotte, no Ceilão. Os mercenários portugueses formam um terceiro tipo e encontravam-se na Birmânia e no Sião. Havia portugueses que saíam da área do império formal e se casavam com nativas tornando-se “estrangeiros” que desfrutavam de privilégios em comunidades

¹⁴¹ A. J. R. Russel-Wood. *Os portugueses fora do império* In Bethencourt e K. Chauduri. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. I, p.256.

¹⁴² M. Newitt. “Formal and Informal Empire in the History of Portugueses Expansion” in *Portugueses Studies*, 17: 1-22, 2001.

asiáticas e africanas. O quinto tipo mencionado por Newitt compreende o controle exercido por missionários em regiões fora do império formal português. Havia ainda comunidades cristãs que se viam como portuguesas, além de elites asiáticas e africanas portadoras de uma identidade “lusitanizada” (em seus nomes, indumentária, religião), mas que mantiveram suas distinções sociais, sua organização política e independência em relação ao império formal (caso do Congo e de Timor). Como oitavo tipo, o autor cita grupos não pertencentes a elites que assumiram uma identidade portuguesa, adotando o catolicismo, tornando-se servos, clientes e escravos.¹⁴³

Para descrever os quatro circuitos principais do comércio português no Oceano Índico, Kirti Chauduri utilizou-se do cronista Antônio Bocarro, afirmando que eram quatro os circuitos principais: o comércio oriental (Moçambique) vinculado à importação de ouro, escravos e marfins; o segundo circuito compreendia Mascate, Ormuz, Baçorá e se relacionava às trocas de moedas de prata (a prata era mais procurada que o ouro no Japão), cavalos árabes de guerra, tâmaras e sal; o terceiro era o comércio costeiro da Índia que ligava entre si o Guzarate, o Sind, Ceilão, Coromandel, Bengala e, por fim, o comércio oriental com Malaca, Macau, Nagasáqui e Manila.¹⁴⁴

Os portugueses tentaram estabelecer aliados na própria comunidade mercantil da cidade cobijada, em geral eram tameses ou quelins. Sanjay Subrahmanyam criticou, contudo, a noção de que era pleno o domínio árabe do comércio do Índico, idéia que precisa ser atenuada, pois existiam outros grupos de mercadores asiáticos: os vanias (“baneanes”) e Bohras do Guzerate, os Chetis (“chattins”) Tamil e Telugu (chamados no sudeste asiático como “quelins”), muçulmanos de Mappila e Maraikkar do sul da Índia, chineses e os tujjier iranianos.¹⁴⁵

Michael Pearson analisou o impacto dos portugueses na Índia, concluindo que tal impacto foi variável. O autor tinha em mente a configuração de um outro império, o britânico, e por isso o domínio português foi considerado tênue. Pearson afirma que o Oceano Índico em 1500 era um *mare liberum* onde nenhum estado tentava controlar com exclusividade as questões marítimas. Os portugueses tiveram a distinção de introduzirem políticas precisas para os assuntos do oceano, almejando o monopólio do comércio das especiarias para Europa e a taxação do comércio asiático, sendo necessário edificar feitorias e fortalezas para concretizar seus intentos. A imposição portuguesa relativa ao uso dos *cartazes* (um salvo-

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Kirti Chauduri. “O estabelecimento no Oriente” In Bethencourt e K. Chauduri. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. I, p. 188.

¹⁴⁵ Sanjay Subrahmanyam. *op.cit.*, p. 41.

conduto) reflete a ambição de fiscalizar os mares.¹⁴⁶

Francisco Bethencourt admite que os portugueses tentaram dominar os portos mais concorridos, aproveitando a tradição local de relativa autonomia política e fiscal,¹⁴⁷ de modo que os lusitanos foram considerados apenas como um novo grupo de mercadores, tal como árabes, guzarates ou indianos, pois os portugueses não alteraram os fluxos comerciais inter-regionais, somente se inseriram no conjunto de práticas pré-existentes.¹⁴⁸

Em linhas gerais, entre 1498 e 1505, os portugueses obtiveram licença de rajás locais para estabelecer feitorias em Cochim, Cananor, Couião e São Tomé de Meliapor, sem serem negligenciadas as guerras travadas contra os muçulmanos. Oficialmente, o Estado Português da Índia surge em 1505 com a nomeação do primeiro governador, D. Francisco de Almeida, “um vice-rei flutuante, governador de um Estado sem território, com o convés de sua nau por capital.” Sob seu governo são erguidas as primeiras fortalezas. Francisco de Almeida (1505-1509) deveria impor o monopólio português no comércio e estabelecer um regime de licenças pagas (cartazes) sobre os navios mercantes que não fossem portugueses. Afonso de Albuquerque (1509-1515) sucedeu ao governador-geral Francisco de Almeida, conquistou Malaca (1511) buscando controlar o comércio com o Pacífico, estabeleceu a suserania portuguesa sobre Ormuz, controlando o Golfo Pérsico (1507 e 1515) e estabeleceu uma base territorial para a sede da administração portuguesa na Índia, mediante a conquista de Goa (1510).¹⁴⁹

Goa foi a primeira conquista portuguesa no Oriente, anteriormente os portugueses haviam se fixado em territórios nos quais exerciam soberania partilhada com reis locais. Com Goa, iniciou-se a concretização de uma política de imposição da soberania régia sobre um território indiano.¹⁵⁰

Sem saber a data precisa da criação da câmara municipal de Goa, conjectura-se que tenha sido estabelecida após a conquista da região por Afonso de Albuquerque em 1510 e

¹⁴⁶ M. N. Pearson . *The Portuguese in India. The new Cambridge History of India*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

¹⁴⁷ Os mercadores guzarates seguiam o jainismo que destacava o princípio da não violência ao extremo e este princípio refletir-se-ia no comércio do Índico, pois os comerciantes não deviam realizar as trocas com armas em punho e destacavam-se os portos neutros com muralhas defensivas. Pretendia-se proteger a comunidade internacional de mercadores. Ver: F. Bethencourt e K. Chauduri. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. I, p. 169.

¹⁴⁸ Francisco Bethencourt. “O alargamento do horizonte de experiências”. In Bethencourt e K. Chauduri. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. I, p.108.

¹⁴⁹ A H. Oliveira Marques. *História de Portugal*. Lisboa: editorial Presença, 1998, v.2, p.42. Em 1515, quando Afonso de Albuquerque morreu, o Estado da Índia estava praticamente sob sua forma definitiva: uma rede estabelecida em todo o Índico.

¹⁵⁰ Catarina Madeira Santos. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999. p.113.

antes de sua partida para Malaca.¹⁵¹ Em 1516, dois representantes da câmara de Goa foram enviados a Lisboa a fim de obter a confirmação régia dos privilégios concedidos por Albuquerque – privilégios que se assemelhavam àqueles da capital portuguesa. Quase todos os ofícios da câmara de Goa estavam reservados aos portugueses “casados” e seus descendentes.¹⁵²

A presença portuguesa foi, portanto, multifacetada no âmbito de seu império, diante da heterogeneidade de relações de poder estabelecidas entre portugueses e grupos locais. Contudo, até o momento foi apresentada uma abordagem do império que enfatizou a sua dimensão marítima e comercial, exclusivamente. Contudo, torna-se necessário investigar o aparato institucional-administrativo que deu suporte aos domínios portugueses que se estendiam desde a costa oriental africana até a China, domínios que seriam denominados “Estado da Índia”. Analisaremos os órgãos de poder político e eclesiástico que foram estabelecidos na capital do Estado da Índia, isto é, em Goa.

Ângela Barreto Xavier enfatizou a necessidade de serem analisados em conjunto o “reino” e o “império”, pois a compreensão dos processos políticos, religiosos e administrativos que se desenvolviam no reino de Portugal tornam-se elementos essenciais para o entendimento do império português na Índia. Houve uma reorganização político-administrativa do império no reinado de D. João III, ocorrendo uma refundação imperial a partir da recuperação do modelo imperial romano. Nesse período passou a se evidenciar o desejo crescente de espacialidade contínua pela conquista territorial, de modo que a configuração imperial afastar-se-ia do modelo marítimo que inspirou sua constituição para se aproximar de outro modelo imperial: o modelo imperial romano.¹⁵³

A partir de D. João III delineou-se um projeto imperial não apenas marítimo, mas também territorial, sendo um dos sintomas mais evidentes desse plano a tentativa de cristianizar a Índia e depois o Brasil. As políticas delineadas para a Índia tornaram-se um espelho da experiência política do reino e do império. Destaca-se a duplicação das

¹⁵¹ Segundo Charles Boxer, geralmente os oficiais da câmara com direito a voto eram quatro vereadores, dois juizes ordinários (juizes de paz ou magistrados), o procurador, quatro mestres (mestres). Havia aqueles sem direito a voto: escrivães, almotacés, tesoureiros, juiz-de-órfãos, porteiro, vedor de obras, alferes, contador. Os oficiais da Câmara eram eleitos. Charles Boxer. *Portuguese society in the tropics*. Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1965.

¹⁵² As ordens régias de 1513 a 1559 defendiam que os cristãos indianos deveriam desfrutar de igualdade social e legal em relação aos moradores portugueses. Os cidadãos originais de Goa eram, sobretudo, marinheiros, soldados e artesãos portugueses que foram estimulados por Afonso de Albuquerque a se casarem com mulheres locais e se fixarem na região, de modo que havia poucos cavaleiros e fidalgos entre esta primeira geração de 1510 a 1520. Com o passar do tempo, Boxer acredita na ampliação do número de *casados* que eram fidalgos e cavaleiros, os quais contraíram matrimônio com as descendentes, euro-asiáticas, dos primeiros pioneiros portugueses de Goa. Em 1540, haveria cerca de 1800 *moradores* em Goa.

¹⁵³ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.30, *passim*..

instituições, da língua, do direito do reino para as demais partes do império, sendo que o Estado da Índia foi o primeiro espaço a experimentar estas atitudes. Sendo assim, a Índia conheceu a “reforma”- a transladação da mesma “reforma” que se ensaiava no reino de Portugal, materializando-se na cristianização dos habitantes dos territórios sob jurisdição da coroa portuguesa.

O impacto dos Habsburgos na corte portuguesa foi considerável. A esposa de D. João III, D. Catarina, era uma Habsburgo e irmã de Carlos V. A influência espanhola fez-se presente em Portugal antes da União Ibérica, caso da atuação de D. Catarina e de decisões de 1560 e 1570.¹⁵⁴ Se para Sanjay Subrahmanyam a orientação territorial do império asiático português ocorreu a partir da década de 1580, Ângela Barreto Xavier acredita que já se pronunciava uma mudança de orientação ao menos desde a década de 1540, alterações que despontaram no reinado de D. João III e que foram conduzidas, adiante, por influência daqueles que estavam em torno de D. Catarina, da nobreza Habsburgo, esposa do rei português. Para além das divergências, o que aparece em comum entre os dois historiadores é a ênfase na mudança de modelos imperiais, de modo que não se torna adequado pensar o império asiático português como meramente marítimo. A expansão e ocupação territorial viabilizou-se através da transladação de instituições político-administrativas que existiam no reino para o império, neste caso, especialmente para Goa, cabeça do Estado português da Índia. A transferência não significou o abandono das instituições indianas pré-existentes à presença portuguesa na região, caso da forma de organização e arrecadação de tributos das comunidades de aldeias goesas, analisadas anteriormente. Assim como, a transladação de instituições do reino para Goa exprimia o esforço de conversão dos indianos ao catolicismo, o que se tornaria viável através de uma intensa reforma voltada para o “disciplinamento social” das populações locais¹⁵⁵, verificável na reforma dos costumes (com a definição de diretrizes nos Concílios Provinciais de Goa), na investigação acerca do cumprimento das diretrizes de uma vida cristã (através da visitas pastorais) e na punição dos transgressores do modelo de vida preconizado para o convertido, mediante o aparato jurídico-religioso do Tribunal do Santo Ofício de Goa, oficializado em 1560.¹⁵⁶

¹⁵⁴Sanjay Subrahmanyam, *op.cit.*, p.104-120 e 187.

¹⁵⁵ Federico Palomo. “Disciplina Christiana”: Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*. Universidade Complutense, Madrid, nº18, 1997, p. 119-136.

¹⁵⁶ Célia Cristina da Silva Tavares. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004. Ana Cannas da Cunha. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Divisão de Publicações dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1995.

A partir da leitura de Sanjay Subrahmanyam, Ângela Barreto Xavier e de Serge Gruzinski¹⁵⁷ somos convidados a perseguir as conexões entre o reino de Portugal e o império português, assim com as relações com a vizinha Espanha. D. Catarina tinha como conselheiro o bispo espanhol D. Julião de Alva, que exprimia a convicção na pedagogia e no “disciplinamento social” para construção de uma sociedade cristã.¹⁵⁸ Os paralelos entre os movimentos reformistas na Espanha e Portugal e o impacto nos espaços do império revelam a interação existente entre os dois reinos católicos do Velho Mundo. A reforma religiosa dos franciscanos observantes será analisado no terceiro capítulo.¹⁵⁹

Catarina Madeira Santos estudou a *capitalidade* da cidade de Goa. Ao tentar desvendar o suporte político-institucional da cidade de Goa, Catarina Madeira Santos debruçou-se sobre a literatura jurídica da época analisada. A capitalidade pressupõe a existência de um Estado portador de traços modernos e a existência de um centro polarizador e produtor de mecanismos de influência sobre a periferia, isto é, sobre o resto do território que faz parte deste Estado. Uma região se estabelece como capital ou *cabeça* de um reino quando as relações entre o centro e a periferia são mantidas sem quebra, o que pode ser conseguido através de mecanismos jurídicos, administrativos, financeiros, uso de uma mesma moeda ou representação cartográfica do espaço que permita crer na unificação e na homogeneidade das relações de poder.¹⁶⁰

Houve a transposição para o Oriente de títulos, cargos e funções de alta dignidade como vice-rei, governador-geral ou inquisidor, assim como a transferência da soberania e atributos de poder para cidade de Goa. A autora identificou o estatuto singular da cidade de Goa, enquanto capital do Estado da Índia Portuguesa, no interior do processo de construção de um *alter-ego* do poder metropolitano (Lisboa) no Índico.¹⁶¹

Os *regalia*, ou poderes reais, foram exercidos no Oriente através da criação da figura do vice-rei. A questão em torno da ausência do rei no Oriente seria solucionada pelo vice-rei. Mesmo o monarca português recomendava que o vice-rei utilizasse símbolos de poder e

¹⁵⁷Serge Gruzinski. "Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres connected histories", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*; n.1 (janvier-février 2001), p. 85-117.

¹⁵⁸ Ângela Barreto Xavier. «Aparejo y disposición para criar un otro novo mundo. A conversão dos indianos e o projecto imperial joanino», *Actas do Congresso D. João III, Lisboa, CEPCEP-Universidade Católica Portuguesa, 2004.*

¹⁵⁹ José García Oro. "Filipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos". *Archivo Ibero-Americano*, n.º. 58, 1998, p.217-310.

¹⁶⁰ Catarina Madeira dos Santos, *op.cit.*, p.34.

¹⁶¹ "O projecto de uma capital só começou a ser possível a partir do momento em que foram duplicados, na Índia, os *regalia*, que se encontravam tradicionalmente associados ao exercício do *officium regis*, quando passou a existir um magistrado investido desses mesmos poderes reais e que representava o rei de Portugal e sua soberania *extra territorium*, ou seja, num espaço exterior ao metropolitano." Santos, 1999, p.51.

programas de comportamento público que o diferenciassse dos demais fidalgos que o acompanhavam na Índia Portuguesa. Para tanto, houve a formação de uma corte e de um cerimonial, em uma gestão de recursos políticos e simbólicos pautados em uma disciplina que funcionava pela persuasão da sociedade.¹⁶²

Pode-se afirmar a existência em Goa do que ocorria com o monarca português no reino: o vice-rei ou governador do Estado da Índia eram rodeados por grupos de indivíduos que o serviam em casa e o acompanhavam. Tratava-se da corte goesa, cabendo recordar que os vice-reis pertenciam à fidalguia e tinham a sua própria clientela na Índia. Mas a corte goesa deparava-se com a questão de estar inserida em uma sociedade luso-indiana, sendo elucidativa a frequência de brâmanes à casa do vice-rei, que passeavam por suas câmaras e guarda-roupa, utilizavam as melhores entradas do paço, além de terem ocupado ofícios públicos importantes.¹⁶³

A “fundação do Estado da Índia” ocorreu no ano de 1505, devido à instituição de um vice-rei e com ele se duplicaram as atribuições jurídicas reais mediante a delegação de poderes majestáticos a um representante do monarca. A carta de poder de Pedro Álvares Cabral adicionada ao regimento de D. Francisco de Almeida apresentam-se como marcos fundadores da presença continuada dos portugueses no Índico. Borges Macedo diria que, desde Roma, seria a primeira vez que a Europa exportou poder organizado e isto ocorreu na Índia.¹⁶⁴

Nos momentos iniciais, os poderes do vice-rei eram exercidos sobre pessoas (*personenstaat*) e não sobre um território (*territorialstaat*), pois haviam indivíduos sujeitos ao monarca português, mas não territórios, ainda não existiam os senhorios, dos quais o primeiro caso no Oriente foi exatamente Goa. Os poderes jurisdicionais do vice-rei eram exercidos sobre pessoas: todos oficiais designados para o Oriente e não naturais de Portugal que se convertessem ao cristianismo. Não eram exercidos sobre territórios, apenas sobre feitorias e fortalezas estabelecidas em reinos locais. Contudo, com o passar dos anos, a ampliação da territorialidade processou-se.

¹⁶² Para a função disciplinadora da corte, ver especialmente Norbert Elias. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

¹⁶³ Caso do brâmane Anu Synay que foi corretor de mercadorias na década de 1540 ou do filho de Krishna, agraciado com o ofício de tanador-mor da ilha de Goa por D. Manuel. Na guarda do vice-rei, serviram naiques e nafaes indianos. Contudo, o afastamento dos indianos dos cargos públicos encontrou reverberações em legislação que proibia a provisão de cargos a não cristãos. Porém, o crescimento de convertidos indianos acompanhou a expulsão de não-cristãos dos cargos públicos, criando um contingente de indianos cristianizados inseridos subalternamente na sociedade goesa. Catarina Madeira Santos, *op.cit*, p. 216- 225.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

A administração do Estado da Índia cabia ao vice-rei e aos órgãos administrativos. A constituição do vice-reinado transferia para o Oriente alguns dos *regalia* (inseparáveis do rei) e com a transferência dos *regalias* ocorria a transposição de funções que em Portugal estavam associadas a instituições centrais. No que concerne à administração da Coroa, área específica de atuação do príncipe, seria dividida em três áreas: a justiça (tribunais, conselhos, magistrados e oficiais), a “economia” (o governo da casa do rei, do patrimônio régio e da fazenda real), a “graça” (referente à liberalidade régia).¹⁶⁵

Inicialmente, o vice-rei não só era titular dos *regalia*, mas concentrava a maior parte do exercício destes poderes devido a ainda incipiente burocracia ultramarina, pois o aparelho administrativo do Estado da Índia só aumentaria a sua complexidade nas décadas de 1530 a 1550. O vice-rei ou o governador teve como primeira residência sua armada, em seguida Cochim e finalmente sedentarizou-se em Goa. Como existiam ainda poucos ofícios e a administração em seus primórdios era pouco complexa, o governo do vice-rei apresentou-se polivalente, decidindo sobre várias matérias. Existiam matérias inalienáveis que apenas o governador, em nome do rei, poderia administrar como questões associadas à graça (perdões e concessão de mercês), capacidade de legislar, de impor tributos, de cunhar e de definir o valor de moeda.

Durante a década de 1540 ocorreu na área de administração da justiça um processo de burocratização e centralização perceptível na proliferação de ofícios de justiça e no estabelecimento do tribunal da Relação, que em 1550 recebeu o estatuto de Corte de Goa e tomou como modelo a Casa de Suplicação em Lisboa. Goa possuía uma vasta rede de repartições públicas, comparável a de Lisboa, como a Casa da Pólvora, uma Casa dos Contos, uma Casa da Relação da Índia, a Inquisição. O governador era auxiliado pelo Secretário da Índia, governando o império que se estendia da África Oriental ao Extremo-Oriente (os domínios portugueses compreendidos sob o epítome de Estado da Índia). O título de vice-rei passou a ser mais freqüente a partir de meados do século XVI. O Conselho de Estado foi estabelecido na Índia em meados do século XVI.

O primeiro cargo de justiça da Índia Portuguesa foi o de ouvidor, que auxiliava o vice-rei ou governador e era denominado “ouvidor do capitão-mor”, possuindo jurisdição sobre o cível e o criminal. Este ouvidor acompanhava o governador para onde ele se dirigisse, tratando-se, portanto, de uma justiça itinerante, sendo um tribunal indiferenciado do governador. Com a criação do Tribunal da Relação de Goa, a administração da justiça tornou-

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.153.

se cada vez menos a função de um oficial diretamente dependente do governador (caso do ouvidor do capitão-mor) e cada vez mais função de oficiais qualificados, juristas, que trabalhavam em uma instituição judicial, isto é, pronunciando-se certa autonomização da justiça em face do governador. O primeiro regimento que regulava a Relação de Goa surgiu em 1544 e reverberava o modelo judicial em vigor no reino, com as funções definidas conforme as *Ordenações*.¹⁶⁶ No regimento aparecia a justificativa para criação da Relação, que seria o crescimento dos assuntos da Índia, assim como a política de conversão dos indianos ao catolicismo ampliava o número de indivíduos que se tornavam submetidos ao direito português.

Os atos de graça estavam associados ao exercício do *officium* do vice-rei e a esfera da “graça”, na Índia como no reino de Portugal, vinculava-se ao governo “informal”. Como Hespanha e Xavier frisaram para a experiência portuguesa, além do ordenamento jurídico formal, existiram modalidades de relacionamento informais no Antigo Regime que se desenvolveram sob a forma de amizade, serviço e clientela.¹⁶⁷ Os atos de graça e mercê dos vice-reis associam-se ao fato de serem executores dos direitos régios e das virtudes do rei – praticar a liberalidade era uma virtude exercida na recompensa por serviços prestados à Coroa portuguesa.¹⁶⁸ D. João de Castro após a conquista de Diu concedeu tantas mercês que se justifica a elaboração do *Livro das Mercês*. As cartas de mercês pelos serviços prestados na Índia aparecem como cartas do governador, mas sempre seguidas da expressão “passada em nome d’El Rey”.¹⁶⁹ A atuação do vice-rei, à imagem do rei, deveria ser pautada na idéia de misericórdia e justiça, deste modo compreende-se as visitas aos troncos, aos prisioneiros. Se o governador perdoa, o castigo também se configura como um atributo, podendo decretar a morte. Estava autorizado a promover o estatuto de cavaleiro, cuja concessão dependia da confirmação do rei.

Na década de 1570, a Índia conheceria o Desembargo do Paço e a Mesa da Consciência foi criada em 1571- uma Alçada com residência em Goa para deliberar sobre a

¹⁶⁶ Assistiu-se a uma progressiva sedentarização do Tribunal da Relação de Goa.

¹⁶⁷ Antônio Manuel Hespanha e Angela Barreto Xavier. “As redes clientelares” In José Mattoso. *História de Portugal* (dir.) História de Portugal. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, vol. 4, p. 339-349.

¹⁶⁸ As fontes doutrinárias da época moderna tratam a justiça como a primeira atribuição do rei, de modo que a função suprema de fazer justiça estava associada a manter os equilíbrios sociais estabelecidos. A área de “justiça” é dominada pelos órgãos do governo, seus tribunais, conselhos, magistrados e oficiais, mas potenciando a justiça, encontra-se a “graça”: atribuição de um bem que não competia por justiça. A “graça” está associada ao governo informal, a concessões vinculadas à consciência ou deveres morais, sendo que os atos de “graça” dependem da liberalidade régia e o rei deve ouvir apenas sua consciência. Antônio Manuel Hespanha. “Os poderes do centro” In José Mattoso. *História de Portugal* (dir.) História de Portugal. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, 4^o vol, p. 142.

¹⁶⁹ Catarina Madeira Santos, *op.cit.*, p.159-162

“graça” e seu presidente utilizou o regimento do desembargador do Paço. O Tribunal da Alçada da Índia era um órgão régio, fiscalizador e autônomo em relação à jurisdição do vice-rei e à Relação de Goa, tendo competência para realizar devassas sobre todos os oficiais da Índia, inclusive governadores.

No que tange às matérias relacionadas com o poder eclesiástico, o Tribunal da Mesa da Consciência tratava da “consciência” do monarca, dos assuntos materiais e espirituais das ordens militares (de Cristo, de São Bento de Avis, de Santiago da Espada), cuidando do foro da consciência do rei e tendo jurisdição sobre os privilégios dos frades, cavaleiros, comendadores, atuando nos processos-crime e nas petições de perdão não remetidas ao Desembargo do Paço, sendo apresentadas ao rei através da Repartição do Despacho da Mesa da Consciência, conferindo-lhe também o estatuto de tribunal da graça.¹⁷⁰ A Mesa da Consciência e Ordens tratava das questões da Igreja no reino e nas conquistas ultramarinas. No Estado da Índia, a Mesa tratou do recolhimento de crianças gentias órfãs, da utilização de brâmanes como oficiais régios, da celebração de festas gentílicas em território sujeito à soberania portuguesa, do modo de conversão dos gentios, da forma de preparação dos batismos.¹⁷¹

É preciso considerar que a capitalidade de Goa explicava-se pela presença de instituições centrais, organismos cuja ação possuía um alcance que ultrapassava a cidade onde estavam situados, repercutindo sobre todo o império, caso dos órgãos ordinários do governo: tribunais, conselhos, magistrados e oficiais.

A centralidade de Goa foi duplicada pela introdução da jurisdição diocesana, tornando-se um núcleo urbano de importância política e também eclesiástica a partir da “segunda capitalização” ocorrida em 1532 com a instalação da diocese e do bispo e, em 1557, da diocese metropolitana e do arcebispo em Goa. Tanto o centro do poder civil (com o vice-reinado), quanto do eclesiástico (bispado e arcebisado), localizavam-se em Goa.

Ao longo deste capítulo, tratamos da presença portuguesa nas diferentes regiões do Estado da Índia, que abarcava uma grande diversidade de instituições e estatutos de poder (conquista, protetorado, presença informal). Mas concentramos a análise na capital do Estado da Índia, Goa, onde foram estabelecidos elementos constitutivos do “centro” (governador ou vice-rei), um equipamento político central (Casa dos Contos, Relação de Goa, Mesa da Consciência, Tribunal da Alçada) e uma corte que interferia na administração central e criava

¹⁷⁰ Antonio Manuel Hespanha. “Os poderes do centro”. In José Mattoso. *História de Portugal* (dir.) História de Portugal. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, 4^o vol, p. 149.

¹⁷¹ Catarina Madeira Santos, *op.cit.*, p. 176-190.

uma cultura política. Goa tornou-se sede do poder político e também do poder eclesiástico. Analisaremos este último aspecto – a organização religiosa do Estado da Índia – no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2

A organização religiosa do Estado da Índia

A propagação do catolicismo em Goa foi favorecida por dispositivos instituídos pela Coroa Portuguesa em seu desejo de expandir a fé cristã e o império.¹⁷² A organização religiosa diocesana, a rede paroquial, a atividade missionária das ordens religiosas e o controle da Inquisição de Goa foram dispositivos essenciais no processo conversão, manutenção e controle da cristandade goesa. Estes dispositivos serão analisados neste capítulo (2.2 O Poder Episcopal na Índia; 2.3 O Primeiro Concílio Provincial e as Constituições do Arcebispado de Goa; 2.4 O Tribunal do Santo Ofício de Goa; 2.5 As ordens religiosas em Goa).

2.1 Poder e Catolicismo: da cristandade medieval aos Estados confessionais

Para tratarmos da relação entre poder e catolicismo em Goa nos séculos XVI e XVII, analisaremos o conceito de “cristandade”. Enquanto cristianismo refere-se à religião (a um sistema religioso), cristandade significa um sistema único de poder e de legitimação do Estado e da Igreja. As relações estruturais da Igreja e do Estado mediarão a relação de cada

¹⁷² Ronald Raminelli. “O império da fé” In João Fragoso; Maria Fernanda Bicalho; Maria de Fátima Gouvêa. (Org.). Antigo Regime nos Trópicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 225-247.

uma das instituições com a sociedade e, deste modo, devemos pensar cristandade como um sistema de relações da Igreja e do Estado na sociedade.¹⁷³

O sistema de cristandade apresentou várias modalidades ao longo da história do cristianismo. As modalidades de cristandade que surgiram a partir do século IV podem ser chamadas de cristandades “constantinianas” por exibirem características comuns àquela que se desenvolveu sob o domínio do imperador romano cristão Constantino.¹⁷⁴ As características das modalidades constantinianas de cristandade são: regime de união Igreja e Estado, religião oficial como religião de unanimidade, o aparelho eclesiástico como aparelho de hegemonia, um único código religioso de base. O Estado assegurava à Igreja uma importante posição na sociedade e a Igreja assegurava ao Estado e às classes dominantes a legitimação da hegemonia e da dominação. A Igreja obtinha o consenso social através de práticas, representações e discursos que seus intelectuais (membros do clero) elaboravam e veiculavam através da rede clerical e paroquial.¹⁷⁵

Porém, a articulação entre Estado e Igreja nas modalidades constantinianas de cristandade não se desenvolveu sem tensões. Apontaremos as principais questões associadas às modalidades constantinianas de importantes conjunturas históricas, pois apresentaram dilemas relevantes que podem favorecer a reflexão sobre o Estado e a Igreja na sociedade goesa dos séculos XVI e XVII, como o papel atribuído aos soberanos na salvação das almas cristãs, a reforma da Igreja, o papel da rede de dioceses e paróquias, a legitimidade do uso da força para fazer conversões.

Uma das conjunturas consiste no início do período medieval, quando o Papa Gelásio (492-496) pronunciou-se diante do que concebia ser a fronteira entre o Estado e a Igreja: existiriam duas esferas de competência e as duas teriam uma única finalidade, que seria a busca da salvação nesta vida. A *auctoritas* (autoridade sagrada dos pontífices) era competência de ordem moral, poder fundado no direito, fonte de legitimidade. A *potestas* (poder régio) era um poder de fato, poder de administração das coisas e das pessoas. Na

¹⁷³ Francisco José Silva Gomes. “A Igreja e o Poder: representações e discursos” In Ribeiro, Maria Eurydice de Barros. Brasília: Edunb, 1997, p.33-34.

¹⁷⁴ Ver: Marcel Pacaut. *Les Structures Politiques de l’Occident Médiéval*. Paris: Armand Colin, 1969; Francisco José Silva Gomes. *op.cit.*, p.34-36.

¹⁷⁵ Francisco José Silva Gomes. *op.cit.*, p.34-36. Bossy a “cristandade” não deve ser compreendida como a Igreja no seu sentido restrito, pois seria um conjunto de pessoas e de um modo ou modos de vida e das características da fé cristã mais relevantes para elas. Ver: John Bossy. *A cristandade no ocidente: 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

distinção gelasiana, a *potestas* estava subordinada à *auctoritas* e para salvação cristã era necessário haver uma submissão aos pontífices.¹⁷⁶

Uma grande mudança na cristandade medieval do Ocidente ocorreu sob a “conciliação carolíngia” (séc. VIII-IX), pois o Papado favoreceu a recriação do império no Ocidente sob Carlos Magno, visto como condutor da sociedade de cristãos, príncipe responsável pela salvação dos homens, defensor dos fiéis e da expansão das fronteiras da cristandade (mediante missões, através da submissão dos “pagãos” com auxílio da força militar¹⁷⁷ e da administração do batismo), em consequência da sagração. Havia a noção de que a autoridade estabelecida deveria exercer um governo “moral”, isto é, conforme as regras da ética cristã, reforçando o agostianismo político que compreendia o objetivo da política como a ajuda aos homens no que tange à salvação de suas almas.¹⁷⁸ A modalidade carolíngia não seguiu a distinção gelasiana, pois tendia a um sistema de soberania único, insistindo na unidade da cristandade: os dois poderes regiam indistintamente a *Ecclesia* e o *Imperium*, em uma única *Christianitas*, com indistinção entre o Estado e a Igreja.¹⁷⁹

A fase posterior da cristandade constantiniana desenvolveu-se com a crise do império carolíngio e a feudalização das instituições eclesiásticas, com a tutela dos leigos sobre a Igreja, chegando a “abusos” e à interferência demasiada no aparato eclesiástico. Diante disso, esperava-se uma reforma *da e na* Igreja (na cabeça e nos membros, do clero e dos fiéis), além da libertação da tutela dos leigos. Era este o contexto da reforma gregoriana do século XI, quando ocorreu a reforma do clero secular e regular, que depois de reformados deveriam cristianizar e reformar a vida dos fiéis. Reforçou-se o poder dos bispos, submetidos ao poder da Igreja e dos papas, não mais aos poderes dos leigos; houve a disseminação da rede paroquial, para controle dos agentes ministeriais e dos fiéis. A rede paroquial e clerical foi o sistema que viabilizou o exercício da hegemonia na cristandade medieval – também viabilizará posteriormente, no contexto da reforma tridentina do século XVI, o que repercutirá sobre a sociedade goesa. O contexto da reforma gregoriana do século XI assistiu à “querela

¹⁷⁶ Em referência ao império, universal de direito, e por oposição aos vários reinos romano-germânicos no início do período medieval, o papado referia-se à Igreja como *Ecclesia universalis*, esperando demonstrar a universalidade da Igreja no Ocidente e no Oriente. *Ecclesia universalis* passou a designar tanto a instituição eclesiástica como a sociedade dos cristãos ou *Respublica christiana*. Ver: Francisco José Silva Gomes. *op.cit.*, p.45.

¹⁷⁷ Apesar de alguns clérigos como Alcuíno terem se manifestado a favor da liberdade do ato de fé no contexto da cristianização forçada dos saxões, os leigos – e Carlos Magno – não hesitaram em pôr em prática o *Compelle intrare* (“Força-os a entrar”), preconizando que todos os súditos de um imperador cristão deveriam adorar o mesmo Deus que ele, o que legitimava tanto as conversões forçadas quanto a coação física para reprimir heresias e cismas. Andre Vauchez. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p.18-19.

¹⁷⁸ Marcel Pacaut. *op.cit.*, p.172.

¹⁷⁹ Francisco José Silva Gomes. *op.cit.*, p.45-46.

das investiduras”, em relação aos dois poderes que se consideravam de direito universais (papado e império). A distinção entre os dois poderes foi acompanhada da subordinação do poder temporal ao poder espiritual. Voltava-se à distinção gelasiana, insistindo na relação assimétrica que une *auctoritas* à *potestas*. O Papa receberia sua autoridade diretamente de Deus e sob sua dominação, que é de ordem ética, a Cristandade é uma.¹⁸⁰ No século XIII, a tese teocrática obteve sua expressão mais completa, quando Inocêncio III, através da bula *Aeger cui levia*, proclamou a *plenitudo potestatis* do Papa, sua soberania absoluta em todos os campos – exercendo diretamente sua autoridade sobre o imperador.¹⁸¹

Nas modalidades constantinianas da cristandade, a “hegemonia” pertencia à Igreja, normalmente. Mas a partir do século XII, a Igreja foi atingida por um crescente processo de secularização, de laicização e até de anticlericalismo.¹⁸² Nachman Falbel indicou como os Espirituais franciscanos contribuíram para que fosse reformulada a teoria tradicional do poder papal e a modificação do conceito de *plenitudo potestatis*, o que conduzirá à idéia de conciliarismo.¹⁸³ Os argumentos antipapistas dos Espirituais franciscanos favoreceram os desdobramentos encontrados em Marsílio de Pádua¹⁸⁴ e no franciscano Guilherme de Ockham¹⁸⁵.

A disputa entre os partidários de uma monarquia papal e os defensores do conciliarismo dispersou o foco da Igreja sobre as reformas institucionais necessárias e a atenção à experiência religiosa, deixando de concluir plenamente a reforma *na* e *da* Igreja. A timidez da reforma conduzida pela Igreja favoreceu a emergência de críticas do porte de Martinho Lutero. Diante da Reforma Protestante e da ruptura da cristandade, a grande questão era como a Igreja romana poderia reivindicar para si a *Ecclesia universalis* e o ideal de

¹⁸⁰ O imperador não teria direito a exercer plenamente sua jurisdição ou aspirar a um governo moral e, seja por seus maus empreendimentos ou por seus pecados, o Papa poderia excomungá-lo. Marcel Pacaut. *op.cit*, p.174.

¹⁸¹ Marcel Pacaut. *op. cit.*, p.180. Recordar que a “Igreja” (sob a condução do Papa, o bispo de Roma) e o “Império” (sob o império carolíngio e, em seguida, do Sacro Império Romano Germânico) concebiam-se como poderes de caráter universal, que devido a tais aspirações, colidiram em muitos momentos da história européia.

¹⁸² Francisco José Silva Gomes. *op. cit*, p.34-35.

¹⁸³ Os Espirituais franciscanos, a partir do impacto do pensamento de Joaquim de Fiore, associaram a Igreja existente a uma instituição carnal. Os Espirituais franciscanos achavam que o Papa João XXII, ao ter interferido na noção de pobreza evangélica da Regra – vista pelos frades como a doutrina de Cristo – teria agido de forma herética, devendo ser destituído do poder papal de “ligar e desligar” o que passava na terra e no céu (Mt 16). Nachman Falbel. *Os Espirituais franciscanos*. São Paulo: Ed. Perspectiva: FAPESP: EdUSP, 1995, p. 157-193.

¹⁸⁴ Marsílio de Pádua escreveu o *Defensor Pacis* influenciado pelos Espirituais franciscanos. Rejeitava a argumentação tradicional acerca da suposta origem divina da hierarquia eclesiástica, alegando que os sacerdotes, que estavam sob a liderança do Papa, não eram superiores ao conjunto de fiéis, que é o soberano da Igreja, sendo eles, reunidos em Concílio Geral, herdeiros das prerrogativas e das graças que gozavam os apóstolos da Igreja primitiva. Assim como a administração dos bens temporais consistiria em uma atribuição do Estado e não seria um dos poderes da Igreja.

¹⁸⁵ No *Breviloquium*, Ockham alegava que o Papa não possuía a *plenitudo potestatis* nem no plano temporal, nem no espiritual.

cristandade constantiniana. Como a Igreja católica poderia manter a unidade diante da luta contra as igrejas reformadas- protestantes- e contra as pretensões dos Estados modernos emergentes.

Marc Venard afirma que, em torno de 1530, distanciava-se a esperança de uma reforma da Igreja que tocasse de forma harmoniosa tanto a “cabeça” quanto os membros da Igreja, preservando a unidade da cristandade latina.¹⁸⁶ O contexto impunha a “obrigação de escolher”, isto é, adotar uma confissão religiosa – a católica latina, a protestante luterana ou calvinista¹⁸⁷ – no âmbito do processo de *konfessionsbildung* (formação de confissões). Os fragmentos da cristandade dividida organizar-se-iam em diferentes Igrejas cristãs. Nos Estados católicos, a exasperação da busca pela reforma e (re-)cristianização da sociedade desenvolveu-se na mesma altura. Em Portugal, sob o reinado de D. João III, e em alguns domínios ultramarinos, caso de Goa, assistiu-se em torno da década de 1540 à aplicação de uma política religiosa mais austera. A partir do reinado joanino, os goeses foram obrigados a escolher entre adotar a fé católica – obtendo os privilégios ou a segurança inerente a esta escolha- ou manterem a sua crença anterior – sob o risco de serem preteridos em oportunidades profissionais no Estado da Índia e mesmo serem expulsos de suas terras.

Nesse novo contexto, a Igreja e os Estados modernos “católicos” desejavam a manutenção das vantagens do sistema de cristandade herdado da Idade Média. A fim de harmonizar interesses diferentes, a Igreja e os Estados redefiniram o ideal de cristandade “constantiniana” não mais à escala de uma cristandade única, mas à escala do Estado moderno, surgindo o “Estado confessional” respaldado no novo princípio de direito internacional: *cuius regio illius et religio*. A teoria medieval dos dois poderes não relacionava mais dois poderes universais (Igreja e Império), mas a Igreja e vários Estados soberanos. Os Estados confessionais passaram a adotar uma jurisdição confessional sobre os aparelhos eclesiásticos. O aparelho eclesiástico era disputado entre a Igreja e os Estados.¹⁸⁸

A Igreja romana precisou estabelecer compromissos para equilibrar, no interior de cada Estado católico, seus direitos de Estado soberano (Estados pontifícios na Itália). Tais

¹⁸⁶ Marc Venard, Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez (org.). *Histoire du christianisme*. Paris. Desclée, 1992. vol. VIII: Le temps des confessions (1530-1620), p. 9.

¹⁸⁷ A Reforma associada a Lutero e Melancton apresentou a irenista Confissão de Augsburgo; com a inspiração anti-luterana e anti-católica de Zwinglio seria redigida a Confissão de Zurique para ser apresentada ao imperador, Carlos V, estimulando quatro cidades do sul da Alemanha (Estrasburgo, Constância, Lindau e Memmingen) a distanciarem-se da Confissão de Augsburgo e adotarem a Confissão *Tetrapolitana*. Surgiram posições ainda mais radicais, que foram designadas genericamente como anabatistas, encontrando expressão no Sínodo de Schleithem.

¹⁸⁸ Francisco José Silva Gomes, *op. cit.*, p.54.

compromissos ocorreram através de concordatas¹⁸⁹ ou através dos padroados ibéricos. O padroado régio consistia em um conjunto de direitos e deveres concedidos pelo Papa ao rei de Portugal, associados à administração dos assuntos religiosos das conquistas ultramarinas. A Coroa possuía uma série de competências nos territórios ultramarinos, como erigir e preservar igrejas, nomear e garantir o sustento de clérigos, cobrar dízimos, fornecer objetos necessários ao culto católico. O rei de Portugal poderia apresentar os indivíduos para os benefícios eclesiásticos, ainda que muitas vezes os nomes precisassem da aprovação do Papa (caso da escolha dos bispos) ou dos bispos diocesanos (para provisão de párocos).¹⁹⁰

O jurista Jorge de Cabedo explicou que o direito de padroado (*jus patronatus*) estava associado à fundação, dotação e edificação dos edifícios pios, processo que se desenvolveu no contexto das conquistas territoriais contra os muçulmanos na Península Ibérica. O padroado estava associado à recepção de direitos eclesiásticos como: a administração dos dízimos, a indicação dos religiosos para os benefícios eclesiásticos (*ius praesentandi*), os direitos honorários que forneciam destaque nas procissões, orações, enterros nas igrejas (*iura honorifica*), os direitos materiais de obtenção de rendas em caso de necessidade (ajuda financeira, alojamento).¹⁹¹

O Padroado português não foi concedido em sua totalidade, a partir de uma única determinação papal, pois foi se formando através de concessões pontifícias, mediante negociações entre Portugal e Roma.¹⁹² Em 1452, a bula *Dum Di Versas* de Nicolau V concedia ao rei D. Afonso V e a seus descendentes a possibilidade de subjugar todos os reinos e as terras de muçulmanos e infiéis, além de possuir os seus bens. A bula *Romanus Pontifex* de 1455 estabeleceu que os reis de Portugal poderiam fundar e erigir igrejas, além de proverem o clero nas conquistas. Em 1456, Calisto III concedeu à Ordem de Cristo – que tinha o Infante D. Henrique como o regedor – o direito de padroado, de cobrança de dízimos e de administração espiritual dos espaços conquistados pelos portugueses. O papa Sisto IV reafirmou os direitos e deveres da Coroa portuguesa através da bula *Aeterni Regis Clementia*

¹⁸⁹ Caso da Concordata de 1516 em relação ao Estado francês.

¹⁹⁰ José Pedro Paiva. “A Igreja e o Poder” In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia (coord.). *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II, pp.135-138.

¹⁹¹ Um dos principais juristas do século XVII, Jorge de Cabedo teve sua obra, *Patronatibus Regiae Coronae Regni Lusitanae*, publicado em 1603. Compilou as decisões jurídicas sobre a jurisdição da coroa portuguesa, o *Praticarum Observationum sive Decisionum Supremi Lusitaniae Senatus*, em três volumes. Ângela Barreto Xavier. “A organização religiosa...”, p.41.

¹⁹² Célia Tavares da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa,...*, p.39; Miguel de Oliveira. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 2001, p.138. Ambos os autores esclarecem com bastante propriedade o caráter gradual da formação do “padroado”, abordagem mais adequada do que a apresentada por Charles Boxer, que trata o Padroado como indício de uma aliança visceral entre a Coroa e o Papado, deixando de acentuar as longas negociações.

de 1481. Em 7 de junho de 1514, a bula *Dum Fidei Constantium* concedeu ao rei de Portugal o direito de apresentação de todos os benefícios nas terras adquiridas nos últimos dois anos e nas terras a serem adquiridas no futuro, de modo que as restantes pertenceriam à Ordem de Cristo. Cinco dias depois, através da bula *Pro excellentii praeminentia*, foi criada a diocese do Funchal e atribuído ao rei o direito de apresentação do bispo.

A partir de D. João II, que conjugava a posição de rei de Portugal e grão-mestre da Ordem de Cristo, ambas as concessões pontifícias fundir-se-iam nas mãos do rei de Portugal, sendo que esta união (da condição de rei de Portugal e mestre da Ordem de Cristo) foi formalizada apenas em 1551, pela bula *Praeclara charissimi* de Paulo III, quando os mestrados da Ordem de Cristo e das ordens militares de Santiago e Avis foram incorporados à Coroa portuguesa.

As bulas pontifícias consistem em documentos que refletem com intensidade o delicado equilíbrio entre comércio, guerra e pregação, além de representarem o pilar da fundamentação teológica e jurídica da expansão portuguesa. As reflexões sobre a relação entre poder e catolicismo no início da Idade Moderna revelam como seria inadequado separar o aspecto militar, comercial e religioso da expansão portuguesa. Torna-se elucidativa a recordação dos títulos das quatro principais crônicas religiosas do Oriente, onde *conquista* pressupõe *evangelização*, e esta subentende a *conquista*.¹⁹³

Além do Padroado, expressão da acomodação entre Estado e Igreja Católica no que concerne à tentativa de manutenção do sistema de cristandade constantiniana, é preciso mencionar a importância dos tribunais inquisitoriais modernos. Em Espanha e em Portugal – Estados comprometidos com a preservação da ortodoxia católica no reino e nos espaços ultramarinos –, os monarcas conseguiram extrair do Papado autorização para estabelecimento dos tribunais inquisitoriais modernos. Os Reis Católicos conseguiram a aprovação de uma bula (*Exigit sincerae devotionis affectus*) pelo Papa Sisto IV em 1478, a qual permitia aos monarcas indicarem três inquisidores e em 1480 foi criado o Tribunal do Santo Ofício em Sevilha. Esse poder concedido aos reis católicos era inédito, pois a nomeação dos inquisidores

¹⁹³ Caso do *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus* de Francisco de Sousa; da *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão* e da *Conquista da Índia por humas e outras armas, reaes e evangélicas* do Padre Fernão Queiróz; assim como da *Conquista espiritual do Oriente* de Frei Paulo da Trindade. Antônio Vasconcelos de Saldanha. “Sobre o ‘officium missionandi’ e a fundamentação jurídica da expansão portuguesa” In *Actas do Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. Braga: UCP/CNCDP/ Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. III, pp.553-561.

(cuja jurisdição se sobrepunha à jurisdição tradicional dos bispos) estava reservada ao Papa.
194

D. João III obteve a aprovação do Papa Paulo III para estabelecer o Tribunal do Santo Ofício em Portugal (1536). A bula nomeava três bispos (de Ceuta, Coimbra e Lamego) como inquisidores gerais, concedendo a D. João III o poder de nomear o quarto. Após negociações com a Santa Sé, a Coroa portuguesa obteve nova bula em 1547, que deu à Inquisição de Portugal o formato de um tribunal religioso submetido à autoridade do rei. Entre 1541 e 1565 foram instalados quatro tribunais da Inquisição: em Évora, Lisboa, Coimbra e Goa.¹⁹⁵

O estabelecimento dos Tribunais da Inquisição da Idade Moderna ocorreu no âmbito das aspirações régias de reforço da centralização do seu poder. Alain Milhou reforça que a Inquisição era a única instituição que teria jurisdição sobre todo o conjunto da Espanha, suplantando as divisões administrativas e jurídicas entre os territórios da Coroa de Castela e os quatro reinos de Aragão (Catalunha, Aragão, Valência e Majorca), passando por cima dos privilégios e das liberdades destas regiões.¹⁹⁶ Em Portugal, as forças políticas estiveram reunidas, sendo elucidativa a acumulação de cargos de rei (ou vice-rei) e inquisidor-geral: o cardeal D. Henrique era irmão do monarca, foi arcebispo de Braga e regente de Portugal entre 1563 e 1568, além de ter sido aclamado rei em 1578; o arquiduque cardeal Alberto de Áustria era filho do imperador Maximiliano e foi vice-rei de Portugal durante a União Ibérica; D. Pedro de Castilho também foi vice-rei de Portugal.

O Estado soberano e confessional coroou a autonomia do Estado diante da Igreja de Roma, após um longo processo.¹⁹⁷ Seria nesta época, e não antes, que as autoridades seculares principiaram a ter condições de legitimar sua pretensão a ser consideradas o único poder jurisdicional em seus territórios e único alvo da lealdade política dos súditos.¹⁹⁸

Quentin Skinner apresentou as implicações políticas da teologia luterana na autonomia dos Estados modernos diante da Igreja de Roma, por exprimir o repúdio à idéia de que a Igreja possuiria poderes jurisdicionais, podendo deter autoridade e regular a vida cristã. Os protestantes atacaram todas as instituições da Igreja romana que estavam assentadas na tese

¹⁹⁴ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.17-8.

¹⁹⁵ Célia Tavares da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...*, p.146-147. Entre 1536 e 1539, o tribunal funcionou em Évora e Lisboa; em 1541 foram criados os tribunais de Tomar, Porto e Lamego e Coimbra, mas em 1548 só estavam funcionando aqueles de Évora e Lisboa. Em 1560 foi criado o tribunal de Goa e cinco anos depois, foi restabelecido o de Coimbra.

¹⁹⁶ Alain Milhou. “La péninsule ibérique” In *Histoire du christianisme*. Desclée, 1992. vol. VIII: Le temps des confessions (1530-1620), p.644.

¹⁹⁷ Francisco José Silva Gomes. *op.cit.*, p.54.

¹⁹⁸ Quentin Skinner. *As fundações do pensamento Político Moderno*. São Paulo. Cia das Letras, 1996, p. 370.

segundo a qual o clero era uma classe distinta com privilégios (a rejeição ao estado clerical e aos votos monásticos e a definição de que a Igreja era na verdade uma “*congregatio fidelium*”), rejeitando-se a pretensão das autoridades eclesiásticas exercerem a jurisdição sobre assuntos temporais. Todos os poderes coercitivos seriam temporais por definição, todos os assuntos mundanos e mesmo a Igreja visível deveriam ficar sob controle do príncipe devoto, que favoreceria a expansão da verdadeira fé. Para Lutero, a batalha teórica de origem medieval entre o protagonista do *regnum* e do *sacerdotium* terminara, ao suprimir a metáfora dos “dois gládios”: defendeu apenas um, manejado pelo príncipe bem aconselhado e seguidor da verdadeira fé.¹⁹⁹

A crescente emancipação do Estado criou condições para que a Igreja Romana se autocompreendesse como uma *societas perfecta*, como um domínio à parte, na sua ordem independente. Foi a noção de *societas* que permitiu à Igreja enfrentar os Estados e sua jurisdição confessional. A Igreja percebia-se como uma sociedade perfeita, já que completa como instituição e porque não estava subordinada a nenhuma outra sociedade. Reforça-se a imagem da Igreja como visível.²⁰⁰ A eclesiologia tridentina tratava a Igreja e o Estado não tanto como dois poderes, mas como duas sociedades perfeitas. A concepção societária da Igreja permitiu políticas de entendimento da Igreja com os Estados (concordatas, padroados), o Estado confessional e a distinção entre o aparelho religioso e o aparelho eclesiástico. A cristandade tridentina só manteve sua unidade (ideal e utópica) porque aceitou a dualidade entre a Igreja e o Estado, como duas sociedades perfeitas.²⁰¹ A Igreja e o Estado mantiveram o sistema de cristandade “constantiniana”. Era a modalidade ideal para preservar a ordem.²⁰²

Retomando a definição de cristandade enquanto um sistema de relações do Estado e da Igreja na sociedade, para melhor esclarecer como se estruturou a “cristandade goesa” nos séculos XVI e XVII é preciso caracterizar a sociedade luso-indiana: com acentuada estratificação entre cristãos-velhos e cristãos-novos nascidos no reino, cristãos nascidos na Índia de pais portugueses, cristãos indianos mestiços e oriundos de castas diversas. A forma como o Estado e a Igreja articular-se-ão para manter o controle sobre a sociedade luso-indiana

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.294-297.

²⁰⁰ Roma confirmava a definição da Igreja Católica como visível e jurisdicional, em oposição à definição dos protestantes que concebiam a Igreja como uma *congregatio fidelium*.

²⁰¹ Francisco José Silva Gomes. *op.cit*, p.57. Paolo Prodi trata da passagem da teoria da “plenitudo potestatis” àquela do poder indireto “in temporabilis”, que se compõe e se contrapõe com a afirmação da soberania direta do Papa nos seus próprios domínios. Investigou o período de transição da “*respublica christiana*” ao sistema europeu dos Estados modernos. Palomo Prodi. “Il sovrano pontefice” In Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli (org.). *Storia d’Italia*. Annali 9: La chiesa e il potere politico dal medioevo all’età contemporanea. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1986, pp.197-216.

²⁰² Francisco José Silva Gomes. *op.cit*, p.59.

das Velhas Conquistas será analisada nos próximos itens deste capítulo. Os capítulos posteriores pretendem revelar em que medida a especificidade da sociedade luso-indiana foi considerada nos procedimentos usados para manter a hegemonia portuguesa e católica na região (através da adoção de métodos missionários mais “atraentes” e menos coercitivos que identificassem os valores estimados pelas castas convertidas – tema que será analisado no terceiro capítulo – , ou da necessidade de incorporar os convertidos indianos de uma forma menos subalterna na estrutura eclesiástica – no quarto capítulo).

Após estas considerações gerais sobre o Estado e a Igreja, analisaremos a relação entre poder e catolicismo em Goa nos séculos XVI e XVII. A organização religiosa do Estado da Índia era parte do processo de “disciplinamento social”, que consistia na estratégia de modelar os padrões de comportamento, ao inculcar crenças e promover hábitos considerados cristãos, durante a Idade Moderna²⁰³. A questão da *disciplina* no contexto da reforma tridentina relacionava-se ao poder de governo da sociedade cristã, com o controle sobre os cristãos.²⁰⁴ Procedimentos utilizados em antigas conjunturas históricas, como o controle sobre os fiéis através das redes de paróquias²⁰⁵, foram aplicados nas Velhas Conquistas. O Concílio de Trento, sob muitos aspectos, repetiu as antigas recomendações: os bispos e os párocos deveriam pregar aos moradores da região que lhes competiam, devendo residir entre eles.²⁰⁶ O Concílio de Trento também estimulou a realização de sínodos no âmbito das dioceses, o que iria reverberar em Goa por ocasião dos Concílios Provinciais, sendo o primeiro realizado em 1567.

No item seguinte (2.2 *A organização religiosa do Estado da Índia*), analisaremos como a Igreja na Índia foi um instrumento essencial ao projeto político da Coroa portuguesa: obter a lealdade dos súditos mediante a unidade da fé.

²⁰³ Palomo Prodi. «Disciplina christiana»..., *passim*.

²⁰⁴ Adriano Prospero. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996, p. 266-267. Distinguiu-se da noção da idéia humanista de “disciplina”, que a compreendia como governo de si, autodisciplina.

²⁰⁵ Nas paróquias, através da elaboração de listas de sacramentados, isto é, da identificação de quem exerceu as obrigações de confissão e comunhão. Adriano Prospero. *op.cit.*, p. 241.

²⁰⁶ Marc Venard, "L'Eglise catholique" In J. M. Mayeur, C. Pietri, A. Vauchez, M. Venard. *op.cit.*, vol.8, p.245.

2.2 O Poder Episcopal na Índia

Analisaremos o "disciplinamento social" do cotidiano de Goa, considerando os dispositivos utilizados no controle das populações cristãs e na segregação dos não-cristãos do Estado da Índia, através das determinações do 1º Concílio Provincial (1567) e das Constituições do Arcebispado de Goa, da ação do Tribunal do Santo Ofício goês e da atuação das ordens religiosas.

As fases de estabelecimento dos dispositivos relacionados à organização religiosa do Estado da Índia podem ser divididas, aproximadamente, nas seguintes conjunturas. A primeira conjuntura (1505-1521) foi marcada pela presença inicial de um pequeno punhado de frades e seculares que acompanhavam as embarcações e assistiam as fortalezas portuguesas.²⁰⁷ A primeira fase estendeu-se até o fim do reinado de D. Manuel (1521), quando a presença dos clérigos já se tornava um pouco mais significativa (especialmente a presença dos franciscanos que pleiteavam a fixação na Índia através da construção de conventos) e foram enviados comissários apostólicos para região. Esse período inicial, entre 1505 e 1521, pode ser dividido em dois momentos, cortados pelo ano de 1514, quando os territórios portugueses do Oriente sofreram uma alteração no âmbito jurisdicional, pois deixaram de ser territórios *nullius diocesis* e passaram a fazer parte da diocese do Funchal.²⁰⁸

Uma segunda conjuntura delineou-se a partir do reinado de D. João III, quando ocorreu uma reforma no reino e nos espaços ultramarinos, que implicava em um esforço de maior disciplinamento das populações cristãs. Como mencionamos, esse fenômeno começou a se desenvolver em torno de 1540, no bojo de uma intensa reforma.

Se nos anos iniciais da presença portuguesa na Índia foi tolerada a convivência entre cristãos e povos que professavam outros credos – pois D. Manuel admitia súditos seguidores de outras crenças –²⁰⁹, com D. João III foram estabelecidos dispositivos que caracterizariam o

²⁰⁷ Pedro da Covilhã foi o primeiro sacerdote português a entrar na Índia e acompanhou a embarcação de Vasco da Gama em 1497. Em 1500, chegaram à Índia dezesseis religiosos (frades e padres seculares) liderados pelo franciscano Henrique de Coimbra. Porém, o ano de 1505 foi tomado como marco inicial por ser o ano da criação do Estado português da Índia.

²⁰⁸ Os territórios isentos da jurisdição de qualquer bispo (territórios *nullius diocesis*) costumavam ser tutelados por ordens militares, como a Ordem de Cristo, Avis e Malta. Em 1456, o Papa Calisto III concedeu à Ordem de Cristo a jurisdição espiritual sobre todas as ilhas, cidades, portos, estados, do Cabo Bojador, ao longo da Guiné, ao sul destes domínios até as Índias. A Ordem de Cristo poderia nomear os benefícios eclesiásticos, impor censuras e penalidades eclesiásticas nestas regiões, que foram declaradas *nullius diocesis* (não pertenciam a uma diocese). Fortunato Coutinho. *Le régime paroissial des dioceses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe siècle) à nous jours*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

²⁰⁹ Luiz Filipe Thomaz. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel., 1994; João Paulo Oliveira e Costa. "A diáspora missionária" in Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História religiosa de Portugal*, 3 vols., Lisboa, Círculo dos

anseio por extirpar as crenças não-cristãs nos domínios portugueses no Oriente. Em Goa, houve a destruição em massa de templos e de imagens de cultos não-cristãos. Sob reinado joanino ocorreu a “dupla capitalização de Goa” – sede do poder civil, que se tornava também sede do poder eclesiástico por ocasião do estabelecimento da diocese de Goa, que seria elevada posteriormente à condição de arquidiocese.²¹⁰

A partir do reinado joanino estabeleceu-se um sistema único de poder e de legitimação do Estado e da Igreja em terras goesas, formando-se uma “cristandade” sitiada, por estar ao redor os sultanatos muçulmanos e sofrer, posteriormente, com as investidas dos holandeses protestantes. A união da Igreja e do Estado processava-se mediante a adoção de uma religião oficial como religião de unanimidade (que excluía os goeses ou os portugueses que não professassem a fé católica de inúmeras oportunidades e privilégios).

No reinado de D. João III – e nos reinados que lhe sucederam – ocorreu uma reorientação das práticas, caracterizando uma reforma voltada para reforçar a cristianização da sociedade, dos súditos, através de dispositivos político-administrativos e eclesiásticos (escolas, Inquisição, censura confissão e mecanismos assistenciais). No interior do processo de “disciplinamento social” estava subjacente o princípio de uma cultura “confessional”,²¹¹ isto é, os súditos deveriam obrigatoriamente seguir a confissão de fé do soberano. Em Goa, ocorreu a substituição dos princípios da pluralidade jurisdicional para ser adotada a tentativa de plena evangelização dos indianos, utilizando dispositivos para transformar a maioria populacional dos não-cristãos em minoria política – por serem proibidos de ocupar ofícios no Estado da Índia e serem concedidos privilégios apenas àqueles que se convertessem ao catolicismo.²¹² Sob a regência de D. Catarina da Áustria (e reinado de D. Sebastião) continuaram as medidas preconizadas no reinado de seu esposo, destacamos as aproximações

Leitores, vol. 2, 2000, pp. 255-313; Russell-Wood, “Fronteiras de integração” In Bethencourt e Chauduri, *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 244.

²¹⁰ Catarina Madeira dos Santos. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

²¹¹ Wolfgang Reinhard optou pelo termo “Era Confessional” (*konfessionelles Zeitalter*) para tratar do desenvolvimento paralelo do luteranismo, calvinismo e catolicismo na Idade Moderna. Reinhard apresenta a modernidade da “Contra-Reforma” considerando as suas estratégias de cristianização e de disciplinamento da sociedade, a reforma da administração da Igreja, a internalização de valores cristãos, a adoção de uma nova pedagogia, a revisão do etnocentrismo através da experiência das missões. Ernst Walter Zeeden elaborou uma teoria da confessionalização, ressaltando a interpenetração do poder político e da religião no âmbito do Estado. A afirmação de Zeeden torna-se elucidativa para compreender a “Era Confessional”, quando a religião do rei deveria ser a religião adotada pelos súditos. Ver: R. Po-Chia Hsia. *The world of Catholic Renewal. 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.4-5. Palomo Prodi. «Disciplina christiana»..., *passim*.

²¹² Ângela Barreto Xavier. “A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação”, *Anais de História de Além-Mar*, nº 5, Dezembro de 2004, p.27-59; Luiz Filipe Thomaz. *De Ceuta a Timor...*, pp. 207-243.

mantidas com Castela (lembrando que D. Catarina era uma Habsburgo) e com o seu modelo de *imperium*.²¹³

A última fase a ser investigada refere-se ao período da união dinástica das coroas ibéricas, quando a atuação de D. Aleixo de Menezes destacou-se na condução do Arcebispado de Goa. Foi responsável por incorporar os cristãos de rito sírio-nestoriano ao seio da Igreja Católica Romana (no Concílio de Diamper, em 1599),²¹⁴ pela pioneira construção de conventos femininos no âmbito do império português e retornou ao reino para tornar-se vice-rei (1612-1615) durante a União Ibérica. Nesse contexto, o padroado português no Oriente sofreu reveses devido à Propaganda Fide (1622) e ao envio de Vigários Apostólicos, comprometendo a hegemonia portuguesa no âmbito das missões asiáticas. Podemos considerar que o enfraquecimento do padroado português do Oriente na primeira metade do século XVII inauguraria uma terceira fase na evolução da organização religiosa do Estado da Índia.

Em síntese, a primeira fase (1505-1521) foi marcada pela incipiente organização religiosa do Estado da Índia durante o reinado manuelino. A segunda fase iniciou-se com o reinado joanino, cujas medidas de “disciplinamento social” exasperaram-se em torno da década de 1540, mas foram mantidas nos governos subseqüentes. A terceira fase iniciou-se com o enfraquecimento da hegemonia portuguesa nas missões do Oriente, que não ocorreu imediatamente após o início da união das Coroas ibéricas (1580), ampliando-se no século XVII, tendo como corolário a criação da Propaganda Fide (1622) e as pretensões papais no que concerne à revisão do “direito de padroado” português.²¹⁵

²¹³ As conexões entre Portugal, a vizinha Espanha e os domínios coloniais merecem ser exploradas. As conexões entre os mundos “misturados” no âmbito da monarquia católica foram apontadas por Serge Gruzinski – contudo, ele tangencia apenas o período da união dinástica, faz-se pertinente refletir sobre estas conexões entre espiritualidades, grupos de poder e práticas políticas entre Portugal, Espanha e seus impérios mesmo antes de 1580. Os reinados de Carlos V (1519 – 1556), Francisco I de Valois (1515 – 1547), Henrique VIII (1509 – 1547) foram contemporâneos do reinado de D. João III, tendo em comum a tentativa de integração das populações submetidas através da religião e do direito. A configuração da política interna e externa de D. João III precisou atentar para os reinos europeus, assim como para os potentados poderosos não-europeus; citamos como exemplos os reis de Vijayanagar- Krishna Deva Raja (1509 – 1529), Achyuta Deva Raja (1529 – 1542) e Rama Raja (1542 – 1570), dos imperadores mogóis e de Solimão (1520 – 1566). Ver: Ângela Barreto Xavier. “A organização religiosa....pp. 27-59; Serge Gruzinski, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories' ", *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 56 (1, jan-fév. 2001), p. 85-117.

²¹⁴ João Teles e Cunha. “De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624).” In *Anais de História d'além-mar*. Lisboa, 2004, vol. 5; Dauril Alden. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

²¹⁵ Miguel de Oliveira menciona o rápido estabelecimento da hierarquia ordinária nas terras ultramarinas, organizando-se dioceses e paróquias à semelhança do reino. Contudo, em 1622, a Congregação da Propaganda Fide estabeleceu normas diferentes para organização do território ultramarino. Miguel de Oliveira. *História eclesiástica de Portugal*. op.cit, p. 153.

Quando Vasco da Gama chegou à Índia, em 1498, vigorava a determinação da bula *Inter coetera* (1456) de Calisto III, através da qual o Vigário da Ordem de Cristo tinha jurisdição sobre as conquistas portuguesas consideradas *nullius diocesis*, isto é, sem uma diocese, de modo que tais territórios (podemos citar como exemplos as regiões localizados a partir do Cabo Bojador até às Índias) ficariam sob a jurisdição espiritual do Vigário de Tomar, Dom Prior da Ordem de Cristo.²¹⁶

Em 1514, foi criada a diocese de Funchal, na Ilha da Madeira, com jurisdição sobre os assuntos religiosos dos territórios ultramarinos portugueses. Pela bula *Pro excellentis praeminentia* de 1514, a Ordem de Cristo foi afastada da jurisdição de maior parte dos seus territórios, transferida para a diocese do Funchal. A partir desse ano, o vigário-geral, os demais vigários e clérigos seculares, os membros de ordens religiosas que atuaram na Índia, estiveram sob a jurisdição do Bispo do Funchal.

Na verdade, caberia ao rei de Portugal, através do bispo do Funchal, o *jus patronatus* e o direito de apresentação de benefícios eclesiásticos naqueles territórios. A apresentação de nomes para os cargos e benefícios eclesiásticos da alta hierarquia (bispos e deões) estaria reservada ao rei – enquanto rei de Portugal e não como administrador da Ordem de Cristo –, mas o direito de nomeação dos cônegos do Cabido da Sé do Funchal cabia à Ordem de Cristo, assim como de benefícios eclesiásticos menores. O direito sobre os dízimos também pertencia à Ordem de Cristo, talvez como compensação às perdas sofridas pela ordem militar, mas que seriam coletados pelos agentes da Coroa.

O rei de Portugal pretendia controlar a organização eclesiástica dos domínios asiáticos através da nomeação dos bispos e vigários-gerais (nível hierárquico superior), destinando à Ordem de Cristo a nomeação de posições eclesiásticas menores, como os párocos, ressaltando-se que os clérigos que partiam para as missões da Índia, seculares ou regulares, necessitavam da autorização do rei de Portugal. Os bispos que atuaram nas dioceses do padroado português não se comunicavam diretamente com a Santa Sé.²¹⁷

²¹⁶ As concessões pontifícias ao mestre da Ordem de Cristo e ao rei de Portugal iriam se fundir nas mãos de uma única pessoa, o monarca do reino português, autorizado a intervir em assuntos espirituais nos domínios ultramarinos. Em 1486, com a bula *Cum sicut maiestas*, o rei de Portugal pôde designar um comissário apostólico aos territórios entre o Cabo da Boa Esperança e a Índia, o qual não necessitava ser membro da Ordem de Cristo, nem dependente do Dom Prior desta ordem militar, que era o responsável pela jurisdição espiritual da região. Como D. Manuel era rei de Portugal e Mestre da Ordem de Cristo, atenuavam-se as resistências à gradual perda de poder da Ordem de Cristo.

²¹⁷ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.136. Fortunato Coutinho. *Le régime paroissial des dioceses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe siècle) à nous jours*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

Na hierarquia da Igreja, as paróquias situam-se abaixo das dioceses e as províncias religiosas encontram-se acima das dioceses. A Província eclesiástica de Lisboa ampliou a sua jurisdição devido à criação de novas dioceses, todas inicialmente integradas nos seus limites: Funchal, Angra, Cabo Verde, São Tomé, Congo, Bahia e Goa. Em 1534, a diocese do Funchal foi elevada à condição de arcebispado e foi criada a diocese de Goa, de modo que o bispo de Goa obteve jurisdição sobre os domínios portugueses que se estendiam desde a costa oriental africana até o Extremo-Oriente (figura 5) ²¹⁸. A diocese de Goa era sufragânea (dependente) do Arcebispado do Funchal, situação que perdurou até 1551, quando o Funchal regrediu ao seu estado anterior de bispado. Entre 1551 e 1557, tanto a diocese de Goa quanto a diocese do Funchal estiveram sob a jurisdição da Província eclesiástica de Lisboa.

Em 1557, a diocese de Goa foi elevada à condição de Arcebispado e o Arcebispo de Goa tornou-se maior prelado da região, mas os domínios geográficos sobre sua competência foram desmembrados devido à criação de duas novas dioceses: a de Cochim e a de Malaca, que se tornaram dioceses sufragâneas (dependentes do Arcebispado de Goa). A partir de 1557, o arcebispo de Goa obteve jurisdição ordinária sobre as possessões portuguesas de Goa, Damão e Diu, regiões onde o Padroado português estabeleceu paróquias; sobre as missões fundadas no Concão e em Canará (sul e leste de Goa); sobre as igrejas construídas no âmbito do padroado, nas regiões ao norte de Goa, como Baçaim, Bombaim e Salsete (figura 6).

A diocese de Cochim, criada em 1557, controlava os assuntos eclesiásticos relativos ao sul do subcontinente indiano e ao Ceilão, sendo desmembrada em 1606 para surgimento da diocese de São Tomé de Meliapor, situada na costa oriental da Índia até Bengala e Birmânia. A diocese de Angamale, criada em 1600, foi transferida para Cranganor em 1605, incorporando quase a totalidade dos cristãos de São Tomé (rito sírio-malabar), que se tornaram obrigados a adotar o rito católico romano. ²¹⁹

Após esta breve síntese sobre a evolução das jurisdições sobre a Igreja da Índia, os governos e governantes eclesiásticos serão mencionados. Como mencionamos, entre 1505 e

²¹⁸ A dotação financeira do arcebispado do Funchal, o fornecimento de alfaias religiosas, o pagamento dos bispos das novas dioceses, dos membros do Capítulo da Sé cabiam à Ordem de Cristo, mas o direito de apresentação de nomes para os benefícios eclesiásticos cabia ao rei de Portugal, o qual delegou a nomeação dos cargos menos importantes aos próprios bispos. Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.137.

²¹⁹ O caso da diocese de Angamale-Cranganor resultou da incorporação de comunidades de cristãos nestorianos da Costa do Malabar. Na década de 1560, dois dignitários nestorianos foram abjurar sua crença em favor da fidelidade à Roma, mas mantiveram suas práticas até a morte do arcebispo Mar Abraão em 1597. Com o breve *In supremo militantis ecclesiae* (04/08/1600), a diocese é colocada sob padroado português, mas a imposição do rito latino encontrou dificuldades, já que a maioria dos cristãos nestorianos situava-se fora dos domínios portugueses. Ver F. Bethencourt. "A Igreja" In Bethencourt e Chauduri. *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v.1, p.376 e Dauril Alden. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

1514, o clero que partia para Índia deveria subordinar-se ao Vigário de Tomar, Dom Prior da Ordem de Cristo, o qual possivelmente foi o responsável pela nomeação dos vigários-gerais para a jurisdição eclesiástica das missões da Índia. De 1514 a 1550, o clero da Índia esteve subordinado ao Bispado do Funchal e nesse período os vigários-gerais foram, provavelmente, nomeados pelo Bispo do Funchal.

O primeiro vigário-geral da Índia foi o padre secular Mestre Diogo (1505-1510), que foi sucedido pelo padre João Fernandes (1510-1512), que era vigário de Cochim, demitido em 1512 e substituído por frei Domingos de Sousa (1513-1516 ou 1517), dominicano e capelão. Em seguida, foram vigários-gerais: padre João Pacheco (1518-1521); o padre secular Sebastião Pires (1521-1532) e o leigo formado em direito canônico, Miguel Vaz, que atuou entre 1532 a 1547 (quadro 1). Mestre Diogo veio na armada de Francisco de Almeida, enviado após a construção da fortaleza de Quíloa.

João Fernandes assumiu o cargo de vigário de Cochim e vigário-geral da Índia, mas após atritos com Afonso de Albuquerque foi demitido. João Fernandes seria responsável pela celebração dos casamentos mistos estimulados por Afonso de Albuquerque, mas delegou tal função a frei Francisco da Rocha, franciscano, capelão de Albuquerque.²²⁰ Frei Domingos de Sousa era um dominicano que Afonso de Albuquerque confiava, acompanhando-o em sua viagem à Índia como capelão. Empreendeu visitas às fortalezas, não se estabelecendo, como os anteriores, em Cochim. João Pacheco foi capelão de el-Rei na ilha Graciosa, Açores, até ser enviado à Índia, regressando aos Açores em 1521 e se tornando vigário e ouvidor de Angra do Heroísmo.²²¹ Sebastião Pires exerceu a função por longo período, de 1521 a 1532. Pires teve atritos com o “bispo” de Dume devido a conflitos jurisdicionais. Miguel Vaz, leigo, doutor em Direito Canônico, deu grande impulso às missões na Índia e faleceu em Chaul em 1547.

Antes da criação do bispado de Goa, a autoridade religiosa máxima atuante no Estado da Índia era o vigário-geral (que prestava obediência inicialmente ao Vigário de Tomar e depois de 1514 ao bispo do Funchal). Os poderes administrativos do bispo eram delegados ao vigário-geral, que poderia empreender visitas e corrigir os desvios de comportamento dos clérigos. A jurisdição ordinária é exercida pelo Papa, pelos bispos diocesanos, por clérigos interinos e por aqueles que têm poder executivo ordinário, como os vigários-gerais. Todos

²²⁰ Silva Rego. *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia (1º vol: 1500-1542). Braga. Comissão Diocesana dos 5 séculos de evangelização e encontro de culturas, 1993, p.178. Frei Francisco da Rocha teria celebrado cerca de 150 casamentos antes de Albuquerque partir para Malaca.

²²¹ João Pacheco foi altamente repreendido pelo bispo de Dume, por estar envolvido em delitos. ANTT, Corpo Cronológico, I-27-95. Adiante, será utilizado “CC” para designar o fundo “Corpo Cronológico” do ANTT.

estes mencionados são “ordinários do lugar”. A jurisdição ordinária máxima era exercida pelo Papa e pelos bispos. Os poderes jurisdicionais eram delegáveis ao longo das diferentes posições eclesiásticas (Figura 7). No âmbito da hierarquia eclesiástica, a jurisdição de um bispo (o poder sacramental, penitencial, legislativo, judicial, coercitivo, o poder de ensinar e pregar) era maior que a do presbítero, que por sua vez era maior que a desfrutada por um diácono, que por sua vez é maior que a de um acólito. Acerca da hierarquia eclesiástica, em ordem decrescente de poder encontra-se o Papa, em seguida os cardeais, os patriarcas, os arcebispos, os bispos, os presbíteros,²²² os diáconos, os subdiáconos. Abaixo destes clérigos encontram-se as ordens menores (acólito, leitor, exorcista e ostiário).

A jurisdição ordinária das missões era confiada aos vigários-gerais do bispo do Funchal antes da criação do bispado de Goa, não obstante a presença ocasional dos “bispos de anel” com exercício de funções episcopais.²²³ O envio de vigários-gerais para Índia não supria plenamente as necessidades da atividade religiosa que crescia nos espaços ocupados pelos portugueses.²²⁴ Havia funções que só poderiam ser realizadas na presença de um bispo ou de comissários apostólicos (quadro 2). Os vigários-gerais não poderiam ministrar certos sacramentos como a confirmação e ordenação de presbíteros, nem as bênçãos reservadas aos bispos, evidenciando a necessidade do envio de comissários apostólicos ou bispos *in partibus infidelium* (os bispos de anel).²²⁵

Alexandre VI concedeu ao rei de Portugal o privilégio de poder apresentar comissários apostólicos para Índia que seriam nomeados pela Santa Sé. Em 23 de março de 1500 (bula *Cum sicut maiestas*), os reis de Portugal passaram a ter a faculdade de nomear uma pessoa escolhida pelo próprio monarca, sem ter que submeter previamente o nome à Santa Sé, o qual

²²² Presbítero é mesmo que padre ou sacerdote. Pode ter cura de almas ou não, isto é, administrar ou não uma paróquia. Se administrar uma paróquia, chamar-se-á pároco ou cura.

²²³ Os bispos de anel não deveriam ter poder de jurisdição sobre os clérigos (apenas tinham poder de ministrar o sacramento da ordem, ungir óleos santos), o ordinário continuava sendo o vigário-geral.

²²⁴ Inicialmente, todas as alfaias religiosas vinham de Portugal, mas posteriormente passaram a ser confeccionadas na Índia. Afonso de Albuquerque escreveu ao rei em 1514 relatando a fabricação de paramentos de veludos e brocados tomados no corso e utilizados em igreja de Cochim, assim como recomendava que o rei conseguisse do Papa ou dos bispos, licença para que os vigários-gerais pudessem consagrar as alfaias e cálices. Esta licença foi obtida no reinado de D. João III, quando o Sumo Pontífice pela bula *Ex injuncto nobis* concedia licença aos párocos ou vigários para benzerem paramentos, cruzes, imagens, cálices. Para remediar a situação, facultou-se aos vigários-gerais a possibilidade de conceder bênçãos que originalmente competiam aos bispos. Silva Rego. *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia (1º vol: 1500-1542). Braga. Comissão Diocesana dos 5 séculos de evangelização e encontro de culturas, 1993.

²²⁵ Comissários sem jurisdição territorial, mas que podiam ministrar ordens sacras, crismar, sagrar os Santos Óleos, ouvir reclamações, reprimir os abusos do clero secular e regular, proteger cristãos locais. *In partibus infidelium* (nas regiões dos “infieis”), porque se refere ao prelado que atua nas missões, sem possuir residência fixa.

exerceria a função por um ano – depois deste prazo deveria ser seguida a praxe, que consistia em propor o nome do candidato para a Santa Sé nomear oficialmente.²²⁶

Apesar das divergências de informações acerca de datas e nomes de autoridades eclesiásticas, D. frei Duarte Nunes foi provavelmente o primeiro bispo com título de comissário apostólico de toda Índia, dominicano, bispo de Laodicéia, natural de Azeitão.²²⁷

Em seguida, o Bispo de Dume, D. Duarte,²²⁸ teria atuado entre 1520 e 1523 aproximadamente. Suas pretensões de reformar os costumes da Índia podem ser extraídas de sua correspondência, já que solicitava ser obedecido por todos, a fim de castigar os padres que não tivessem costumes louváveis.²²⁹ O bispo de Dume enviou ao rei um relatório sobre o estado em que se encontravam as matérias religiosas no Estado da Índia.²³⁰ Responsabilizou o clero secular presente na Índia pelo mau desempenho das funções e condenou o comportamento relaxado dos párocos e capelães. D. Duarte responsabilizou o vigário-geral, João Pacheco, pelo estado em que se encontrava a vida espiritual na Índia, já tendo no passado incriminado João Pacheco por delitos praticados na Ilha Terceira. João Pacheco teria contaminado a Índia, não surpreendendo que párocos só batizassem se os convertidos pagassem o círio, oferecessem dinheiro e descansassem mais de uma vez, também em troca de dinheiro. O clero regular também não era motivo de muitos elogios, já que havia religiosos que se entregavam à mancebia.²³¹

D. Duarte apresentou o seu descontentamento com as regras frouxas presentes em Goa, referindo-se à presença de pagodes e ídolos locais, a festas gentílicas que atraíam também os cristãos, o que se tornava prejudicial aos neófitos que, sem uma forte tradição cristã pretérita,

²²⁶ Francisco Xavier Valeriano de Sá. *O padroado português do Oriente e os mitrados da sé de Goa*. Lisboa: Plátano, 2004; Silva Rego. *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia (1º vol: 1500-1542). Braga. Comissão Diocesana dos 5 séculos de evangelização e encontro de culturas, 1993.

²²⁷ BNL, Cod. 176, p.97v. É preciso destacar que os comissários e bispos de anel eram bispos titulares, isto é, dotados de títulos honoríficos, mas que diferentemente do bispo diocesano não tinham jurisdição territorial e, portanto, assumiam títulos de dioceses extintas (Laodicéia, Dume).

²²⁸ Alguns autores tratam D. Duarte Nunes (comissário apostólico) e D. Duarte (bispo de Dume que parte para Índia como “bispo de anel”) como pessoas distintas (caso de Silva Rego e Francisco Xavier Valeriano de Sá), porém nas *Memórias do Arcebispado de Goa* (manuscrito do século XVIII elaborado por Henrique Bravo de Morais) não encontramos tantos subsídios para esta afirmação. Ângela Barreto Xavier menciona que D. Duarte Nunes assinava como bispo de Dume, de Laodicéia e de Cochim.

²²⁹ Silva Rego. *História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia (1º vol: 1500-1542). Braga. Comissão Diocesana dos 5 séculos de evangelização e encontro de culturas, 1993, p.298.

²³⁰ ANTT, CC, I-27-95.

²³¹ Ângela Barreto Xavier. “A organização religiosa”, p.29. D. Duarte fazia parte do círculo do arcebispo de Lisboa, D. Martinho da Costa, levando comissão do bispo do Funchal, D. Duarte Pinheiro. Acerca do vigário-geral João Pacheco, Xavier menciona a importância de estudos que identificassem a origem do clero remetido à Índia nas primeiras décadas da presença portuguesa. João Pacheco havia cometido vários delitos nos Açores, mas foi mesmo assim enviado à Índia para ocupar o importante ofício de vigário-geral por ter “feitos em pendência”, como se determinados créditos pudessem auxiliar na comutação de penas. Será que o envio para Índia significava uma espécie de punição? Qual era o clero remetido para Índia?

inclinarem-se iam às antigas crenças. O bispo de Dume achava que os habitantes de Goa que não aderissem ao catolicismo deveriam ser banidos da região, esperando que o temor da expulsão estimulasse a adoção da fé cristã. Reconheceu que o resultado desta medida imperativa produziria “maus cristãos”, mas os seus filhos, educados e disciplinados nos rigores do cristianismo, seriam crentes melhores.²³²

D. Martinho assumiu a função de “bispo de anel” e faleceu, provavelmente, em 1524. Os anos seguintes são turvos, conjectura-se que em 1527 não havia bispo de anel na Índia, já que frei Gonçalo do Lamego afirmava a existência de vários frades educados, aptos para receber as ordens sacras, mas que não dispunham de ninguém para conferi-las – como a ordenação deveria ser realizada por um bispo, supõe-se que não havia “bispo de anel” nesse período para conferir as ordens sacras aos frades.²³³

O “bispo de anel” Fernando Vaqueiro, natural de Évora, Bispo Aureense, chegou à Índia em 1532 já com idade avançada, era um franciscano da mais estreita observância da Província da Piedade. Devido às suas virtudes, talvez pela expressão da austeridade reformista dos franciscanos da estreita observância, recebeu do Papa o título de “Bispo Aureense” (ou de Avara).

Logo se aplicou com grande zello na refforma dos costumes, e conversão dos infieis administrando o santo sacramento da chrisma em toda a parte; e ordenando de sacerdotes a muito dos naturaes, para que com ministros mais idoneos, tiuesse a xptand^e. [cristandade] da Índia melhor expediente, reduzindo-se por este meyo grande numero de Almas ao conhecimento do verdadeiro Deos²³⁴

D. João III alegava estar satisfeito com a ação de Vaqueiro e emitiu provisões para que pudesse voltar a Portugal e descansar, dada a idade avançada. D. João III reconhecia a “idade e cansaço” do bispo de anel, instruindo Miguel Vaz “pella confiança, que em vós tenho e pella experiencia que de vossas obras e zello tenho visto”, especialmente em matérias que

²³² Silva Rego. *História das Missões ...*, p.202.

²³³ *Ibidem*, p.300.

²³⁴ BNL, Cod. 176, p.98. Enquanto Frei Manuel de Monforte (*Chronica da Provincia da Piedade*), Jacinto de Deus (*Vergel de plantas e flores*) e Jorge Cardoso (*Agiológico Lusitanos*) afirmam que Fernando Vaqueiro era da Província franciscana da Piedade – da mais estreita observância –, frei Manuel de Dâmaso afirma que era franciscano da regular observância. Acerca da transcrição do documento, a parte sublinhada das palavras indica estavam abreviadas no texto original e foram desenvolvidas, conforme as normas técnicas de transcrição de documentos.

“tocão a sua fee e conversão dos naturaes das partes da India”.²³⁵ D. João III esperava de Miguel Vaz a condução do processo de conversão dos indianos, pois Vaqueiro pedia o afastamento de suas atividades, estando senil e cansado; o monarca temia que as regiões da Índia ficassem abandonadas, sem ter quem dirigisse os assuntos religiosos, “sem aver quem nellas ministrasse as cousas do ditto bispado e todas mais do serviço de Nosso Senhor”.²³⁶

Miguel Vaz foi apresentado como vigário-geral, porém D. João III reiterava que deveria se submeter à jurisdição de Fernando Vaqueiro, até que o bispo de anel embarcasse retornando ao reino; mas uma enfermidade não permitiu que Vaqueiro chegasse a Portugal, falecendo em 14 de março, de ano ignoto, em Hortos.²³⁷ Miguel Vaz foi incumbido de favorecer a propagação do Evangelho na Índia e auxiliado com o envio de dez clérigos da Companhia de Jesus e seis franciscanos da Província da Piedade, da mais estreita observância.²³⁸ D. João III fez várias recomendações acerca da propagação do Evangelho em regiões da costa do Malabar e do Coromandel e no Ceilão, assim como orientou Miguel Vaz para que coordenasse o reparo “de todas esas igrejas da costa da India”, provendo-as com os ornamentos necessários. Nas aldeias de Goa, recomendava a instalação de escolas que ensinassem a doutrina cristã e que algumas vezes, ao longo do ano, os pregadores passassem pelas aldeias anunciando o Evangelho para atrair os gentios para o catolicismo.²³⁹

O cargo de Pai dos Cristãos sistematizava algumas ações para promover o catolicismo que haviam sido realizadas até então de forma desconexa, esperando-se adquirir um local onde pudessem ser albergados os catecúmenos durante a instrução na fé católica.²⁴⁰ A instituição atuou em áreas e fortalezas pertencentes à coroa portuguesa. O cargo apareceu pela primeira vez em Goa, em 1537, no reinado de D. João III e foi um ofício exclusivo das missões portuguesas no Oriente, em particular, na Índia.²⁴¹ Era um ofício laico, remunerado pelo Estado, mas que foi ocupado por religiosos, pois o cargo de Pai dos cristãos foi exercido pelos jesuítas em Goa e Salsete, pelos franciscanos em Bardez, Baçaim, pelos dominicanos em Damão, Chaul, Mahim e Tarapur.²⁴²

²³⁵ É muito mais provável que D. João III não estivesse satisfeito com o bispo de anel, Fernando Vaqueiro. Por esta razão escolheu Miguel Vaz como vigário-geral para condução dos assuntos religiosos da Índia.

²³⁶ DI, v.1, doc.11, pp.92-3. Carta de D. João a Miguel Vaz, Almeirim, 5/3/1546.

²³⁷ BNL, Cod. 176, p.98.

²³⁸ DI, v.1, doc.11, p.94. Carta de D. João a Miguel Vaz, Almeirim, 5/3/1546. Entre os jesuítas encontrava-se padre Henrique Henrique, Baltasar Nunes e entre os franciscanos, frei Antônio do Porto.

²³⁹ DI, v.1, doc.11, pp.105-6.

²⁴⁰ Maria Benedita Araújo. “O ‘Pai dos Cristãos’. Contribuição para o estudo da evangelização da Índia.” *In A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*, pp. 305-324. O alvará régio é de 1532.

²⁴¹ José Wicki S.J. *O Livro do “Pai dos Cristãos”*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, p. IX.

²⁴² Paolo Aranha. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006, p.163.

Os Pais dos Cristãos teriam seus manuais, onde eram transcritas as leis, provisões e diversos alvarás referentes à sua função.²⁴³ Deveriam conhecer e fazer vigorar os decretos e leis a favor dos cristãos que foram promulgados pelo rei ou pelo vice-rei do Estado da Índia. Precisavam instruir proteger e favorecer os indianos que adotassem o batismo.

A função do Pai dos Cristãos associava-se a três ações principais. Uma seria o trabalho de fazer conversões, devendo impedir a idolatria e puni-la, além de conceder favores (cargos administrativos, tenças) apenas aos “novamente convertidos”, para estimular aqueles que ainda não se converteram. A outra função era o ensino aos catecúmenos e seu batismo; a última, seria apoiar os “novamente convertidos”.²⁴⁴

Na instrução ao Pai dos Cristãos redigida por Alessandro Valignano, mencionam-se os favores que devem ser concedidos aos neófitos e àqueles que são estimulados a se converterem, assim como as dificuldades impostas aos gentios, meios já aprovados nos concílios provinciais de Goa e nas provisões dos reis e vice-reis.²⁴⁵ Há muitos exemplos de concessão de vestidos para o batismo, liberdade aos escravos que adotarem a fé católica, proibição dos gentios herdarem o dinheiro dos órfãos, impedimento de ocupação de ofícios da fazenda e da justiça por brâmanes, isenção do pagamento do dízimo aos novamente convertidos.²⁴⁶

A existência do cargo de Pai dos Cristãos em 1537 revela a preocupação com o favorecimento e o acompanhamento dos neófitos, mas no que tange à hierarquia eclesiástica, nas *Memórias do Arcebispado de Goa* encontra-se a afirmação que até 1537 a Índia não teria obtido um bispo diocesano de rito católico romano. Foi enviado um comissário apostólico (D. Duarte Nunes) e alguns “bispos de anel”, que são bispos titulares (dotados apenas de título honorífico, pois o poder jurisdicional cabe ao bispo diocesano).²⁴⁷ O estímulo ao crescimento do número de convertidos tornava cada vez mais necessário um bispo para o ministério dos sacramentos.²⁴⁸

A diocese de Goa foi criada em 31 de janeiro de 1533, com jurisdição espiritual sobre todo o Estado da Índia (da África Oriental ao Extremo Oriente). Em 1550, diocese de Goa

²⁴³ José Wicki S.J. *O Livro do “Pai dos Cristãos”*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, p. XI. Foram identificados dois manuais procedentes de jesuítas de Goa. Os códices encontram-se no Arquivo do Estado de Goa, n. 9529 e 7693.

²⁴⁴ José Wicki S.J. *O Livro do “Pai dos Cristãos”*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, p. 16.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 17.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 46, 50, 57.

²⁴⁷ BNL, Cod. 176, p.97.

²⁴⁸ Os bispos eram necessários para as bênçãos (“dedicação”) das igrejas, das imagens sacras, dos óleos santos, dos paramentos e da alfaias litúrgicas, além de ordenarem os sacerdotes.

deixou de ser sufragânea do Arcebispado do Funchal e passou a pertencer à Província de Portugal. As estruturas de governo episcopal, isto é, associadas à administração dos bispos, não eram as únicas existentes no interior das dioceses, pois havia os cabidos, instâncias poderosas no que tange à administração da sé catedral (funcionando como um Senado ou Conselho do bispo) e com consideráveis rendas, propriedades e direitos de provisão de benefícios eclesiásticos. Os cabidos tinham a sua hierarquia interna, liderada pelo deão, seguindo-se, normalmente, o chantre, o mestre-escola, o tesoureiro, podendo existir o arcediogo, cônegos, capelães, meninos de coro.²⁴⁹ Na Sé Catedral de Goa, o cabido era composto pelo deão, chantre, arcediogo, tesoureiro e doze cônegos.

O primeiro bispo diocesano de Goa a ser nomeado foi D. Francisco de Mello (nomeado após a criação do bispado em 1533, pois os religiosos que cumpriram as funções episcopais até o momento eram “bispos de anel”, meramente bispos titulares). D. Francisco de Mello faleceu na viagem, de modo que o primeiro a exercer o cargo de bispo diocesano de Goa foi João de Albuquerque. Jorge Cardoso afirmou que teria sido o primeiro que o obteve o título de bispo da Índia: “Prellado que se empregava na cultura desta nova planta da xptand^e do Oriente”.²⁵⁰

D. frei João de Albuquerque, castelhano, primeiro a assumir o título de bispo diocesano de Goa, chegou à região em 1539. Em Portugal, auxiliou na fundação da Província franciscana da Piedade da mais Estreita observância, foi confessor de D. João III. Encontramos afirmações sobre o zelo e o projeto de reforma espiritual que seria conduzido por João de Albuquerque na companhia de Diogo de Borba e do franciscano da Província da Piedade, frei Vicente de Lagos. Com esses ministros, agregaram-se outros clérigos, caso de Miguel Vaz (vigário-geral da Índia), que chegou com o padre Simão Vaz (martirizado em 1535), dois padres homônimos (Francisco Álvares), além dos padres Gaspar Coelho (residente em Meliapor), Vicente da Veiga (em Malaca) – e muitos religiosos marcados pelos movimentos de reforma espiritual de inspiração espanhola.²⁵¹ A importância desses movimentos espirituais foi registrada nas Memórias do Arcebispado de Goa:

²⁴⁹ O deão é o dignitário eclesiástico que governa o cabido e o chantre é o diretor do canto e cantores da igreja.

²⁵⁰ BNL, Cod. 176, p. 98v.

²⁵¹ É perceptível a influência das correntes de reforma religiosa do final do século XV e XVI entre os religiosos que acompanharam o bispo João de Albuquerque. A influência verifica-se entre os franciscanos da reforma da Observância e frei Vicente de Lagos da Província da Piedade foi um representante desta corrente. Além de Diogo de Borba, instruído no convento franciscano da Piedade, no povoado alentejano de Portugal. O que há em comum entre estas correntes reformistas consiste em uma crítica ao comportamento desregrado do clero e a valorização das missões, dois elementos essenciais para construção de uma sociedade “cristianizada” em Goa.

Como o zello do bem das almas, augmento da Fee, e Religião Catholica forão os estimulos q o moverão, a não recusar; mas antes aceitar esta Prellazia, expondo-se aos perigos de huma navegação tão dillatada; sabendo q a seara da Índia era grande, e os operários que nella havia muito poucos (por não terem athe aquelle tempo passado de Portugal a ella mais q alguns Religiosos Franciscanos; que por muitos que fossem, não podiam acudir a tantas partes) trouxe em sua companhia ao Mestre Diogo de Borba clérigo secular, e ao Padre Fr. Vicente de Lagos Relligioso Capucho Piadento [...]²⁵²

Em torno de 1540, assistia-se à aplicação de procedimentos distintos no que tange ao relacionamento dos portugueses com as populações não cristãs de Goa.²⁵³ Os anos iniciais da presença portuguesa, especialmente durante o governo de Afonso de Albuquerque, foram caracterizados pela convivência entre cristãos de rito católico e professos de outros credos. Entre 1540 e 1580, foram aprovados decretos e concedidos privilégios àqueles indianos que adotassem o catolicismo; incentivou-se o ensino da doutrina cristã, a pregação pública, a confissão e comunhão. Em 1540 inicia-se o projeto já cogitado anteriormente por alguns religiosos (como frei Antônio do Louro) ou vigários-gerais (como o bispo de Dume) acerca da segregação de não-cristãos e extirpação dos indícios de seus cultos gentílicos. Em 1540, Miguel Vaz e Diogo da Borba iniciaram a destruição de pagodes de Goa. Em 1550, uma lei determinou a destruição dos templos não-cristãos remanescentes de Goa e proibiu o culto público de seita hindu.²⁵⁴

Os templos de Goa eram mantidos com as rendas das comunidades das aldeias, de modo que os *gancares* eram responsáveis por protegê-las. As terras dos templos pertenciam às aldeias e as mesmas foram incluídas no total do foro que os habitantes pagavam ao rei de Portugal. Após a destruição dos templos indianos, os *gancares* estavam com tais rendas livres e podiam eximir-se da parte do foro referente aos pagodes, contudo, foram persuadidos a desviar as mesmas rendas para outras finalidades. O governador interino do Estado da Índia tentou convencer os *gancares* a destinarem tais rendas para construção e reparo de igrejas, mosteiros, ermidas, respaldo a hospitais e à Misericórdia, indicando a necessidade de ser nomeado um administrador destas rendas.²⁵⁵

²⁵² BNL, Cod. 176.

²⁵³ Anthony D'Costa. *The christianisation of the Goa islands*. Bombay, 1965, p.29-60.

²⁵⁴ Delio de Mendonça. *Conversions and citizenry: Goa under Portugal. 1510-1610*. New Delhi: Concept Pub., 2002, p.255-257.

²⁵⁵ Silva Rego. *op.cit.*, p.222-225.

Em 28 de junho de 1541, o governador interino Fernão Rodrigues Castelo Branco convocou uma reunião com o tanador-mor²⁵⁶ Crisna, com os brâmanes principais de Goa (Loquo e Gopú) e vários gancares e naiques (elite militar) das aldeias, quando apresentou as suas propostas e precisou respeitar o princípio de *Khushi-vrat*, o pagamento da renda ou foro ao soberano como uma contribuição voluntária.²⁵⁷ Os gancares frisaram que as rendas dos pagodes não pertenciam ao rei de Portugal, já que não se tratava do foro pago pelos lavradores à fazenda real e consistiam quase exclusivamente de doações devotas- extirpando os templos, extirpavam-se as devoções gentílicas e os terrenos serviriam para reduzir os foros pagos ao monarca de Portugal. Após negociações, os gancares aceitaram transferir as rendas dos pagodes para os interesses (cristãos) do rei de Portugal, mas frisando que se tratava de uma contribuição voluntária e exigiram que o monarca não interferisse mais nas terras que possuíam e o restante dos bens dos pagodes (dinheiro, jóias) deveria ficar nas aldeias.²⁵⁸ Estabeleceu-se o pagamento de 2000 tangas brancas, acertadas entre gancares e o governador interino do Estado da Índia. O recolhimento das rendas seria feito quatro vezes ao ano e seriam entregues à Confraria da Conversão da Fé.²⁵⁹

Em 1541, Miguel Vaz e Diogo Borba colocaram em prática a idéia de fundar uma associação cujo propósito era a propagação da fé em Goa, a Confraria da Santa Fé, que teve como patronos os mais ricos convertidos e os mais altos oficiais do governo. No mesmo ano, a confraria decidiu fundar um seminário dedicado inicialmente aos convertidos locais, que deveriam estudar para o sacerdócio (Seminário da Santa Fé ou da Conversão da Fé).²⁶⁰

O Mestre Borba teria dado princípio à Confraria da Santa Fé, construída com esmolas de moradores de Goa “para sustento dos collegiaes que nelle meteo; filhos todos dos naturaes da India, em q elle seruia de Mestre, e Reitor, ensinando-lhes letras e bons costumes athe q

²⁵⁶ O tanadar é o capitão de um posto militar, juiz de uma povoação e cobrador de rendas de uma aldeia ou tesoureiro de uma alfândega. Tanadar-Mor é um comandante militar, administrador das comunidades agrícolas de uma província, inspetor geral da Fazenda.

²⁵⁷ Estiveram presentes Madu Sinai, Banuntacor e Ralú Sinai (gancares de Neurá Grande), Bamu Camotim (gancar da aldeia de Gancim), Mabel Parbú e Locú Mungi (gancares da aldeia de Elá), Miguel Vaz e Raulú Bandari (da aldeia de Agaçaim), Betú Parbú e Locu Mungar (de Carambolim), Malu Camotim e Ramu Camotim (da aldeia de Batim), Ramu Neugi e Betu Bagutó (aldeia de Calapor), Madu Gar e Santu Partó (de Morobim o Grande), Santu Camotim (Talaulim), Ralu Gar e Beru Gar (Taleigão), Santu Naique (da aldeia de Goali), Gorca Naique (da aldeia de Goa-Velha), Malé Parbu e Gondu Parbu (gancares de Chorão), Sapatu Camotim, Ganapu Naique e Ralu Parbu (ilha de Divar), Sapur Sauntu e Cucá Parbu (ilha de Juá).

²⁵⁸ Destaca-se a pressão dos gancares no processo de negociação, fazendo com que o governador aceitasse que as rendas dos pagodes de Goa não seriam um direito do rei de Portugal, mas uma contribuição voluntária das comunidades goesas.

²⁵⁹ Designando 468 pardaus para capelães das ermidas de Santiago de Benesterim, Nossa Senhora de Divar, Nossa Senhora da Guadalupe, Nossa Senhora da Conceição de Pangim, São João e Nossa Senhora da Luz. As ermidas que receberiam rendas das antigas terras dos pagodes eram as seis mencionadas, além da Madre de Deus de Daugim, Santa Luzia, São Lourenço. Ver: DHMPPO, v.5, doc.62.

²⁶⁰ Posteriormente, mestiços e portugueses foram admitidos. Delio de Mendonça. *op.cit.*, p. 342.

ordenados de sacerdotes pudessem ocupar-se também na conversão dos infiéis.”²⁶¹. Mestre Diogo Borba esforçou-se para criação do seminário que seria voltado à formação do clero nativo. A administração do Santa Fé foi oferecida aos franciscanos, mas frei Vicente de Lagos recusou a direção do instituto, já que se encontrava lançando os fundamentos de um seminário similar em Cranganor, onde esperava trazer os “cristãos de São Tomé” para o seio do catolicismo romano. A direção da Confraria foi oferecida aos jesuítas que, após a hesitação inicial de São Francisco Xavier, assumiram a instituição.

A Confraria da Santa Fé deveria promover a conversão de não cristãos e dar assistência aos novos convertidos. Delineava-se um plano ainda mais amplo para a confraria, a fundação de um colégio especial que permitiria aos jovens de diversas nações do Oriente serem treinados para o sacerdócio. Nos estatutos originais, o colégio era concebido para jovens indígenas, locais. Nas Constituições de 1546 afirmava-se que o colégio era apenas para os nativos, excluindo portugueses e filhos de casamentos mistos, embora mais tarde uma provisão autorizasse portugueses e mestiços.

Após a transferência do seminário da Santa Fé para a administração dos jesuítas, passou a ser chamado de Colégio de São Paulo, tornando-se um grande centro de conversão.

²⁶² Em 1545, o Colégio de Santa Fé teria sessenta jovens entre 20 e 21 anos de idade, mais vinte com idade entre 7 e 8 anos. Antônio Criminale escreveu a Inácio de Loyola relatando que “questi giovani quase tutti sono nasutti da patri gentili”. Destes jovens, alguns começaram a entender alguma coisa de gramática e dois pregavam na língua canarim, que era a língua deles.²⁶³ Criminale afirmava que alguns jovens entravam para o Santa Fé por sua própria

²⁶¹ BNL, Cod. 176, p.98 v. A idéia inicial era uma instituição voltada à propagação da fé católica e, em seguida, pensou-se na fundação de um seminário para formar o clero nativo, preparar intérpretes e catequistas. Em 1541 iniciaram as obras, acolhendo-se posteriormente 60 alunos, havendo duas instituições: a Confraria da Santa Fé e o Colégio de São Paulo. A principal renda era aquela oriunda das terras dos pagodes derrubados. Miguel Vaz também idealizou a união do colégio ou seminário ao mosteiro dos franciscanos de Goa, já que o vigário-geral preferia que os alunos fossem ensinados e doutrinados por religiosos a seculares, além de no mosteiro estar garantida a existência de homens para as atividades necessárias. Silva Rego, *op.cit.*, p.284.

²⁶² Francisco Xavier chegou à Índia e tomou, com companheiros jesuítas, residência no colégio (da Santa Fé). Os fundadores ofereceram a ele a direção da instituição, mas foi concedida a Paulo Camerino, situação que permaneceu até 1548, quando ainda permanecia na mão de seus fundadores, mas a ação dos jesuítas penetrava como é perceptível nos novos Estatutos de 1546. Após a morte dos fundadores, a direção foi entregue à Companhia definitivamente em 1549. E em 1551, D. João III doou a instituição à Companhia de Jesus com rendas e propriedades *in perpetuum*. D. João III declarou o respaldo que daria às atividades do Colégio de São Paulo, com dois mil cruzados anuais extraídos das rendas da coroa obtidas em Goa, esperando que o colégio fizesse “vir muittos moços de toda a terra”. DI, v. 1, doc.11, p.96; ver também D.I, v.1, doc.14, p.275; Carlos Mercês de Melo, S. J., *The recruitment and the formation of the Native Clergy in India: 16th-19th*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

²⁶³ D. I, v. 1, DOC. 14. *Constituições do Colégio de São Paulo de Goa (27/6/1546)*. Os religiosos deviam seguir as regras e costumes da Companhia de Jesus e ensinar a doutrina. Seriam tomadas “gente da terra” para o colégio na seguinte proporção: 10 canarins, 6 malabares, 6 canarás, 6 totocurins do Coromandel, 6 malaios, 6 de Bengala, 6 de Pegu, de 6 até 8 cafres de Sofala, Moçambique. Serão tomados entre 13 e 15 anos “porque desta

vontade, a fim de aprender a ler, a escrever e estudar gramática, mas “altri sono donati qua da suoi signori che li tenevano captivi; altri sono comparati da maiest[ro] Diogo e misser Paulo com elemosine.” De modo que alguns “stanno qua debuona voglia, altri mal contenti e uno pocho contra sua voluntà.”²⁶⁴ A casa era governada por quatro seculares, os mordomos. Havia cinco sacerdotes: Diogo de Borba, D. Paulo, Lanciloto, Criminale, João da Beira. Aos domingos, dois deles mais os dois pregadores vão a duas igrejas, onde várias pessoas vão assistir a missa.

Nesse contexto de otimismo acerca da possibilidade de conversão dos povos do Oriente, o bispo de Goa, o franciscano João de Albuquerque, exprimiu confiança nas obras exercidas pelos jesuítas, especialmente por Francisco Xavier.²⁶⁵ Parecia identificar na ordem dos inacianos o fervor religioso necessário para completar o projeto de conversão dos indianos ao catolicismo. João de Albuquerque, Diogo da Borba e Miguel Vaz exprimiriam a vontade de conduzir uma intensa reforma nos costumes da Índia Portuguesa, exigindo uma conduta mais rigorosa dos religiosos e a efetiva cristianização das populações contidas nos domínios portugueses. Diogo da Borba ressaltava a misericórdia de Deus ao recordar-se da gentildade da Índia, que “querendo salvar estas gentes de quá e reformar as de lá [da Europa], ouve por seu serviço suscitar essa vossa sancta Companhia”, de modo que escrevendo a Simão Rodrigues pedia auxílio aos inacianos para ajudar no amparo “destas perdidas gentes que nestas partes vivem, se o seu viver chamar vida se pode”.²⁶⁶

A confiança no êxito da missão católica na Índia e a crença na possibilidade de uma ação conjunta, marca pelo mutualismo, desapareceu ao longo dos anos de convívio entre franciscanos, jesuítas e o clero secular. As divergências quanto às estratégias usadas para conversão, às disputas por financiamento e à repartição de territórios de influência tornar-se-iam marcantes. Por exemplo, o jesuíta Antônio Criminale não concordava com os procedimentos de Diogo de Borba, pois achava que antes de serem batizados, os indianos deveriam estar mais bem instruídos. Diogo de Borba retrucou que, “de questi modo non

idade pera riba parece que não poderão perder a linguagem como farão semdo de menos ydade: porque a sustancia principal pera ho ffruito desta samta obra que se espera que estes ffação, comysste muito em não perderem a linguagem pera com ella imsynarem em suas terras e pregarem nosa samta ffé”. Isto é, o clero nativo era essencial pelo conhecimento das línguas locais. No Colégio, haverei mestre de gramática, artes, lógica, filosofia e teologia; depois que os colegiais forem ordenados de missa, de 25 anos em diante, serão enviados para fazer fruto em suas terras; haverá livro de registro dos moços; haverá físicos da terra.

²⁶⁴ DI, v.I, doc.4, Carta de Antonio Criminale a Inácio de Loyola. Goa, 7/10/1545.

²⁶⁵ João de Albuquerque escreveu a D. João III em 1548 que: “Por espiemcia acho não averem vimdo a esta terra omens de mais fervor, e de mais cuidado e diligemcia pera o caso da christãodade e conversão dos imfieis, e ajuda dos portugueses pera se salvarem, que os Padres da Companhia de Jesu”. D.I., v.1, doc.50, p.329. Ver também D.I, v.2, doc. 32, 33 e 36; D.I, v.2, doc.8.

²⁶⁶ DI, v.1, Doc. 8, carta de Diogo de Borba a Simão Rodrigues, Goa, 18/11/1545, p.52.

baptizarete niuno”, assim como se logo morressem, os batizados já estariam salvos. Criminale critica o fato de serem batizados “senza cresma e olio de cathecumini”. Borba recordava que não era um problema, pois muitos são batizados sem uso de todo o material litúrgico, “se non in la ecclesia maiora”.²⁶⁷

Miguel Vaz, vigário-geral da Índia, escreveu a D. João III em 1545 relatando os avanços e os problemas na expansão do Evangelho na Índia. Destacou o papel do Colégio de São Paulo no que tange a pregar e ensinar a fé, mas seriam muitas as necessidades da instituição. Peremptoriamente, afirmou que a idolatria seria uma ofensa a Deus, sendo conveniente uma provisão para que em toda a ilha de Goa não houvesse nenhum *pagode* – templo e objetos de culto gentílico – público nem secreto; não ocorressem festas gentílicas públicas em toda a ilha; não recolham em suas casas pregadores brâmanes; “que os homens que tiverem cuidado de Sam Paulo possam buscar as casas de todos os brâmanes e gentios, omde tiverem presumçam ou suspeita que estam idolos”. Denunciou uma casta de brâmanes²⁶⁸ e pediu ao governador Martim Afonso de Sousa uma provisão para que nenhum deles assumisse um ofício no Estado da Índia e que tais brâmanes fossem expulsos da ilha, “ao menos os maes principaes: e eu sey que esperam alguns por ysto pera se converterem”.²⁶⁹ Recomendou que não atuasse em Goa, “cidade tam nobre”, um brâmane chamado Anu Synay, contrário à fé católica.

Diogo Borba, Miguel Vaz, João de Albuquerque foram nomes associados ao grande projeto de conversão efetiva das regiões da Índia sob controle português, durante o período do estabelecimento da diocese de Goa (1533) até a elevação à arquidiocese (1557). Os resultados da “vitória” da fé católica precisam ser apresentados como propaganda da ação dos artífices do processo de conversão de Goa. João de Albuquerque escreveu a D. João III – monarca que definiu uma reorientação na política religiosa a ser aplicada na Índia Portuguesa – divulgando os frutos da evangelização da Índia. João de Albuquerque tomou como exemplo a conversão do gentio Loquo (depois de receber as águas batismais foi denominado Lucas de Sá) que foi

o segundo Paulo em sustentar a todos os jemtios desta ilha e favorecer em sua seita. Foy mui riquo e abastado, e grande arremdador d’alfamdegua e das outras remdas de V.A. muito tempo, e mui amigo e servidor dos guovernadores, e comtino no paço e favorecido; mui larguo e guastador com os jemtio, damdo-lhe esmolos e fazemdo-

²⁶⁷ DI, v. 1, doc.4, Carta de Antonio Criminale a Inácio de Loyola. Goa, 7/10/1545

²⁶⁸ Brâmanes da subcasta Saraswat, casta brâmane que predominava em Goa, que dificultava a conversão dos demais e foram leais aos mouros no tempo de Nuno da Cunha.

²⁶⁹ D.I., v.1, Doc. 10, Memória do estado da missão da Índia (pelo vigário geral Miguel Vaz) a D. João III.1545, p.66-70.

lhes mercês porque não se tornassem christãos. E nisto levava muita ventajem a Crisnaa tanador-mor desta ilha, posto que Crisnaa aja sydo de mais credito que ele entre jemtios: e este Crisnaa é mays symulado e de socapa á favorecido e ffavorece a jemtildade quamto pode. Teve por bem Nosso Senhor a este Loquo, sem pao e sem pedra, quero dizer, sem preguaçomis e repremsomis, porque á muitos anos que não fazíamos senão pitijar nele com preguaçomis particulares. Deixavamo-lo já; vem Deus, derriba-o do cavalo, que hé da omra em que amadava, e dá-lhe huns açoutes a Deus manifestos e a nós ocultos, de pobreza e mimguoa, e humas pamquadas imteriores em seu coração, que lhe cairão as escamas, que são as ydolatrias, paguodes, cerimonias, adoraçomis, contumacias e toda imfilidade, etc.²⁷⁰

O bispo de Goa, João de Albuquerque, prossegue seu relato a D. João III, afirmando que o gentio Loquo tornara-se cristão e levava para o batismo mais cinco pessoas, com grandes festejos assistidos pelo governador, fidalgos e demais moradores da cidade – recomendando que o gentio Crisna fosse substituído por Loquo. João de Albuquerque apresentou a conversão do gentio Loquo, batizado pelo próprio bispo e tendo o governador Garcia de Sá como padrinho, como uma experiência marcante ocorrida nos tempos da igreja cristã primitiva: Loquo era o Saulo perseguidor dos cristãos, mas que após a queda do cavalo é tomado pela graça divina, tornando-se o cristão Paulo, o apóstolo dos gentios.

João de Albuquerque realizou a propaganda do resultado da nova política religiosa idealizada na corte joanina, nos conventos franciscanos observantes do reino, no seio da nova congregação (Companhia de Jesus), que seria levada adiante pelo clero diocesano e pelas demais ordens religiosas. Em sua propaganda utilizou o caso de um insolente gentio que, tal como “segundo Paulo”, nas palavras do bispo de Goa, “Deus, derriba-o do cavalo, que hé da omra em que amdava”, convertendo-se.

João de Albuquerque relatou ter encontrado entraves às “diligências” realizadas para “desfazer a jemtildade e acrecentar a fee catholica”, sendo elucidativa a proteção que o governador do Estado da Índia fornecia a um gentio, Dadaji, filho de Crisna. O bispo de Goa havia mandado à ilha de Divar um meirinho da igreja, um padre e duas testemunhas para “buscar paguodes e livros da jemtildade a casa dum jemtio omrado”; os enviados encontraram os tais livros, apreenderão e os levaram para João de Albuquerque. Contudo, um criado do governador foi designado para buscar os livros nos aposentos do bispo. João de Albuquerque relatou:

levamtei-me da cadeira sem falar, tomei o bordão que tinha a par de mim, corri, ainda que velho, e fuy tras ele toda a camara e a sala. Como era moço correo mais

²⁷⁰ D.I., v.1, doc.50, p.326.

que eu até à porta da rua, e cheguando eu à porta cuidey que lhe dava com o bordão nas costas [...] este Dadaji não avia de ser favorecido nem ouvido nem entrar no paço²⁷¹

João de Albuquerque mostrou-se indignado com o favorecimento do gentio pelo governador. A reorientação da política religiosa aplicada na Índia Portuguesa no reinado de D. João III – período do bispado de João de Albuquerque – consistia na maciça difusão do catolicismo e em extirpar a *idolatria*, o que torna inteligível a postura do bispo, seja no que tange a apreensão do livro contendo temas “gentílicos”, seja por recomendar a marginalização dos gentios, mesmo que fosse um “jemtio omrado”, devendo ser vedada a entrada no paço dos governadores. No capítulo anterior mencionamos como os gentios “principais” de Goa ocupavam ofícios no Estado da Índia e eram acolhidos na corte goesa nas primeiras décadas da presença portuguesa, porém, a participação dos gentios passou a ser contestada e o próprio bispo reiterou o pedido a D. João III: substituir o tanador-mor da ilha de Divar, Crisna, substituindo-lhe pelo convertido Loquo, “como Jacob com Isau, que lhe furtou a bemção Jacob, porque Isau não na merecia.”²⁷² O progressivo afastamento dos gentios dos cargos do Estado da Índia ocorreu paralelamente à tentativa de promoção maciça do catolicismo em Goa, acarretando a cristianização de consideráveis grupos goeses, inclusive das castas mais prestigiadas. Os convertidos indianos e seus descendentes reivindicariam o fato de serem cristãos para serem inseridos na ordem imperial, tanto na administração do Estado, quanto na rede eclesiástica. Esse processo teria sido estimulado inicialmente pelas práticas de conversão dos gentios e pela busca de formação do clero nativo, como pode ser verificada no respaldo régio às atividades da Confraria da Santa Sé.

Nos tempos do bispado de João de Albuquerque já se delineavam procedimentos que – associados à busca por conhecer, controlar e extirpar as crenças indianas – permitiriam a elaboração de saberes sobre os costumes e as crenças asiáticas, promovendo um incipiente “orientalismo”. Foram significativas as diligências realizadas a mando do bispo de Goa, para que fossem apreendidos livros da “gentilidade”, que foram lidos pelos missionários e

²⁷¹ DI, v.1, doc.50, p.328

²⁷² DI, v.1, doc.50, p.329. Ver Catarina Madeira dos Santos acerca da ocupação de cargos no Estado da Índia por hindus. Délio de Mendonça afirma que em 1541 delineava-se a suposição de que os chefes brâmanes de Goa – Loquo, Crisna e Anu Sinay – fossem os principais opositores da obra de conversão. Os chefes brâmanes deveriam ser convidados para uma ida a Portugal, sendo retidos por dois anos, período que os portugueses achavam que seria mais propício à conversão dos goeses. Se os chefes brâmanes não se convertessem em Portugal ou assim que retornassem à Índia, seriam constrangidos a deixar Goa. Os portugueses achavam que os brâmanes prefeririam a conversão a ter que abandonar a sua terra definitivamente. Crisna havia prometido que se converteria após ver o rei de Portugal, mas não cumpriu a promessa; Anu Sinay não se converteu; apenas Loquo adotou o catolicismo após ter sido capturado pelos portugueses. Delio de Mendonça. *op.cit.*, p.253-254.

forneceram elementos para compreensão das crenças que deveriam ser combatidas. Estimularam a produção de uma série de tratados sobre as crenças indianas, assim como gramáticas e vocabulários sobre línguas locais.²⁷³ João de Albuquerque relatou que Antônio Gomes ficou com um dos livros apreendidos e tentou “ver se acharia quem lho lese”.²⁷⁴ Joan Pau Rubiés acredita que os ventos da Reforma Católica favoreceram uma abertura para compreensão das crenças que seriam extirpadas²⁷⁵, mas ainda assim é importante destacar o caráter instrumental destes materiais, entendidos como ferramentas para conquista das almas.

O bispo de Goa, João de Albuquerque, morreu em 28 de fevereiro de 1553, sendo sepultado na Sé de Goa. Recordando que em 1550 a diocese de Goa tornou-se subordinada à Província de Lisboa, deixando de estar sob a jurisdição do Arcebispado do Funchal (já que o Funchal retornou ao estado de bispado). Em 1557, a diocese de Goa foi elevada à condição de metropolitana e arquiépiscopal (Bula *Etsi Sancta* de quatro de fevereiro de 1557²⁷⁶), passando a ser governada por arcebispos de Goa e tendo as dioceses de Cochim e Malaca por sufragâneas.²⁷⁷

Entre 1553 a 1559, o governo espiritual coube ao Cabido e ao final deste período, o bispo de Malaca, D. frei Jorge de Santa Luzia, encarregou-se da administração da diocese de Goa até 1560. D. frei Jorge de Santa Luzia havia sido nomeado bispo de Malaca, mas devia governar o arcebispado de Goa no período entre o falecimento de João de Albuquerque e a chegada do arcebispo Gaspar de Leão.²⁷⁸

Antes da chegada do futuro arcebispo, as medidas voltadas ao estímulo à conversão e à segregação de não-cristãos oscilaram conforme as posturas assumidas pelos vice-reis. O vice-rei D. Pedro de Mascarenhas (1554 – 1555) era contra a prática pública de cerimônias hindus e muçulmanas, o que forçou ainda mais indianos a se converterem ou a abandonarem Goa. Decretos favorecendo os convertidos foram promulgados, além de autorizada a retirada de

²⁷³ Os tratados produzidos sobre as crenças e costumes indianos serão analisados adiante, no capítulo 5. Cabe mencionar também o papel dos missionários na elaboração das gramáticas, vocabulários das línguas locais.

²⁷⁴ DI, v.1, doc. 50, p.329.

²⁷⁵ Joan-Pau Rubiés. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India Through European Eyes, 1250–1625*. New York: Cambridge University Press, 2000.

²⁷⁶ “O Sancto Padre á minha instancia e supplicação erigio a see dessa cidade em metropolitana e archebiscopal (...) pera se fazer auto da dita ereição, e ser a ella presente em meu nome o dito viso-rey pollo direito que na ditta see tenho de padroado *in solido*”. DHMPPPO, v.7, doc.58. Carta régia de 23 de março de 1559, que menciona o envio do traslado das bulas de ereção do Arcebispado de Goa ao vice-rei e ao cabido da Sé de Goa.

²⁷⁷ Ver Fortunato Coutinho. *Le régime paroissial des dioceses de rite latin de l’Inde des origines (XVIe siècle) à nous jours*. Publications Universitaires de Louvain, 1958.

²⁷⁸ Francisco Xavier Valeriano de Sá. *O padroado português do Oriente e os mitrados da sé de Goa*. Lisboa: Plátano, 2004. Identificamos uma carta de D. João III para o licenciado Sebastião Pinheiro, desembargador da Relação do Estado da Índia acerca da condução do bispado no período em que a Sé de Goa estava vacante. O rei afirma ter identificado no licenciado as características para o governo espiritual e do temporal, remetendo comissão do Cardeal D. Henrique, seu irmão, como legado de Sua Santidade. Carta escrita em março de 1555. ANTT, CC, 1/95/26.

órfãos da tutela de parentes gentios. Tais medidas provocaram uma forte reação nos hindus, que ameaçaram deixar Goa em 1555.

O novo governador, Francisco Barreto (1555 – 1558), suspendeu os decretos diante da pressão, admitindo brâmanes no serviço do Estado da Índia, a prática de suas cerimônias de casamento repletas de ritos hindus e autorizando a prática do *sati* (ritual em que a viúva lança-se na pira funerária do marido). Porém, o vice-rei D. Constantino de Bragança (1558 – 1561) suspendeu o favorecimento aos hindus realizado por seu antecessor, estimulando novas conversões; em 1559, proibiu o *sati* em Tiswadi, Salsete e Bardez; determinou a destruição de templos e ídolos não-cristãos remanescentes, proibiu a entrada de iogues em Goa. O crescimento do número de convertidos foi considerável durante o governo de D. Constantino de Bragança, não tendo sido talvez maior o crescimento devido aos desentendimentos entre o novo arcebispo, D. Gaspar de Leão, e os jesuítas.²⁷⁹

O primeiro a passar à Índia com título de arcebispo metropolitano de Goa, primaz do Oriente, foi Gaspar de Leão – Gaspar de Santa Maria ou de Ornellas (1560-1567). Chegou à Índia em 1560 e realizou a primeira ordenação episcopal em Goa, do bispo de Nicéia, Malquier M. Carneiro. Idealizou a reforma dos costumes e durante sua atuação como arcebispo foi introduzido o Tribunal do Santo Ofício de Goa (1560).²⁸⁰

Dom Gaspar de Leão nasceu em Lagos, no Algarves, de família rica e nobre. Foi capelão do arcebispo de Évora em 1551, na ocasião era o arcebispo Dom Henrique, de quem era muito próximo. Foi nomeado como arcebispo de Goa em 1559, mas teria recusado o cargo por esperar dedicar-se à vida contemplativa. Porém, o cardeal D. Henrique não aceitou a recusa de Gaspar de Leão e através do embaixador Lourenço Pires de Távora, dirigiu-se ao Papa a fim de forçar o prelado a aceitar a incumbência.²⁸¹

Gaspar de Leão partiu com os inquisidores apostólicos Aleixo Dias Falcão e Francisco Marques para Goa em 1560. D. Gaspar ao assumir o arcebispado realizou reformas, sendo elucidativas as constituições promulgadas – seguindo as determinações tridentinas – no Primeiro Concílio Provincial de Goa, em 1567, que será analisado na próxima seção.

²⁷⁹ Delio de Mendonça. *op.cit.*, p.257-260.

²⁸⁰ Francisco Xavier Valeriano de Sá. *op.cit.*, p.72.

²⁸¹ Valdo d'Arienzo. “La missione di um mistico: Dom Gaspar de Leão primo arcivescovo di Goa” In *Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano*. Roma, Anno X, Fasc. 1, gennaio-aprile 1987, p. 19- 36 e p.113- 135. Arienzo transcreveu documentos do *Corpo Diplomático Portuguez- Relações com a Cúria Romana*, VII-VIII, 1551-60, pp.294-5, como a carta do embaixador Lourenço Pires de Távora ao rei (18/01/1560): “que sirvão os breves que leva principalmente o que vai per Mestre Gaspar em que o papa lhe manda sob pena de excomunhão aceite o arcebispo e va quanto mais cedo for possível a residir nelle. Dei conta a Sua Santidade das calidades deste homem e da necessidade de tal pessoa naquella igreja”.

D. Gaspar escreveu a D. Sebastião em 1561 sobre o estado da fé católica na Índia, afirmando que inicialmente encontrara desordens, mas se mostrou entusiasmado com a propagação do Evangelho, esperando “que cedo não averá gentio nesta ilha” de Goa. Reclamava o envio de mais religiosos para Índia e a volta ao reino apenas daqueles com justificada licença. Mostrou-se preocupado com a situação das órfãs, cujos pais morreram em guerras, prestando serviços à coroa portuguesa.²⁸²

O arcebispo Gaspar de Leão proibiu os batismos em massa efetuados pelos jesuítas, criticou a pompa com que eram celebrados os batismos pelos inacianos, alegando que teriam perdido a humildade dos primeiros padres.²⁸³ O jesuíta Luís Fróis escreveu em 1561 sobre o assunto:

Depois que desse Reino veo [...] o Senhor Arcebispo de Goa, Dom Gaspar, como elle seya pastor destas almas e mais propriamente lhe compitise por razão de seu ofitio a obrigação de proseder nesta obra que se tinha comessada, quis ele tomar o assumpto e proteiçãõ della, encarregando-se de fazer os bautismos solenes e solicitar a conversão dos gentios, os quais antes da sua vinda andavão já case persuadidos a se bautizarem, pola mais frequente converçãõ dos mais que já tínhamos bautizados. Ficou-nos a nós emtão o cuidado [...] de os conservar, doutriná-llos e instrui-llos nas cousas da fee [...]. E vendo os Padres o que Sua Senhoria detriminava aserca da conversão, lhe deixarão tudo nas mãos asi como ho elle ordenou.²⁸⁴

O jesuíta Luís Fróis informou que o último batismo solene realizado pela Companhia de Jesus foi em dezembro de 1560, quando teria passado pelo sacramento quatrocentas e nove pessoas. A partir de então, os interessados em adotar a fé católica “se remetião aos bautismos do Arcebispo”, conforme Fróis.

Juan de Polanco não conteve a indignação e, menos polido que Fróis, afirmou em 1562 que desde que D. Gaspar de Leão chegou à Índia “no solamento no há ayudado, mas aun há ympedido la conversiõ de los infieles, por no se concertar com nuestra Compañía”. Polanco alegou que antes da proibição do arcebispo, os jesuítas teriam batizado 20 mil pessoas em Goa, mas depois “casi ninguno se há baptizado em aquella ínsula”. Temia que Gaspar de Leão conseguisse extrair do Papa documentos que respaldassem as pretensões do arcebispo no sentido de sujeitar plenamente as ordens religiosas à sua jurisdição. Polanco

²⁸² DI, v.5, doc.35, p.230.

²⁸³ Francisco de Sousa. *Oriente conquistado*, I, conq. , I, div. II §52 e 54; DHMPPO, vol.8, carta de Luis de Fróis de Goa de 4/12/1561; D.I, v.5, doc.43, pp.272 e 276; Valdo d'Arienzo. *op.cit*, p. 19- 36.

²⁸⁴ DI, v.5, doc.43,pp.272-3. No dia do batismo solene era organizada uma grande procissão no colégio de Goa, com grande pompa, em que participam as autoridades civis e eclesiásticas; os meninos traziam os cabelos enfeitados com flores e empunhavam ramos; os catecúmenos ficavam em casa e ao passar a procissão eram conduzidos à ela, depois seguiam para a igreja. Havia banquete, cantos, prática de exorcismos. Maria Benedita Araújo. *op.cit*, p. 305-324.

acusou D. Gaspar de almejar usurpar igrejas alegadamente construídas com esmolas da Companhia de Jesus (como Nossa Senhora do Chorão e Taná).²⁸⁵

O rei de Portugal reconheceu que os batismos solenes agradavam aos novamente convertidos e, dada a exuberância e a qualidade dos padrinhos (costumavam ser os vice-reis), estimulavam os “infieis” a se converterem. Escreveu o soberano ao vice-rei D. Francisco de Coutinho (1561-1564) em seis de março de 1563, esperando que Coutinho resolvesse a questão com o arcebispo D. Gaspar, levando em consideração o “que mais importa ao bem da christandade [...] e dilatação de nossa sancta fee”.²⁸⁶

Na mesma carta, o monarca determinou que “não ouvesse brâmanes nas minhas terras”, devendo ser expulsos²⁸⁷ aqueles que prejudicam a fé católica, como os médicos gentios, o que não se aplicaria aos gentios lavradores – estes poderiam permanecer na região.²⁸⁸ Os ofícios de um modo geral deveriam ser ocupados por cristãos portugueses ou cristãos naturais da Índia. Ao menos nesta matéria o arcebispo de Goa e os jesuítas concordavam: os brâmanes e demais gentios deveriam ser expulsos se não adotassem a fé católica²⁸⁹. Após reunirem-se em um conselho formado pelo vice-rei, pelo arcebispo, pelos membros da Câmara de Goa, pelos desembargadores, pelo vedor da fazenda e representantes das ordens religiosas, foi definido que os brâmanes que causassem perturbações seriam expulsos, levando-se em consideração as listas apresentadas pelo arcebispo, D. Gaspar de Leão, e pelas ordens religiosas.²⁹⁰

O monarca português proibiu a existência de ídolos “em caza alguma, nem fora della, e se queime e desfação” todos os templos e as imagens não-cristãs que existissem em Goa e nas ilhas anexas, além de proibir as festas públicas gentílicas e a pregação de brâmanes.²⁹¹ O Arcebispo D. Gaspar de Leão escreveu para o vice-rei para que o governante mandasse “lançar fora das terras de Goa ao infiel”.²⁹² A expulsão dos gentios conjugou-se com a

²⁸⁵ DI, v.5, doc.81, p. 554-555. Ver doc. 85 e 94. Esse episódio evidencia que as jurisdições dos prelados diocesanos e das ordens religiosas foram motivos de controvérsias no interior do Estado da Índia.

²⁸⁶ DI, v.6, doc.4 A, p.12-13.

²⁸⁷ Alguns oficiais portugueses tratavam com mais resistência a idéia de expulsar os brâmanes, alegando que as cidades ficariam despovoadas, sem mantimentos e não tendo pessoas adequadas à arrecadação das rendas. Maria Benedita Araújo. *op.cit.*, p.309 .

²⁸⁸ Delio de Mendonça. *op.cit.*, p.263.

²⁸⁹ Acerca dos jesuítas, é importante destacar que houve posturas distintas – alguns missionários rejeitaram medidas como a destruição dos templos indianos ou a adoção da violência. Ver: Inês Županov. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlewdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

²⁹⁰ DI, v.6, doc.4 A, pp.12-13 e doc. 24, p.122-123.

²⁹¹ DHMPPO, v.7, doc.64, documento de 25 de março de 1559.

²⁹² DHMPPO, v.10, doc.30, p.213.

“destruição total dos pagodes, e da dos idolos que avia ainda em as terras de Salsete e Bardês”.²⁹³

A destruição dos *pagodes* produziu reações na população local. Houve o assassinato de um meirinho e ataques a pedradas e flechadas direcionadas a um padre. O vice-rei mandou o ouvidor-geral averiguar os acontecimentos e, em seguida, os *pagodes* da região foram incendiados. Gaspar de Leão pressionou o vice-rei para que medidas mais austeras fossem tomadas e alguns padres seduziram o vice-rei com a proposta de tomar a madeira dos pagodes para reparo da artilharia. O alvará do vice-rei do Estado da Índia (29/08/1566) proibia a edificação de novos pagodes e dos já existentes nas terras de Salsete e Bardez.²⁹⁴

É possível identificar na experiência do reino, procedimentos similares adotados para lidar com grupos sociais (ou confessionais) indesejáveis: trata-se da política de expulsão e conversão forçada dos judeus de Portugal. Em Goa, uma postura análoga foi usada na conversão dos brâmanes, com apoio das autoridades régias e eclesiásticas.²⁹⁵

Frei Jorge Themudo governou o arcebispado de Goa entre 1568 e 1571, por ocasião da renúncia de Gaspar de Leão. Themudo era membro da Ordem de São Domingos, foi do Conselho de Sua Majestade e primeiro bispo nomeado de Cochim.

Gaspar de Leão retornou ao governo do arcebispado (1574 a 1576), após pressões do rei de Portugal, abandonando a vida contemplativa que neste ínterim experimentou no convento franciscano da Madre de Deus de Goa.²⁹⁶ Mestre Gaspar convocou novamente os prelados para iniciar os trabalhos do 2º Concílio Provincial de Goa (1575), interrompido devido à morte de Themudo. Esse concílio tratou de matérias ligadas ao culto divino, ao aumento da fé, à prevenção dos relapsos, à reforma dos costumes; os hindus foram proibidos de usar palanquins, andar a cavalo e deveriam ser substituídos por cristãos na coleta de rendas da Coroa.²⁹⁷

²⁹³ DI, v.7, doc.90, p.388-389.

²⁹⁴ DHMPPO, v.10, doc.9, 73.

²⁹⁵ Os “judaizantes” foram o principal alvo Inquisição de Goa nas décadas iniciais de atuação. D. Gaspar de Leão escreveu uma carta sobre um tratado escrito por um judeu que se tornou cristão, tomando o judeu Jerônimo da Santa Fé como exemplo para “provar” a malícia dos rabinos e que o Messias já teria vindo, ver: *Tratado que fez mestre Hieronimo medico do papa Benedicto 13 cõtra os iudeus... Carta do primeiro arcebispo de Goa ao pouo de Israel seguidor ainda da ley de Moises & do Talmud por engano & malicia dos seus Rabis*. Goa; por João de Endem, 1565. (Reservados Biblioteca Nacional de Lisboa). O outro “inimigo” da fé católica na Índia seria o muçulmano e D. Gaspar dedicou uma das três partes do seu livro “Desengano de Perdidos” para tratar do “desengano dos mouros”, onde proclamava “sua total destruição” (*Desengano de Perdidos, feito p̄ra glória de Deus e consolação dos nouamente convertidos, & fracos na fé, & p̄ra proveito dos que querem deixar os pecados, & seguir as virtudes; & o caminho da perfeição do amor divino*. Goa, 1573).

²⁹⁶ DI, v.8, doc.2, p. 42.

²⁹⁷ Delio de Mendonça, *op.cit.*, p.265.

D. Gaspar atuou por dois anos e dez meses, ao assumir o arcebispado pela segunda vez. Morreu em 1576, após novo retiro no convento franciscano mencionado. Frei Henrique de Távora e Brito (1578-1581) – dominicano do convento de Benfica, discípulo do arcebispo de Braga, frei Bartolomeu dos Mártires – assumiu o Arcebispado de Goa. Fez visitas nas terras do Norte do Arcebispado e morreu em 1581, mas não “faltou quem dicesse q pella aspereza, e rigor com q castigava as culpas, e rephendia vícios, lhe prepararão veneno para o matar”.²⁹⁸ Percebemos que os bispos e arcebispos de Goa assumiam uma posição austera no que concerne à busca do “disciplinamento social” da população indiana cristianizada e do clero existente na Índia. Este era o papel atribuído aos bispos no contexto da reforma católica tridentina.

Contudo, a conjuntura local não se apresentava favorável à ampliação dos convertidos nestes tempos, devido às guerras travadas com o Adil Shah do sultanato de Bijapur, que ficava nas adjacências dos domínios portugueses das Velhas Conquistas. As resistências apresentadas às estratégias de conversão foram consideráveis em Salsete. No reino, ocorreram mudanças por ocasião da União Ibérica, iniciada em 1580. Os seguintes anos assistiriam a um esforço muito maior no sentido de preservar a fé dos indianos já convertidos, suplantando a busca pela conversão de novos gentios.²⁹⁹

Frei Mateus de Medina (1581 – 1583), conventual da Ordem de Cristo de Tomar, foi bispo do Congo e confirmado bispo de Cochim. Governou o arcebispado de Goa até a chegada do novo arcebispo, o dominicano Vicente da Fonseca (1583 – 1586), que conduziu a celebração do 3º Concílio Provincial de Goa, em 1585. Embarcou para o reino devido a desentendimentos com o vice-rei, D. Duarte de Meneses (1584 – 1588).³⁰⁰

D. Mateus de Medina assumiu o arcebispado pela segunda vez (1588-1592) pela vacância do cargo devido à partida de Vicente da Fonseca.³⁰¹ Durante a atuação de Medina, foi cogitada a tributação de cristãos para resolver os problemas financeiros de Goa. O vice-rei D. Duarte de Meneses havia alertado para o problema de fundos em Goa, como resultado das medidas associadas à expulsão dos hindus. Contudo, a proposta de tributação dos cristãos não vigorou, já que alguns portugueses alegavam que os indianos eram tão mesquinhos, que por dinheiro venderiam até seus pais, não aceitando o pagamento de taxas – em última instância, reconheciam que ninguém se converteria ao cristianismo para pagar taxas.³⁰²

²⁹⁸ BNL, Cod. 176, *Memórias do Arcebispado de Goa*.

²⁹⁹ Delio de Mendonça, *op.cit.*, p.267.

³⁰⁰ Em 1578, Vicente da Fonseca acompanhou D. Sebastião à África, onde foi aprisionado.

³⁰¹ BNL, Cod. 176, p.109-113.

³⁰² Delio de Mendonça. *op.cit.*, p.268.

Em 1592, ocorreu o 4º Concílio Provincial de Goa (1592) e o arcebispo Medina faleceu no ano seguinte. Pela regra estabelecida, o bispo de Cochim assumia o arcebispado de Goa em caso de impossibilidade do titular, de modo que o franciscano, frei André de Santa Maria assumiu este alto benefício eclesiástico.

O arcebispo D. Aleixo de Menezes governou em uma conjuntura em que era preciso conciliar as diferentes expectativas dos religiosos, o projeto imperial das coroas ibéricas, as necessidades políticas e econômicas do Estado da Índia, fato que o levou a optar entre ações conciliatórias (entre religiosos preocupados com a conversão e vice-reis preocupados com a perda de rendas ocasionada por medidas anti-hindus e favoráveis à conversão, que estimulavam a evasão de brâmanes e comerciantes gentios, que partiam com suas rendas para regiões menos controladas).

D. Aleixo de Menezes nasceu em Lisboa em 1559 e era eremita de Santo Agostinho.³⁰³ Chegou à Índia quando governava Matias de Albuquerque.³⁰⁴ Foi um grande reformador, realizou várias visitas pastorais, indo pessoalmente até os cristãos de São Tomé do Malabar³⁰⁵ como delegado do Pontífice Clemente VIII, procurando trazer gentios e cristãos “cismáticos” para a o seio da cristandade romana.³⁰⁶ As visitas pastorais eram instrumentos utilizados para garantir a eficácia do governo episcopal e uma forma de transmitir o modelo disciplinar (mais fácil de vigorar no “centro”) até as “periferias” da cristandade.³⁰⁷

Aleixo de Menezes mencionou que nas visitas ao Norte crismou muitos cristãos “que nunca virão prelado; nem tiverão cura desdo principio da Índia até gora”. Em direção ao sul, Aleixo de Menezes prosseguiria:

me hei de ir envernar a Christandade da Serra de S. Thomé, para ver se posso reduzir aquella Christandade a obediência da Igreja Romana, de que há tantos annos que a mor parte della esta apostatada; chea das herezias de Nestorio por causa dos

³⁰³ Arquivo Distrital de Braga, *Gaveta das Cartas*. No acervo do Arquivo Distrital de Braga encontramos cartas dos últimos anos do século XVI e primeira década de 1600, enviadas de Goa ao arcebispo de Braga, Fr. Agostinho de Jesus, em cujo provincialato foi enviada a primeira leva de missionários dos Eremitas de Santo Agostinho com destino à Índia (1571). Sobre o papel do arcebispado de Braga nas missões ultramarinas, ver: João Francisco Marques. *A arquidiocese de Braga na evangelização do além-mar*. Braga: UCP/ Cabido da Sé Metropolitana de Braga, 2002.

³⁰⁴ BNL, Cod. 176, p.113v-114v.

³⁰⁵ AHU, Cx 1, doc.20.

³⁰⁶ João Teles e Cunha. “De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624).” In *Anais de História d’além-mar*. Lisboa, 2004, vol. 5; Luiz Filipe Thomaz. “A lenda de São Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”. *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de história religiosa*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1991, tomo III, pp. 349-388.

³⁰⁷ Adriano Prospero, *op.cit.*, p.313. Ressalta-se a importância da comunicação epistolar enquanto ligação do centro e da periferia. Consultar as correspondências entre frei Aleixo de Menezes (em Goa) e o Arcebispo de Braga, contidas no acervo do Arquivo Distrital de Braga, *Gaveta das Cartas* (CCCX a CCCXXVIII, CCCLX, CCCLXI, CCCLXVIII, CCCLIX, CCCLXIX, CCCLXXV, CCCLXXVI, CCCLXXX, CCCLXXXIV).

Bispos scismaticos, que até agora teve, e determino veziitar todos os meses do inverno todas aquella Igrejas espalhadas por diversos reinos de infieis mas amigos, levando comigo alguns padres da Companhia, mais versados naquella Chistandade³⁰⁸

O esforço de D. Aleixo de Menezes em conduzir os cristãos de São Tomé à obediência da Igreja Romana consolidou-se no Concílio de Diamper (1599).

determino ajuntar Sínodo de todos seus sacerdotes [dos cristãos siro-caldaico] para lhes fazer professar a fé, e dar huma instrução do que hão de pregar, e ensinar, ao pouo e recolher todos os liuros que tem de heresias para os limpar, ou queimar³⁰⁹

D. Aleixo de Menezes conduziu o 5º Concílio Provincial de Goa. Foi responsável pela fundação do Real Convento de Santa Mônica, além dos recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Nossa Senhora da Madalena, em um movimento inédito de criação de recolhimentos femininos no império português.³¹⁰ As ordens terceiras de São Francisco almejavam a construção de um convento de clarissas, mas o arcebispo era apoiado por fidalgos e notáveis da cidade e criou um convento sob a proteção espiritual dos frades da Ordem Santo Agostinho, da qual eram membros. A jurisdição sobre o convento ficou a cargo do arcebispo, mas a sua cura e acompanhamento foi entregue a Fr. Diogo de Santa Ana, frade agostinho. A carreira política de D. Aleixo de Menezes é impressionante: voltou ao reino em 1609, tornou-se arcebispo de Braga em 1612 e assumiu os cargos políticos mais importantes do reino na época: vice-rei de Portugal e presidente do Conselho de Portugal em Madrid.³¹¹

Em linhas gerais, pontuamos a consolidação da “dupla capitalidade” de Goa, que se tornou sede do poder civil (o que foi verificado no capítulo anterior) e do poder eclesiástico (por ocasião da elevação à condição de diocese) do Estado da Índia³¹². Sintetizamos³¹³ as

³⁰⁸ AHU, Cx 1, doc.20.

³⁰⁹ AHU, Cx 1, doc.20.

³¹⁰ Francisco Bethencourt. “Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mônica em Goa”. Separata *Cadernos Condi*, Lisboa, [s.n.], 1995. O autor ressalta a raridade de conventos femininos no Império português e sua fundação tardia, só teriam sido criados três conventos femininos no século XVII: o de Santa Mônica em Goa (1606), o das religiosas descalças em Macau (1633) e do Desterro na Bahia (1677). No império espanhol, por sua vez, já havia 36 mosteiros femininos em torno de 1620.

³¹¹ *Idem*.

³¹² Catarina Madeira Santos. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

³¹³ D. Aleixo de Menezes antes de partir para Europa encarregou o agostiniano bispo coadjutor D. Frei Domingos de Torrado para conduzir a arquidiocese de Goa, o que se efetivou nos anos 1611 e 1612, quando faleceu. Frei Torrado foi substituído pelo vigário geral, Deputado do Santo Ofício e Desembargador dos Agravos da Religião, cónego Antônio Simões, que atuou de 1612 até falecer em 1613. D. Frei Cristóvão de Sá e Lisboa

iniciativas mais relevantes adotadas por vigários-gerais, comissários apostólicos, “bispos de anel”, bispos diocesanos e arcebispos de Goa (quadro 3), no sentido de promoverem uma reforma nos costumes dos cristãos locais e exigirem uma disciplina mais rígida entre os membros do clero, dos cristãos portugueses e dos novamente convertidos. Sendo vários os dispositivos adotados no âmbito da organização religiosa do Estado da Índia, passaremos à análise das determinações do 1º Concílio Provincial de Goa (1567) e das Constituições do Arcebispado de Goa.

2.3 O Primeiro Concílio Provincial e as Constituições do Arcebispado de Goa

O Concílio de Trento orientou os bispos no sentido de se reunirem em sínodos episcopais e, com base nas discussões travadas nesses encontros, estabelecer constituições relacionadas, no âmbito doutrinário, aos sacramentos, ao ritual religioso, às tarefas e responsabilidades do clero, à administração do patrimônio e da justiça, pecados e desvios. Dentre as reuniões ocorridas em todo império, as reuniões episcopais de Goa foram as que mais se destacaram.³¹⁴

Os Concílios Provinciais de Goa ocorreram nos anos 1567, 1575, 1585, 1592 e 1606. Nesses concílios foram discutidas a conversão dos infiéis, a propagação do Evangelho, a reforma dos costumes. As determinações do Primeiro Concílio Provincial de Goa (1567) foram um marco no processo de “disciplinamento social” das populações do Estado da Índia, quando a cristianização não foi tratada apenas como introjeção de valores que fariam rejeitar as antigas referências culturais e religiosas do convertido, pois era exigida a manifestação

(1613-1622) foi nomeado bispo de Malaca e assumiu a Arquidiocese de Goa; nomeou comissão para o processo de canonização de Francisco Xavier; convocou uma reunião com os superiores dos conventos de Goa para apurar a veracidade da miraculosa visão de Cristo no Monte de Boa Vista, em Goa. Pe. Tomás Estevão dedicou o seu *Purana* a Frei Cristóvão de Sá e Lisboa. O governo da arquidiocese de Goa foi encarregado a frei Sebastião de São Pedro (1622-1625), agostiniano, apresentado bispo de Meliapor (1605) e nomeado bispo de Cochim (1615). Sucedeu-lhe o cônego Gonçalo Veloso (1629-1632) que era desembargador do Tribunal da Relação Eclesiástico, vigário geral e deão da Sé de Goa. Em seguida, os vigários capitulares Frei João da Rocha (1632-1633) e Frei Jerônimo da Paixão (1633-1634), sendo este último da Ordem dos Pregadores, como seu sucessor (Frei Manoel Telles de Brito, nomeado arcebispo de Goa, faleceu antes de assumir o cargo). Também da Ordem dos Pregadores era Frei Miguel Rangel, que assumiu o arcebispado de Goa diante da vacância do cargo e por ser bispo de Cochim, atuando até a chegada de D. Francisco dos Mártires (1636-1652), da Ordem de São Francisco da Observância de Portugal. Não nos estenderemos mais, pois os demais governos da arquidiocese de Goa localizam-se fora do corte cronológico da pesquisa.

³¹⁴ Caio Boschi. “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição” In Bethencourt e K. Chauduri. *História da expansão portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II, pp.429-452, p.437.

exterior da adoção da crença católica, exigindo que o neófito “parecesse cristão”. Ou seja, a nova fé interior deveria manifestar-se no exterior, com a adoção de novos hábitos.

O Concílio Provincial de Goa ocorreu sob o vice-reinado de D. Antão de Noronha. Os clérigos reuniram-se na Sé Catedral de Goa e estiveram presentes o arcebispo D. Gaspar de Leão (que presidiu o Concílio), Jorge Themudo (bispo de Cochim), Manoel Coutinho (administrador de Moçambique), Vicente Viegas (procurador do bispo de Malaca, D. Jorge), os superiores da Companhia de Jesus, da Ordem de São Domingos e de São Francisco, assim como demais doutores em teologia, direito canônico e leis.

O propósito do Concílio de 1567 consistia em “comunicar a sua luz divina e verdade evangélica às nações da Índia Oriental, que tantos anos havia que estavam sujeitas ao império do príncipe das trevas”, mas além de preconizar o aumento dos gentios convertidos, o Concílio esperava poder “tirar os abusos que em as pessoas eclesiásticas se acharem, e apurar a disciplina eclesiástica”.³¹⁵ Sendo assim, havia dois claros objetivos: ampliar o número de cristãos da Índia e disciplinar o clero. Foram aprovados 47 decretos de interesse geral (Ação 2^a), 35 de reforma dos assuntos eclesiásticos (Ação 3^a) e 33 sobre a reforma moral (Ação 3^a).³¹⁶

No 1º decreto do Concílio Provincial de Goa de 1567(Ação 2^a), afirma-se não ser lícito trazer alguém à fé católica e ao batismo pela força e mediante ameaças, já que as pessoas seriam conduzidas à fé em Cristo pelo amor e graça de Deus Pai, sendo necessário atrair os infiéis mediante o bom exemplo e pregação do Evangelho.³¹⁷ Este seria um princípio geral do concílio- a conversão deveria ser obtida sem o uso da violência-,mas deixava claro que a busca pelas conversões não violentas não se faria “somente com a pregação, mas com benefícios e favores”.

O modelo de evangelização que utilizasse a força não era recomendado no concílio. A modalidade de atuação sugerida seria a concessão de favores aos infiéis, mas há a advertência de que vários infiéis mantiveram-se pertinazes em sua antiga fé e se aproveitaram, hipocritamente, de favores e da caridade que deveriam ser destinados aos convertidos.³¹⁸

³¹⁵ DHMPPPO, v. 10, doc. 44, p.337-338; D.I.. vol.7, doc.90, pp.380-381

³¹⁶ Paolo Aranha. *op.cit*, p.166.

³¹⁷ Carlos Mercês de Melo afirma que apesar das decisões do 1º Concílio Provincial de Goa a respeito de não ser usada a força, as decisões do Concílio nem sempre eram respeitadas. Já no 4º Concílio estabeleceram-se penalidades àqueles que aplicassem força na conversão e no 5º tenta-se retirar a idéia de conversão compulsória. Carlos Mercês de Melo, *op.cit*, p.17-19.

³¹⁸ DHMPPPO, v. 10, doc. 44, p.341, parte do código “Leis a favor da cristandade” que se localiza no Arquivo Geral da Índia Portuguesa foi publicado em DHMPPPO, v.7. Destaca-se a concessão régia de igualdade de privilégios e liberdades que os portugueses desfrutavam a todos naturais da cidade e ilhas de Goa que se tornarem cristãos (doc.59). Constam em DHMPPPO, v.7, doc.56, doc. 62, doc. 63 e doc. 65 alvarás régios sobre critérios de transmissão de heranças que vigoravam em Goa: as viúvas e filhas cristianizadas de pais gentios ou

Aqueles que adotassem a fé católica deveriam ser favorecidos no arrendamento de aldeias, deveria ser concedida liberdade ao escravo que se tornasse cristão possuindo um senhor gentio – assim como para o escravo circuncidado de judeu ou mouro (decretos 15^o e 16^o, 2^a seção).

Torna-se necessário considerar as especificidades culturais e sociológicas com as quais os religiosos depararam-se na Índia, caso das restrições associadas ao sistema de castas. No 2^o decreto da 2^a ação, menciona-se a proibição das pessoas de castas altas comerem com pessoas de castas mais baixas, tendo como resultado a perda do status desfrutado e passar a ser considerado do mesmo grau da casta mais baixa. Considerando-se que os cristãos eram tidos como abaixo da casta mais baixa indiana, a determinação do Concílio é que nenhum cristão ofereça o que comer a um gentio contra a vontade dele, já que poderiam alegar que o alimento é oferecido para que se torne cristão, forçosamente, uma vez que “costumam os que comem a seguir a religião daqueles com quem comem”. Contudo, Paolo Aranha destaca que a aparente liberdade de escolha da fé foi acompanhada por muitas medidas que reprimiam o paganismo, como a obrigação de ouvir a prédica em que se atacavam os erros do paganismo (decreto V), expulsão dos pregadores muçulmanos e hindus (decreto VI), destruição das mesquitas e livros islâmicos (decreto IX), proibição do *sati*, do uso do cordão bramânico e outras interdições.³¹⁹

Antes de receber o batismo, os neófitos deveriam ser bem instruídos nos “artigos da fé, e mandamentos da ley”, conforme a capacidade de cada um, não sendo necessário ter decorado os mandamentos. Aos judeus, mouros estrangeiros e iogues só deveria ser concedido o batismo três meses após realizarem seu pedido, pois era alegado que costumam retroceder; tempo que não era exigido para o batismo de gentios e mouros naturais (decreto 37^o, 2^a ação).

Os pais e os senhores infiéis não podem tomar filhos ou escravos antes do tempo da decisão pelo batismo. Chegado o tempo do batismo, se os filhos e os escravos decidissem adotar a fé católica seriam batizados, mesmo contra a vontade dos pais e senhores, de quem seriam retirados da tutela e habitariam em casa de cristãos para serem instruídos no catolicismo (2^a ação, decreto 3^o). Quando um dos pais infiéis se tornava cristão, os filhos que “não tiveram uso da razão” seriam batizados e entregues, junto com os demais filhos não emancipados, ao pai convertido, a despeito da vontade do outro progenitor infiel (2^a ação, decreto 4^o).

parentes próximos que se convertessem, determinando também que “que daqui em diante o dito dinheiro dos órfãos se nam de nem possa dar aos ditos bramenes, nem a outros gentios ou infieis” (doc.62, p.278).

³¹⁹ Paolo Aranha. *op.cit.*, p.118-147.

Todos os domingos haveria pregação que deveria ser ouvida obrigatoriamente pelos infiéis acima de quinze anos, sob pena dos infiéis ficarem impedidos do comércio com cristãos (2ª ação, decreto 5º). Os prelados deveriam expulsar das terras controladas pela coroa portuguesa todos aqueles sacerdotes ou responsáveis pela difusão das religiões gentílicas: brâmanes, iogues, feiticeiros, jossis, grous, parbus. Os gentios que não exercessem o ofício religioso e não incomodassem poderiam receber uma licença do prelado para permanecerem nessas terras (2ª ação, decreto 6º).

Algumas determinações do Concílio de 1567 voltaram-se para expulsar infiéis ou neutralizar a influência do gentilismo nas terras sob controle português (2ª ação, decretos 6º ao 11º) e sistematizavam práticas que vigoraram desde o reinado de D. João III, as quais consistiam na expulsão de gentios e destruição dos vestígios materiais de outros cultos religiosos. No decreto 9º da ação 2ª, determinou-se a destruição de todas as mesquitas, a proibição de livros de outras seitas, foram vedados cultos públicos a devoções de “infiéis”, sacrifícios de animais, oblações, o que interferiria nas práticas ancestrais dos goeses, que esperavam aplacar os deuses de sangue e terror com tais rituais, como foi mencionado no primeiro capítulo. Foram proibidos rituais gentílicos como aplicar sândalo na testa, ungir espaços sagrados e ídolos, casamentos gentílicos “e quaisquer cerimônias públicas ou secretas”. Reprimiam-se “infiéis” que partiam das terras da coroa portuguesa para festas religiosas em regiões controladas por reis gentios.

Uma prática defendida para estimular a conversão foi retirar os órfãos da tutela de parentes gentios, entregando-lhes aos cuidados de um cristão para “aprenderem bons costumes”, isto é, serem disciplinados a adotarem os valores e hábitos cristãos. No 13º decreto da 2ª seção revela-se, ainda, o propósito da tutela dos órfãos por cristãos, alegando-se que “as fazendas dos ditos órfãos serem melhor grangeadas”, acusando-se os parentes gentios de roubarem as fazendas dos órfãos. Sendo assim, a disciplina e conversão dos órfãos obter-se-ia acompanhada da transferência dos bens dos gentios.

A cristianização de Goa implicava, portanto, em interferência na lógica de estruturação das famílias e clãs indianos, seja através da retirada forçada dos órfãos de pais gentios, seja através da definição de outros padrões de uniões maritais, preconizando o modelo cristão monogâmico e o impedimento de contrair um segundo matrimônio (decreto 12º, 2ª ação). Se um dos cônjuges indianos tornava-se católico, o que permaneceria “infidel” devia ser

conduzido, conforme determinação da justiça, à casa de uma pessoa “virtuosa” e será avaliado se o cônjuge cristianizado poderá casar-se com outra pessoa (decreto 22º, 2ª ação).³²⁰

A cristianização implicava, igualmente, na transformação das referências hierofânicas (condenando o que parecesse uma manifestação idólatra) e na dinâmica das sociabilidades dos grupos religiosos locais, caso da proibição dos muçulmanos que fossem oficiais da alfândega de Ormuz observarem a sexta-feira como dia religioso (decreto 30º, 2ª seção) ou na obrigação dos “infiéis” que habitavam os domínios portugueses guardarem domingos e festas religiosas (decreto 31º, 2ª seção). Os baneanes³²¹ estariam obrigados a relegar as suas tradições, notadamente a interdição à caça e pesca em seus dias santos, alegando-se que deixariam os cristãos sem ter o que comer (decreto 2º, ação 4ª).³²²

Em algumas regiões da Índia Portuguesa, as decisões eclesiásticas e civis respaldaram um processo de “guetização” das populações não-cristãos, interditando a morada em ruas habitadas por cristãos, inclusive em casas diferentes (decretos 23º, 24º e 26º, 2ª ação). As amizades íntimas e os demorados diálogos entre um cristão e um “infiel” também se tornaram práticas vistas com suspeita (decreto 24º, 2ª ação). Se um convertido estiver doente, não deve autorizar a visita de qualquer “infiel”, mesmo que seja seu próprio pai (decreto 42º, 2ª ação). Os homens cristãos deveriam escapar dos cuidados oferecidos por médicos “infiéis” e as mulheres grávidas não deveriam ser auxiliadas por parteiras que não fossem cristãs. No dia da festa das Endoenças, os “infiéis” não deveriam sequer aparecer em público (decreto 33º., 2ª seção). As “mulheres erradas” deveriam viver separadas das mulheres cristãs, de modo que “se ponhão em bairros diversos, e separadas as christãs em hum, e as infieis em outro” (decreto 7º, 4ª seção).

Os grupos sociais concebidos como prejudiciais à consolidação do catolicismo em Goa deveriam ocupar os espaços mais afastados do núcleo urbano e comercial da região. Mouros, gentios estrangeiros e “mulheres públicas” deveriam habitar em “lugar separado, mais remoto da cidade, do que está a igreja de S. Lázaro” (decreto 8º, 4ª seção).³²³

³²⁰ Os procedimentos diante da circunstância de apenas um dos cônjuges adotar o catolicismo serão mais definidos nas Constituições do Arcebispado de Goa, onde se registra com mais cautela as medidas a serem tomadas, sem determinar a simples anulação do casamento contraído com o “infiel” e a celebração de um novo casamento.

³²¹ Mercador indiano.

³²² Os “infiéis” eram obrigados a negligenciar as suas tradições religiosas e não deveriam guardar os seus dias santos, mas não podiam trabalhar nos domingos e festas religiosas católicas, ao preço de serem punidos, como ficou estabelecido nas Constituições do Arcebispado de Goa.

³²³ DHMPPPO, v. 10, doc. 44, pp.386. Separação entre cristãos e pagãos, como na lei de D. Sebastião publicada em 4 de dezembro de 1567, ver Carlos Mercês de Melo, S. J., *The recruitment and the formation of the Native Clergy in India: 16th – 19th*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955, p.25.

A concepção em torno do que significa “ser cristão” assumia, no período investigado, a idéia de que era preciso que o exterior do indivíduo permitisse identificar a fé interior, católica:

todos os christãos estrangeiros, como Armenios, Jorgins, e de qualquer outra nação que vierem a nossas terras, andem vestidos como christãos nossos naturaes, ou ao menos tragam na cabeça nosso trajo, pera que sejam conhecidos por christãos; o que tambem averá lugar em os christãos novamente convertidos; e que nenhum mouro, nem outro infiel traga vestido de christão e pera que as molheres gentias se destingão das christãs naturaes, pede o concílio a S.A. mande que tragão algum sinal sobre todos os vestidos pera que se conheção.³²⁴

O cristão deveria escapar do convívio com influências consideradas deletérias, evitando contatos prolongados com o homem “infiel”:

nenhum fiel tenha feitor algum infiel, nem lhe dê dinheiro a ganho nem tenha com elle contracto de companhia, nem o convide a comer, nem coma com elle, nem agasalhe os infiéis por hóspedes das portas a dentro, nem os tenha às portas assentados em cadeiras pera fim de conversar com elles, nem os deixe jogar em suas casas; pois he certo, que de semelhantes couzas se cauza tão danoza conversação³²⁵

Se no início da construção do aparato administrativo era recorrente a referência à ocupação de ofícios no Estado da Índia por gentios – como vimos no capítulo anterior, inclusive fazendo parte da corte vice-reinal goesa – tal presença tende a ser repudiada. No 27º decreto da 2ª seção, recomenda-se que os ofícios da justiça e da fazenda não sejam ocupados por infiéis.

Nos últimos decretos do Concílio, recomenda-se que, “suposta a corrupção da natureza humana, muitas vezes não abasta procederem os Prelados com amorosas admoestações, antes é necessário usar de castigo”.³²⁶ Pregar, batizar, zelar, doutrinar e admoestar. Seriam ações vislumbradas pelos prelados reunidos no 1º Concílio Provincial de Goa a fim de cristianizar e disciplinar a população que habitava no interior do Estado português da Índia.

³²⁴ DHMPPPO, v. 10, doc. 44, p.363-364.

³²⁵ DPHMPPPO, v. 10, doc. 44, p.356.

³²⁶ DPHMPPPO, v. 10, doc. 44, p.395.

Em 1568 foram aprovadas as Constituições do Arcebispado de Goa, cuja elaboração foi atribuída a D. Gaspar de Leão, sendo examinadas no 1º Concílio Provincial de Goa.³²⁷ As Constituições do Arcebispado de Goa apresentavam as determinações acerca do modo em que deviam ser ministrados os sacramentos, quem teria competência para ministrá-los, quem poderia recebê-los e as penalidades para aqueles que deixaram de ser sacramentados. As determinações seriam fruto da experiência de D. Gaspar de Leão, que só apresentou suas considerações após ter visitado a prelazia três vezes, para identificar o remédio para os males da vida cristã na Índia. Esperava-se a padronização das determinações na jurisdição do Arcebispado de Goa, “antes cada hum dos vigairos usava do que mais lhe parecia”, reclamava D. Gaspar de Leão.

O Título 1 das Constituições do Arcebispado de Goa trata de fé católica, o segundo título apresenta os sacramentos de uma forma geral e os títulos seguintes dedicaram-se a cada um sacramento específico: batismo, confirmação, penitência, comunhão, extrema unção, ordem sacerdotal e matrimônio.

Evidentemente, os sete sacramentos deviam ser ministrados na Índia Portuguesa. Os pais deviam batizar os filhos até completarem oito dias de vida, mas caso contrariassem a determinação (Título 3), receberiam as penas.³²⁸ Sobre os procedimentos do batismo, deveriam ser com água sem misturas e por imersão – feito por aspensão quando houver pouca água que impeça a imersão. Se o neófito for um adulto e o ministro do batismo for fraco a ponto de não conseguir fazer a imersão do neófito, deverá batizar por aspensão. Quando a criança não puder sair do ventre da mãe, mas apenas a cabeça ou algum outro membro, esta parte da criança receberá a água do batismo. (Tít.3, Const.II). O batismo deveria ser realizado, preferencialmente³²⁹, por prior ou cura da igreja paroquial e o batizado deveria receber nome de santo canonizado, sendo vedados os nomes de gentios (Tít.3, Const.VII). Os “infiéis” só deveriam receber as águas batismais voluntariamente após serem instruídos o tempo necessário, “segundo sua qualidade, discrição & habilidade” (Tít.1, Const.VI).

A Reforma Católica asseverou que a salvação das almas estava intrinsecamente vinculada à experiência dos sacramentos, ministrados apenas no seio da igreja visível e

³²⁷ DHMPPPO, v.10, doc.54, pp.481-800.

³²⁸ DHMPPPO, vol.10, doc. 54; Título 3, Constituição I.

³²⁹ Poderia ser realizado por clérigo da preferência do neófito, mas também o batismo poderia ser administrado em qualquer lugar e por qualquer pessoa, ainda que seja leigo, excomungado, herege ou pagão, em caso de grande necessidade, “contanto que baptize na forma e tenção da sancta madre ygreja”. Contudo, havendo clérigo não seja administrado por leigo; havendo homem não seja por mulher; havendo fiel não seja por infiel. DHMPPPO, vol.10, doc. 54; Título 3, Constituição IV. Os filhos de eclesiásticos não devem ser batizados na igreja em que o pai atua, nem ser acompanhado por mais pessoas do que os padrinhos, para evitar escândalos (Tit.3, Const.V).

jurisdicional de rito romano. Dentro do âmbito das paróquias, o controle exerceu-se mediante o zelo dos registros paroquiais, especialmente através da elaboração de listas de sacramentados, isto é, identificando quem exerceu as obrigações de confissão e comunhão.³³⁰ Os róis elaborados consistiam em inventário dos habitantes das freguesias católicas, já que deveriam conter a declaração do número de fregueses portugueses com a quantidade de habitantes de cada casa, realizando o mesmo para os naturais da região.

& irá o dito prior ou o cura em pessoa em todas as ruas, partes & casas de sua freguesia, informando-se muy particularmente do número & qualidade das pessoas que há em cada casa, se sam filhos criados ou escravos: pondo primeiro o marido, declarando, portugues ou da terra, & molher & os filhos & pessoas maiores, que sam pera comungar assi livres como scravos, & logo os menores, que sam os de confissam somente [...] sendo quatorze annos comungar pela poscoa.³³¹

A pena para aqueles que não estivessem na lista dos confessados e comungados poderia ser a excomunhão e, enquanto durasse a contumácia em não receber os sacramentos, deveria ser paga uma tanga semanalmente (Tít.5, Const.VI) se fosse nativo indiano e três tangas se fosse português, “porque a malícia do tempo mostra que sem castigo & pena não há emenda”, alegava-se em parte das Constituições do Arcebispado de Goa.³³²

O Título 8 era dedicado ao significado e ao uso dos óleos santos, fundamentais na administração dos sacramentos. O Título 9 versava sobre o sacramento da ordem, que seria ministrado pelos bispos.³³³ O Título seguinte exaltou o papel do matrimônio, elemento essencial para estabelecer padrões de comportamentos considerados cristãos. A monogamia, a proibição de casamentos entre indivíduos com grau de parentesco por consangüinidade ou afinidade interfeririam na lógica de organização e de alianças entre clãs indianos. A determinação acerca da dissolução dos casamentos entre “infieis”, quando um dos cônjuges abraçou o cristianismo, era bastante complexa:

³³⁰Palomo Prodi. «Disciplina christiana»..., *passim* ; Adriano Prosperi. *op.cit.*, p.257-259.

³³¹ DHMPPO, vol.10, doc. 54, Constituições do Arcebispado de Goa, Tít.5, Const.VI.

³³² DHMPPO, v.10, doc.54, p.517.

³³³ Para receber a primeira tonsura, conforme as determinações do Concílio de Trento que ecoam nas Constituições do Arcebispado de Goa, é preciso ser crismado, saber o Padre-Nosso, a Ave-Maria, o Credo, Salve-Regina, saber os mandamentos da lei e da fé católica, ajudar na missa, saber ler e escrever, ter entre sete e quinze anos, aspirar a se tornar clérigos, não ser casado, não ser bígamo, nem escravo cativo. Havia três ordens maiores (ordens sacras) e quatro menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito); a passagem da primeira tonsura às ordens menores exigiria o conhecimento do latim. Além de uma série de exigências a respeito do conhecimento de breviários, rezas, comportamento, o candidato às ordens sacras não poderia ser aleijado, nem de monstruosa feição.

Convertendose alguns infieis assi casados, dado que ainda não tenham copula, sendo de legitima ydade, que sam obrigados continuar o casamento que em gentios fizerão, & nenhum delles se poderá casar com outra sendo ambos vivos: & se o homem antes que se convertesse tinha muytas molheres, será obrigado depois de baptizado tomar & ficar com a primeira molher & lançará todas as outras de casa & conversação, ainda que sejam convertidas & delas tenha filhos.³³⁴

Os portugueses que se casaram em Portugal também estariam sob as determinações das Constituições do Arcebispado de Goa. Precisavam voltar ao reino para suas esposas após completarem sete anos na Índia. Durante todo o tempo que ficassem na Ásia, os portugueses não deveriam se amancebar com mulheres locais.³³⁵

No Título 12, mencionam-se as festas religiosas e os jejuns que deveriam ser guardados. Favoreceu-se a criação de um sentimento de pertencer a um novo grupo de pessoas que vivenciariam, em comum, os jejuns da quaresma e dos dias santos (São Matias, festas das invocações de Nossa Senhora, São João Batista, Santiago, São Lourenço, São Mateus, São Simão, São Tomé, Natal, Todos os Santos).³³⁶ Nos domingos e festas, os fiéis deveriam ouvir missa, levando filhos, criados e escravos, podendo ficar alguém em casa para guarda da propriedade, mas a ausência deveria ser feita através do revezamento, já que os priores e curas fariam um rol daqueles que se ausentam de assistir missa.

As Constituições trataram das procissões (Tít. 17) que ocorreriam nas áreas sob jurisdição do Arcebispado de Goa, dos enterros e das missas de defuntos (Tít.18), das confrarias (Tít.19), dos ornamentos das igrejas (Tít.21), dos seus bens, rendas e foros (Tít. 22 a 24), dos bens dos eclesiásticos que morrem sem fazer testamento (Tít. 25) e da aplicação da excomunhão (Tít.27).

Nas Constituições do Arcebispado de Goa, incitava-se a denúncia daqueles que cressem, agissem contra fé católica ou fossem cúmplices destas atividades, devendo ser delatados ao arcebispado, ao vigário-geral ou ao vigário.³³⁷ A delação era uma prática estimulada nesse processo de conversão e controle social dos cristianizados da Índia.

Do bispo aos párocos, estendia-se uma rede que controlava o comportamento dos batizados, registrava o cumprimento das obrigações sacramentais dos fiéis. Os instrumentos para conduzir o “disciplinamento social” nos domínios portugueses da Índia só estariam completos após o estabelecimento de uma instituição alguns anos antes do Concílio de 1567:

³³⁴ DHMPPPO, vol.10, doc. 54; Título 10, Constituição IX.

³³⁵ DHMPPPO, vol.10, doc. 54; Título 10, Constituição XI.

³³⁶ DHMPPPO, vol.10, doc. 54; Título XI, Constituição II.

³³⁷ DHMPPPO, vol.10, doc. 54; Título 1, Constituição III.

trata-se do Tribunal do Santo Ofício de Goa, encarregado de inquirir, julgar e castigar os delitos cometidos contra a fé católica nos espaços do império asiático português.

2.4 O Tribunal do Santo Ofício de Goa

O Tribunal do Santo Ofício da Idade Moderna foi um dos instrumentos que o Estado dispunha para controlar o comportamento coletivo. A Inquisição concentrou sua atividade, inicialmente, no combate às heresias e depois se tornou um tribunal da moralidade cotidiana, segundo Prospero. A imposição de uma disciplina social ocorreu ao penetrar nas consciências individuais, ao fixar nos corações dos cristãos os vínculos de obediência ao Estado e à Igreja.

³³⁸

O estabelecimento do Santo Ofício na Península Ibérica colocou os tribunais inquisitoriais locais nas mãos de seus monarcas. A fonte de legitimidade do Tribunal da Inquisição moderno não apresentava novidades em relação à inquisição medieval, pois se tratava de um tribunal eclesiástico criado por delegação dos poderes do Papa, para perseguir heresias. Porém, os reis ibéricos obtiveram o poder de nomear os inquisidores gerais. Os tribunais inquisitoriais ibéricos teriam uma natureza mista: eram tribunais eclesiásticos devido à sua fonte de legitimidade e às suas funções, mas também eram tribunais da Coroa devido aos mecanismos de nomeação e enquadramento administrativo.³³⁹

A convivência tolerada entre as três comunidades religiosas (a cristã, a muçulmana e a judaica) que vigorara na Península Ibérica terminava, estando na raiz do estabelecimento do Tribunal da Inquisição em Portugal e Espanha na Idade Moderna.³⁴⁰ Os Reis Católicos obtiveram uma bula papal em 1478, que lhes autorizava designar inquisidores e, dois anos depois, foi criado o Tribunal do Santo Ofício em Sevilha. Para escapar às perseguições, judeus da Espanha procuraram o batismo em massa.³⁴¹ Contudo, os conversos foram vítimas da desconfiança de serem pertinazes em sua antiga fé. Em dois de janeiro de 1492, Granada

³³⁸ Adriano Prospero. *op.cit.*, p. XI – XII.

³³⁹ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições...*, p.292-293.

³⁴⁰ F. Bethencourt. “A Inquisição” In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia (coord.). *História Religiosa de Portugal...* v. 2, p.95-131; Louis Cardaillac. *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus*. Lisboa : Terramar, D.L. 1996.

³⁴¹ Léon Poliakov. *História do Anti-semitismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979, v. I e II. Poliakov considera que a partir da segunda metade do século XIV, o anti-semitismo estava presente em quase todo gênero artístico, trovas, sátiras, dramaturgias, baladas. Judeus foram descritos de forma pejorativa ou rancorosa. A figura do judeu era vinculada aos atributos do Mal, tratado como “ladrões pérfidos”, “pérfida canalha”, deicidas.

foi reconquistada aos mouros pelos Reis Católicos, que assinaram o decreto de expulsão dos judeus da Espanha em 31 de março do mesmo ano. Judeus espanhóis exilaram-se e o refúgio em Portugal foi um dos destinos.

Como parte do contrato de casamento entre o monarca português e a filha dos Reis Católicos, D. Manuel instituiu a expulsão dos judeus de Portugal, por decreto de 1496. D. João III obteve a aprovação do Papa Paulo III para estabelecer o Tribunal do Santo Ofício em Portugal (1536). A principal razão para que fosse estabelecida a Inquisição em Portugal foi o controle dos cristãos-novos, suspeitos de “judaizarem”. Judeus partiram de Portugal em direção a outros países europeus e ao ultramar, instalando-se também na Índia, sobretudo em Goa e Cochim.

O estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício de Goa, tal como na Península Ibérica, foi justificado mediante a existência da presença judaica, mais precisamente, de cristãos-novos acusados de judaizarem. Antes de seu estabelecimento, o jesuíta Gonçalo da Silveira escreveu ao infante D. Henrique reclamando a necessidade do Tribunal:

quanto aos maus judeus e maus cristãos, o remédio [...] é a Inquisição. E é graça dizer que não ficará ninguém na Índia, porque pública fama é que os judeus lançam a perder a Índia.³⁴²

Em 1543, desenvolveu-se um processo em Goa contra o médico cristão-novo Jerônimo Dias, acusado de pronunciar um discurso contra a fé católica. O bispo João de Albuquerque convocou uma junta teológica formada pelo vigário-geral Miguel Vaz, Diogo Borba, um franciscano e um dominicano para analisarem o caso³⁴³.

Houve uma primeira fundação do Tribunal da Inquisição de Goa em 1554, que não se consolidou, já que os dois religiosos responsáveis por sua fundação logo faleceram. A criação do Tribunal da Inquisição de Goa respondeu aos episódios de 1557, uma devassa inquisitorial conduzida pelo tribunal eclesiástico de Goa, em que foram instaurados vinte processos envolvendo acusados de Goa e Cochim: cristãos-novos que estabeleciam relações econômicas com “judeus brancos” de Cochim³⁴⁴ e judeus vindos da Turquia, assim como contatos com cristãos-novos de Lisboa. A perseguição deveu-se a blasfêmias encontradas em escritos na arca de esmolas do Santíssimo Sacramento (em Cochim no dia de *Corpus Christi*, em 30 de

³⁴² DI, vol. 4, p.23.

³⁴³ Paolo Aranha. *op.cit.*, p.183.

³⁴⁴ Na região, havia os "judeus pretos" que se instalaram em Cochim e falavam a língua local malayalam e os "judeus brancos", oriundos da Europa, sobretudo Holanda e Espanha.

abril de 1557). Além da denúncia contra hereges na caixa de esmolas da igreja do convento de São Domingos.³⁴⁵

O Tribunal do Santo Ofício de Goa foi estabelecido em 2 de março de 1560. O Tribunal possuía jurisdição sobre todo o Estado da Índia (costa oriental africana até Macau). Começou a funcionar no ano seguinte, com a chegada dos primeiros inquisidores de Goa: Aleixo Dias Falcão e Francisco Marques Botelho. Deve ter adotado os regimentos dos tribunais do reino (dos anos 1552, 1613 e 1640, especificamente). Contudo, em 1778, foi produzido um regimento exclusivo para o tribunal goês.³⁴⁶

O tribunal goês possuía dois inquisidores, ao passo que os tribunais de Portugal contavam com três e entre os inquisidores de Goa existia uma hierarquia, já que havia o cargo de primeiro inquisidor. Os inquisidores de Goa eram nomeados pelo inquisidor-geral do Conselho Geral da Inquisição de Portugal, que era um tribunal de última instância com poderes sobre os tribunais de distrito (caso dos tribunais de Coimbra, Évora, Goa). Os membros do Conselho Geral de Portugal eram nomeados pelo inquisidor-geral, sendo consultado o rei; o cargo superior de inquisidor-geral era escolhido pelo rei, com nomeação do Papa; no nível intermediário, encontravam-se os inquisidores, que eram nomeados pelos inquisidores-gerais.

No nível dos funcionários, a estrutura administrativa do Tribunal de Goa assemelhava-se à organização dos tribunais do reino, com os mesmos oficiais: alcaides, promotores, notários e cirurgiões. Esses funcionários eram auxiliados por uma rede de colaboradores voluntários, os familiares. Os funcionários e colaboradores da inquisição deviam provar a “limpeza de sangue”.³⁴⁷

O contexto de criação do Tribunal de Goa era marcado por um processo de cristianização em massa da população goesa, iniciado em torno da década de 1540, impondo-se um “disciplinamento social”, a fim de regular os comportamentos individuais, adequando-os aos valores católicos. Célia Tavares considera que a criação do tribunal goês vinte anos após o início desse processo de cristianização indicaria o recrudescimento desse processo.³⁴⁸

Cabe ressaltar a singularidade do Tribunal da Inquisição de Goa, pois não havia nos domínios coloniais portugueses outro tribunal – no Brasil, por exemplo, ocorreram visitas

³⁴⁵ Ana Cannas da Cunha. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Divisão de Publicações dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1995.

³⁴⁶ Célia Cristina Tavares da Silva. “Santo Ofício de Goa: estrutura e funcionamento” In Vainfas, Lage & Feitler (org). *A Inquisição em cheque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006, p.48.

³⁴⁷ Para identificação de quem eram os inquisidores e o nível de ascensão social conseguido após ocupar o cargo de inquisidor de Goa, assim como a que ordens religiosas pertenciam os deputados e promotores do Santo Ofício. Ver: Célia Tavares da Silva. *Jesuitas e inquisidores em Goa...*, p.147.

³⁴⁸ *Ibidem*, p.150.

inquisitoriais e foi fundamental o papel exercido pelos familiares da Inquisição. Os domínios portugueses no Atlântico, caso do Brasil, estavam sob controle da Inquisição de Lisboa.

As razões apresentadas para explicar a criação do tribunal goês não deveriam ser restritas aos pedidos feitos por religiosos, pois alguns se opuseram ao seu estabelecimento.³⁴⁹ A distância entre o reino e o Oriente poderia surgir como o motivo para se instalar um tribunal com sede na Ásia, para controlar os desafios à fé católica no Oriente mediante a fixação de inquisidores em Goa. Porém, a explicação geográfica não parece suficiente, já que o tribunal de Goa deveria controlar todo o Estado da Índia (uma área muito extensa e com domínios esparsos, que se estendiam desde a costa oriental africana até Macau), dificultando o seu controle. Todavia, a distância estimulou a transposição para o Oriente de títulos, cargos, funções de alta dignidade como vice-rei, vedor da fazenda, juízes dos tribunais da Alçada, da Mesa da Consciência e próprios inquisidores. A instalação do Tribunal do Santo Ofício de Goa reflete esse processo de reprodução na Índia das instituições e dos dispositivos de poder civil e eclesiástico que existiam no reino.

A transposição de títulos, de funções e a formação de uma corte em Goa respondiam à necessidade de rivalizar com a grandeza das culturas locais, marcada por vários reinos e principados bastante organizados.³⁵⁰ A necessidade de rivalizar com o poder ostentatório dos reinos inimigos poderia ser uma explicação para o estabelecimento do Tribunal em Goa. Mediante a grandiosidade dos autos-da-fé poder-se-ia competir com os símbolos de poder dos “inimigos” da fé católica. Assim como, a necessidade de vigiar a cristandade goesa e as comunidades cristãs de outros domínios portugueses no Oriente seria uma das razões para estabelecimento do tribunal. Os povos católicos do Oriente viviam encravados entre os inimigos: muçulmanos, hindus, cristãos cismáticos, hereges holandeses etc. Seria a consciência de uma cristandade sitiada o grande apelo para ser criado o Tribunal do Santo Ofício de Goa.³⁵¹

Além da singularidade de ser o único tribunal presente no ultramar português, outro traço marcante da Inquisição de Goa foi o fato de ter ultrapassado a sua jurisdição para julgar cristãos que se “desviassem” da fé católica, pois perseguiu também não-cristãos, caso fossem acusados de induzir cristãos ao gentilismo.³⁵² Sobre a condenação de gentios em Goa, o

³⁴⁹ *Ibidem*; José Eduardo Franco. “Jesuítas e Inquisição, cumplicidade e confrontação: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI-XVII).” *Convergência Lusitana*. Rio de Janeiro: Ed. Real Gabinete Português de Leitura, 2002, pp.220-234.

³⁵⁰ Patricia Souza de Faria. “O Esplendor Mogol: a Índia Islâmica.” *Revista Leituras da História*. São Paulo, 2007, p.

³⁵¹ Célia Tavares da Silva. *op.cit.*, p.159.

³⁵² Caio Boschi. *op.cit.*, p.444.

Conselho Geral de Portugal determinou que os inquisidores do tribunal goês agissem contra os gentios apenas “em caso que lhes conste que persuadem, ou querem persuadir a sua secta aos christãos e tratam de os perverter e fazer idolatrar”.³⁵³

Uma consulta apresentada pelos inquisidores de Goa ao Conselho Geral, em 2 de abril de 1601, indagava qual o procedimento diante de indianos que adotaram a fé católica e estiveram em "conventículos e pregações dos gentios e dos seus Bragmanes". Sobre estes indianos convertidos, as penas deveriam ser aplicadas pela Inquisição de Goa, mas os gentios não deveriam ser punidos neste caso, já que não teriam sido os responsáveis por induzir a participação dos cristianizados “em seus conventículos e pregações sem os elles chamarem nem provocarem”.³⁵⁴

Sendo assim, para serem vítimas da Inquisição, era preciso que os gentios seduzissem os cristãos a se afastarem da fé católica, como se torna perceptível ao ser analisado um outro caso de dois gentios de Diu, descobertos através da visitação empreendida pelo arcebispo. Estes gentios eram suspeitos de criar uma seita, que afirmava que os homens não deveriam mais comer e beber – recordando crenças do jainismo.³⁵⁵ O Conselho Geral determinava que se averiguasse se os gentios convenciam os cristãos a professarem a exótica crença, “porque se somente elles os fazião parece que não pertence o caso ao Sancto Officio pois são gentios.”³⁵⁶

Inicialmente, os delitos mais perseguidos pela Inquisição de Goa eram as práticas “judaizantes”.³⁵⁷ Os cristãos-novos eram suspeitos de assistirem à missa e cuspirem durante a exposição do Santíssimo Sacramento, além de serem vigiados para descoberta de indícios de suas antigas crenças e hábitos, sobretudo as interdições alimentares, como não ingerir carne de porco ou só comerem carne tratada por rabino ou por um judeu de Cochim; ou por comerem na Páscoa judaica pão ázimo após o jejum, alface, nabos e frutas, galinha assada após execução de rituais; durante o pôr-do-sol de sexta-feira (que dá início ao *sabbath*) tomavam beberagem de água e passa branca espremida pelo rabino. Cristãos-novos eram

³⁵³ BNRJ, 25,1,001, n.107

³⁵⁴ BNRJ, 25, 1, 001, n.107.

³⁵⁵ O jainismo é uma corrente religiosa marcada por renúncias corporais. Recomenda-se o suicídio através do jejum. Seus seguidores acreditam na reencarnação da parte viva do ser humana (jiva) em todos os reinos animados e uma forma de evitar o efeito do *karma* e das sucessivas encarnações são estas renúncias, com a recusa da ingestão de alimentos. A pouca preocupação com a própria vida contrasta com a excessiva valorização da vida de outros seres vivos: não se alimentam à noite para não ingerirem insetos acidentalmente, por exemplo. Mircea Eliade e Ioan P. Couliano. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁵⁶ BNRJ, 25,1,001, 158 e 162.

³⁵⁷ José Alberto Rodrigues da Silva Tavim. *op.cit.*, p.17-31.

acusados de proferirem blasfêmias, não observarem domingos e dias santos do calendário católico, descumprindo os rituais da Igreja de Roma.³⁵⁸

O Conselho Geral de Lisboa recomendava que os gentios que adotaram a fé católica deveriam ser tratados com certa “brandura”, para não afastá-los da cristandade. Mas se inicialmente os cristãos-novos foram os mais perseguidos pela Inquisição de Goa, já no final do século XVI, o número de perseguidos acusados de serem judaizantes reduzia-se. Entre os anos 1560 e 1632, 44% dos réus são acusados de terem praticado “gentilidades”, ou seja, diversos ritos hindus.³⁵⁹ No século XVII, dos 549 sentenciados que foram identificados, 313 eram sudras (uma casta inferior), 107 eram chardós e 55 eram brâmanes.³⁶⁰ O século XVIII encontra-se fora do corte cronológico da pesquisa, mas é elucidativo reconhecer que 88% dos réus são acusados de “gentilismo” na primeira metade do século XVIII.³⁶¹

Em alvará de 1576, o monarca afirmava ter conhecimento dos cristãos “que na Índia abandonam a fé católica tornando-se mouros, judeus ou gentios”, mas aqueles que desejavam retornar ao seio da Igreja “o deixão de fazer com temor de minhas justicas”. Recomenda que “minhas justiça nem os prendam”, devendo ser entregues ao Tribunal do Santo Ofício de Goa³⁶². Em outro alvará, de 1586, a saída apresentada para lidar com os vários casos de portugueses e naturais da Índia que se envolveram com mouros e gentios, praticando suas cerimônias, foi a publicação de um édito da graça para favorecer o retorno à fé católica. O édito concedia um período de até seis meses para se apresentarem ao Santo Ofício, confessarem suas culpas para serem recebidos “com benignidade e misericórdia ao grêmio [...] da santa madre igreja, sem por isso haverem pena e condenação alguma.” Os bens daqueles que se confessassem também seriam poupados, como mais um incentivo para que retornassem à tutela da Igreja.³⁶³

Em 22 de março de 1598, o inquisidor-geral, o cardeal D. Alberto, recomendava aos inquisidores de Goa que recebessem, com “misericórdia e caridade”, todos os novamente convertidos que “se passaram aos mouros e gentios [...] fazendo seus rittos e cerimonias”, logo que confessassem as suas culpas. O inquisidor-geral acreditava que muitos dos

³⁵⁸ Ana Cannas da Cunha. *op.cit.*, passim.

³⁵⁹ M^a de Jesus dos Mártires Lopes. *op.cit.*, p.107-136.

³⁶⁰ Célia Tavares da Silva. *op.cit.*, p. 164.

³⁶¹ M^a de Jesus dos Mártires Lopes. *op.cit.*, p.107-136, junho, 1998. Por gentilismo encontramos ações como ofertar aos *ídolos*, participar em obras de pagodes, cultivar várzeas de hindus, usar “traje gentílico”, usar o *corumbi* (rabicho na cabeça utilizado pelos brâmanes), casar à maneira gentílica.

³⁶² BNRJ, 25, 1, 003, n.038. ³⁶² BNRJ, 25, 1, 003, n.059. Em 20 de março de 1587, o inquisidor-geral, o cardeal Alberto, afirmava que “foy muito bem feito não consentirdes que as justiça seculares se entremettessem em tomar as fazendas dos que se lançam com os gentios e mouros, julgando-os por apostatas, que o julgar se se apartarão da ffé, ou não apartarão pertence ao sancto officio e nao a outro júízo algum. BNRJ, 25,1,003,n.065.

³⁶³ BNRJ,25,1,003,n.059

novamente convertidos “desejão tornar à terra dos cristãos, e confessar suas culpas, e o deixam de fazer temendo que sejam por ellas castigados pelo sancto officio da Inquisiçam com o rigor das penas.” D. Alberto determinava que os novamente convertidos que confessassem seus delitos não fossem condenados com pena de cárcere e hábito penitencial, dando-lhes somente as penas secretas necessárias para a salvação da alma e a instrução na fé católica, além de não terem os bens confiscados. Se fossem ricos, poderiam ser penitenciados com pena pecuniária moderada, usada nas despesas da Inquisição.³⁶⁴

Em novembro do mesmo ano, o inquisidor-geral reiterava que os “cristãos novamente baptizados” que “passão logo a terra firme e lá tomão casta pela qual se appartão da fee” devem ser instruídos na doutrina cristã e reconciliados com a Igreja ao retornarem, “sem lhes fazer mal algum”.³⁶⁵

A análise destes documentos reverbera a imagem que os inquisidores possuíam do tribunal do Santo Ofício: uma instituição centrada na “piedade” e na “misericórdia”. Imagem contrária àquela elaborada pelos adversários do Santo Ofício, responsáveis por alimentar a “lenda negra” da Inquisição.³⁶⁶ Os inquisidores não viam a sua atuação como algo cruel, tratava-se de um trabalho necessário, indispensável. Ademais, não teria sido Deus o primeiro a começar o trabalho de interrogar, quando inquiriu Adão no Paraíso?³⁶⁷

Os inquisidores revelavam as suas dúvidas quanto à classificação de certas práticas entre os indianos: se seriam indícios de uma crença gentílica ou se seriam apenas manifestações de cunho cultural, adotadas por uma dada casta e, portanto, inofensivas à fé católica. Uma das dúvidas dos inquisidores de Goa era:

como proceder diante do caso de cristãos que morrem em terras de mouros ou gentios, andando vestidos ao seu modo, e não sendo constringidos a deixar os próprios. E estes se devem aver por apóstatas pera effeito de se p[oder] contra elles depois da morte. Pa[receo] se o hábito de mouros ou gentios que tomarão os cristãos, não era significativo dalguma secta ou rittos, como [h]e o carapuça do xeque ismael ou outros trajos, que não costumão trazer senão os mouros ou gentios que professão tal seita, ou tais rittos que não devião estes de ser avidos por apóstatas, pois não avia mais contra elles que sospeita pello trajo que tomarão a qual per morte se acaba conforme as regras do direito³⁶⁸

³⁶⁴ BNRJ, 25, 1, 001, n.089.

³⁶⁵ BNRJ, 25,1,001, 158 e 162.

³⁶⁶ Sobre a imagem negativa construída pelos grupos sociais mais perseguidos pela Inquisição, ver: Francisco Bethencourt. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIX*. São Paulo: Companhia das Letras. Uma das obras que favoreceu a divulgação da imagem negativa do Santo Ofício de Goa foi a “Narracão da Inquisição de Goa” (Leyden, 1657) de Charles Dellon, seu ex-prisioneiro. A tradição liberal e democrática também contribuiu para construção da imagem violenta da Inquisição. Contudo, tais afirmações não devem ser entendidas como uma postura revisionista que edulcora a ação do tribunal da inquisição.

³⁶⁷ Adriano Prosperi. *op.cit.*, p. 159. O autor analisa a experiência italiana.

³⁶⁸ BNRJ, 25, 1,001, n.278

Porém, o Conselho Geral de Portugal considerava que deveria ser considerada apostasia se os cristãos além de usarem o vestido de mouro ou gentio, freqüentassem as mesquitas, fizessem orações nos pagodes, fossem circuncidados, casassem-se com mouras ou gentias, fazendo suas cerimônias de casamentos.³⁶⁹

As consultas dos inquisidores de Goa ao Conselho Geral apresentaram vários casos de dúvidas sobre práticas de membros das castas indianas. O inquisidor-geral, D. Pedro de Castilho, pedia para serem feitas as diligências necessárias antes de apresentar o parecer sobre os “que curam com paninhos e cruzes”, mas recomendava a investigação para saber se “há nisto algum pacto com o demônio”.³⁷⁰

O Conselho Geral respondeu à dúvida dos inquisidores de Goa sobre os ritos gentílicos:

que dantes por malícia encobrião, o que entendemos somente naquelas cerimônias, e ritos que de direito sam protestativos de seta como [Çum]bayas³⁷¹: que envolvem o mayor acto de adoração dos pagodes, que há entre os gentios, sacrifícios de fogo, sangue, ou qualquer outro, perque pretendem dar-lhes honra e veneração como a Deus.

Neste documento encontra-se a alusão à continuidade de práticas ancestrais que se desenvolveram com intensidade na Índia, caso do culto dos deuses de sangue e morte, tema estudado no primeiro capítulo. O documento foi produzido em 1636, ou seja, cerca de um século após o início do processo de conversão em massa dos goeses, com a destruição dos pagodes e a prática de favorecer os indianos que adotassem a fé católica. Mas o documento deixa clara a continuidade do “acto de adoração dos pagodes, que há entre os gentios”, que praticavam “sacrifícios de fogo, sangue”.

A resposta do Conselho Geral sobre os ritos “gentílicos” praticados por cristãos indianos estabelecia que:

os Indios que fazem ritos, e cerimônias gentílicas, quando são protestativas, e indicativas violentamente de sua secta devem ser acusados pella tenção, porque a experiência tem mostrado, que de ordinário as fazem com crença dos ídolos, em cujo culto são feitas³⁷²

³⁶⁹ BNRJ, 25, 1,001, n.278. Ver também BNRJ, 25,1,003,n.061.

³⁷⁰ BNRJ, 25,1,002, n.091. Escrito em 15/02/1612.

³⁷¹ No documento, *Sumbaya* significava a adoração a templos gentílicos, ídolos ou deuses da natureza. Usa-se *sumbaya* para designar os atos, as cerimônias em deferência a um soberano do Oriente.

³⁷² BNRJ, 25, 1, 004, n.043.

Estas correspondências³⁷³ permitem o estudo dos fluxos de comunicação entre os inquisidores de Goa e o Conselho Geral da Inquisição de Portugal. Os fluxos de comunicação nas inquisições do período moderno eram verticais: os inquisidores locais comunicavam-se regularmente com o organismo central, no caso, com o Conselho Geral da Inquisição de Portugal. Os organismos centrais deveriam ser informados sobre as atividades dos tribunais de distrito e das rotinas de tribunais periféricos, como o Tribunal de Goa. O objetivo era tentar controlar a tomada de decisões, especialmente em relação à produção de sentenças.³⁷⁴ Eram recorrentes as consultas sobre o processo penal, os conflitos de jurisdição entre autoridades civis e eclesiásticas e disputas pela melhor apresentação pública nos autos-da-fé.

Os inquisidores de Goa atuaram como “olhos dos inquisidores-gerais” (que se encontravam a uma distância imensa dos territórios portugueses da Índia e muitas vezes, além de serem inquisidores, acumulavam cargos políticos como de vice-reis durante o Portugal dos Filipes), ao relatarem sobre as condições da vida religiosa local. Mas as cartas permitiam aos inquisidores de Goa fornecer a sua própria versão dos acontecimentos, podendo favorecer seus protegidos ou denegrir seus inimigos diante do inquisidor-geral. É possível identificar os conflitos entre os inquisidores de Goa e os vice-reis do Estado da Índia. Os inquisidores de Goa queixavam-se ao inquisidor-geral a respeito do tratamento que os vice-reis dispensavam-lhes. Os vice-reis eram acusados de não tratarem os inquisidores com toda deferência esperada. Em Goa, os inquisidores chegaram a desejar excomungar o vice-rei, o que foi proibido pelo Conselho Geral de Portugal em 1598, devido ao escândalo que poderia suscitar tal ação.³⁷⁵

Problemas associados à etiqueta eram comuns em tribunais periféricos, distantes do poder central e mais suscetíveis a conflitos estatutários.³⁷⁶ Tais conflitos eram recorrentes em situações de representação do poder e da autoridade, como nos autos-da-fé, ocasião em que ocorriam querelas em torno da disposição do assento do vice-rei do Estado da Índia e do arcebispo de Goa. O Conselho de Geral escreveu aos inquisidores de Goa:

O que perguntão se o Arcebispo se lhe hão de permitir no auto de fee (além da cadeira despaldar) o sitial³⁷⁷ diante em que costuma estar encostado como teve no auto passado em companhia do vice-rei, será bem que me avisem primeiro em que

³⁷³ Do acervo da Seção de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

³⁷⁴ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições...*, p.39.

³⁷⁵ BNRJ, 25,1,001, 158 e 162

³⁷⁶ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições...*, p.80.

³⁷⁷ Assento usado em atos solenes por indivíduos considerados importantes.

forma estiveram os prelados passados e seu cabido, e os vice-reis e inquisidores e em que parte do cadafalso se assentaram, e se os Viso-Reis tiveram maior assento, ou igual com os prelados³⁷⁸

Em 25 de agosto de 1635, o inquisidor Antônio de Faria Machado recomendava:

que se falasse ao Conde vice-rei sobre o lugar que para sua pessoa mandou fazer no auto de fé muito mais alto do que costumavam seus antecessores com um docel [sic] por cima, (cousa nunca usada nestas partes)³⁷⁹

Uma das razões para o estabelecimento do Tribunal da Inquisição de Goa foi a competição com a pompa dos templos e rituais existentes na Índia.³⁸⁰ Os autos-da-fé da Inquisição de Goa consistiriam em experiências visuais apoteóticas, que deveriam sensibilizar os habitantes locais. Tudo deveria impressionar, esperando atrair os neófitos e os gentios. Havia a preocupação com os detalhes da representação dos autos-da-fé e a busca por exaltar o papel dos eclesiásticos:

por ser necessário e mais conveniente fazer-se assi per ser entre gentios, e christãos novamente convertidos onde he justo e razam que os Prelados e ecclesiasticos sejam autorizados e respeitados³⁸¹

As representações de poder associadas ao Tribunal tornam-se um aspecto relevante da pesquisa sobre o Santo Ofício na medida em que os ritos, seqüência de atos ordenados e repetitivos, dotados de um caráter transcendente para os agentes inquisitoriais que os realizavam, revelavam muito sobre a ordem social e institucional. O sistema ritual da Inquisição com as publicações de éditos, a apresentação dos condenados nos autos-da-fé era marcada por uma etiqueta que indicava as relações hierárquicas no interior dos tribunais. O papel dos símbolos de poder seria ainda maior no Oriente que no reino, como uma necessidade de reiterar a autoridade de diversos níveis da estrutura administrativa do Estado da Índia, seja política, militar ou religiosa.³⁸²

³⁷⁸ BNRJ, 25,1,001, n.133, 134 e 138

³⁷⁹ BNRJ, 25,1,004,n.032

³⁸⁰ Célia Tavares da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

³⁸¹ BNRJ, 25, 1,001, n.107.

³⁸² Francisco Bethencourt. *História das Inquisições...*, passim; Célia Tavares da Silva. *Jesuítas e inquisidores...*, p. 169.

As cartas trocadas entre o Conselho Geral e a Inquisição de Goa tratam dos conflitos de jurisdição entre este tribunal eclesiástico e outras instâncias de poder. Em 18 de março de 1602, o Conselho apresentava seu parecer a respeito das dúvidas dos desembargadores do Tribunal da Relação acerca da ação da Inquisição de Goa diante de um réu acusado pelos dois tribunais:

que se não pode impedir à justiça secular que não prenda os que foram penitenciados pelo Santo Ofício, quando cometerem culpas pellas quais por as dittas justiças possam e devam ser presos, com declaraçam que sendo condenados pela justiça secular em alguma pena que não seja de morte, hão os penitenciados de cumprir primeiro as penitências [espirituais] que polo Santo Ofício lhe foram impostas e depois de cumpridas, cumprirão as que as justiças seculares lhe impuserem³⁸³

O Conselho Geral recomendou que primeiro o réu cumprisse a pena estabelecida pelo Tribunal da Inquisição e depois a da justiça secular, se a pena primordialmente não conduzisse o réu à morte. Contudo, este procedimento não era recomendado se o réu fosse cumprir uma pena estabelecida pela justiça secular que exigisse muito tempo e que só seria cumprida após o réu estar solto pela Inquisição. Pois, recomendava-se cumprir primeiro a pena que fosse mais grave:

sendo a pena dada pelo secular tanto mais grave que a Inquisiçam, que haveria de perigo notável de se deixar de cumprir cumprindo primeiro a dada pela Inquisiçam que em tal caso obriguem aos condenados a darem cauçam e segurança de cumprirem o [...] que forem comdenados na inquisiçam se execute nelles a sentença do secular³⁸⁴

Contudo, devemos considerar que no Antigo Regime português o sistema legislativo não era sempre excludente, sendo freqüentemente cumulativo, pois a existência de uma jurisdição múltipla não implicava em um conflito jurisdicional, necessariamente. Os diferentes tribunais (o eclesiástico, o inquisitorial, o civil) podiam ter jurisdição sobre um mesmo crime, mas progressivamente o Santo Ofício foi absorvendo a competência para julgar os delitos de jurisdição mista. Sendo um dos grandes responsáveis pelo aumento do poder do Tribunal da Inquisição o inquisidor-geral, cardeal-infante D. Henrique.³⁸⁵

³⁸³ BNRJ, 025, 1,001, n. 078 a 080.

³⁸⁴ BNRJ, 025, 1,001, n. 078 a 080.

³⁸⁵ Bruno Feitler. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p.160-163. O Santo Ofício assistiu ao aumento do seu escopo jurisdicional, na medida em que o tribunal

Acerca da relação entre inquisidores e membros de ordens religiosas, era recorrente o uso do clero regular letrado em visitas às livrarias dos revisores do Santo Ofício. O inquisidor-geral, Pedro de Castilho, ordenou que as livrarias fossem visitadas por revedores³⁸⁶ do Santo Ofício e demais religiosos letrados do clero regular, em 20 de fevereiro de 1606.³⁸⁷ No mesmo ano, a Mesa da Inquisição escolheria o jesuíta Flamínio Calvo e o franciscano Paulo da Trindade como revedores.³⁸⁸ Quatro anos depois, recomendava que os missais utilizados na Índia fossem similares ao missal romano e que a revisão fosse feita por jesuítas e dominicanos.³⁸⁹

O Inquisidor-geral, D. Pedro de Castilho, em provisão de 23 de fevereiro de 1609 escrevia que por confiança “nas letras, virtude e sam consciencia” do padre frei Antônio de Jesus, residente na cidade de Goa, “no Mosteiro de Nossa Senhora da Piedade dos capuchos”, assim como experiência do franciscano

que tem ha muytos annos dos negoceos e cousas do sancto officio, por haver servido nelle neste reino; e na ditta cidade de Goa de Inquisidor [...] Avemos por bem que em ausencia dos inquisidores [...] na ditta cidade, e dos que pello tempo em diante forem; ou de cada hum de qualquer delles ou que por outra causa forem empedidos; elle sirva de Inquisidor [...] lhe damos poder e facultade pera que possa servir e sirva de deputado, e vote em todos os processos”³⁹⁰

Outro franciscano, o macaense frei Jacinto de Deus, era conhecido “pelas obras que tem impresso, e trata de imprimir”, parecendo ao Conselho Geral que sendo poucos os deputados, que o franciscano ocupe o cargo.³⁹¹ Foram feitas as diligências sobre seus pais e avós e passada provisão de deputado do Santo Ofício de Goa para Jacinto de Deus.³⁹²

Além da utilização de membros do clero regular, a Inquisição utilizava certos expedientes para ampliar a sua área de abrangência, como as visitas de inspeção, que poderiam ser destinadas a livrarias, bibliotecas, navios e tipografias. O Conselho Geral do Santo Ofício tomara conhecimento a respeito “de biblias impressas em espanhol pelos holandeses”, nas quais “meterão muitas das suas heresias com pretexto de as levarem a este

da Inquisição passou a julgar delitos que pertenciam no passado à jurisdição mista (tanto do tribunal inquisitorial, quanto do eclesiástico ou do civil). O cardeal D. Henrique legislou em favor da entrega dos casos de crime de heresia e sodomia ao tribunal da Inquisição, por exemplo.

³⁸⁶ Os revedores ou qualificadores estavam encarregados do exame dos livros e comunicação aos inquisidores sobre a existência neles de proposições contrárias à fé católica.

³⁸⁷ BNRJ, 25, 1, 002, n.010.

³⁸⁸ BNRJ, 25, 1, 004, n.040.

³⁸⁹ BNRJ, 25, 1,002, n.068.

³⁹⁰ BNRJ, 25,1, 002, n.059.

³⁹¹ BNRJ 25,1,006, n.130

³⁹² BNRJ, 25, 1, 006, n.136.

Estado da Índia e a semear nelle". O Conselho recomendou a execução de diligências “para que os livros e as idéias hereges não se alastrem pela Índia”.³⁹³

As visitas inquisitoriais consistiam em instrumentos excepcionais de ação do Santo Ofício. As visitas poderiam ser efetuadas para investigar o comportamento e as crenças da população, mas também para acompanhar o funcionamento da burocracia e o cumprimento das tarefas. O visitador era investido por uma comissão do inquisidor-geral e prestava juramento ao Conselho Geral, a quem reportaria o resultado de suas investigações, após o inquérito dos funcionários do tribunal a ser inspecionado. As visitas inquisitoriais ao Tribunal de Goa ocorreram em 1583, 1591, 1608 e 1632. O primeiro visitador foi frei Gaspar de Melo. Em 20 de março de 1591, o inquisidor-geral cardeal Alberto instituiu a visita de todos os tribunais do reino, incluiu o Tribunal de Goa e nomeou o provincial dos jesuítas, Pedro Martins,³⁹⁴ como visitador.³⁹⁵ Em 1608, a visita do Tribunal de Goa ficou a cargo de seu arcebispo, D. Aleixo de Menezes; na de 1632, o visitador era o inquisidor de Lisboa, Antônio de Vasconcelos, quando o primeiro inquisidor de Goa (João Delgado Figueiredo) foi acusado de mais de cem infrações.

Os comissários nas fortalezas da Índia e as visitas inquisitoriais ampliavam o raio de ação do tribunal goês. Contudo, o inquisidor-geral, cardeal Alberto, escrevia em 1594 reclamando da falta de notícias sobre a visitação das partes da Índia que determinou em 1589.³⁹⁶ A razão apresentada pelo inquisidor-geral, cardeal Alberto, para que fossem feitas as visitações residia na presença dos cristãos-novos na Índia:

há pouco que fazer nessa Inquisicao na matéria de judaísmo e terdes entendido que deve estar incuberto por haver nas terras do Estado muitas pessoas da nação dos cristãos novos assentei [...] que se faça visitação³⁹⁷

Em vinte e quatro de março de 1589, o inquisidor-geral recomendava que houvesse um visitador para as partes do Norte do Estado da Índia (fortalezas de Chaul, Baçaim, Damão e Diu e Ormuz) e outro para as partes do sul (Goa, fortalezas e povoações de Cananor, Cochim e Malaca).³⁹⁸ Deveriam visitar as fortalezas, cidades e vilas em nome da Inquisição,

³⁹³ BNRJ, 025,1,001,065 e 067. Escrita em Lisboa, em 5/4/1603.

³⁹⁴ BNRJ, 25, 1, 003, n.078.

³⁹⁵ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições...*, p.192-194.

³⁹⁶ BNRJ, 25, 1, 005, n. 078.

³⁹⁷ BNRJ, 25, 1, 003, n.078.

³⁹⁸ Ver BNRJ, 25,1,003,n.062; 25,1,002,n.201; 25,1,n.204 e 25,1,003,n.137.

para inquirir sobre qualquer pessoa, viva ou morta, que fosse acusada de cometer algum delito contra a fé católica, praticar o crime nefando ou a solicitação de mulheres no ato da confissão.

A história da instituição não está separada da história das práticas e do sentimento religioso, de modo que se torna necessário compreender os tribunais inquisitoriais modernos como instâncias projetadas para disciplinar as consciências³⁹⁹. A análise da “consciência” como elemento fundamental para compreender o funcionamento da Inquisição foi apontada por Adriano Prospero, que demonstrou como o Santo Ofício recorreu ao sacramento da confissão para exercer um controle social, esperando chegar aos delitos que foram cometidos, sem ferir o segredo da confissão. Apesar dos confessores não terem sido obrigados a denunciar aqueles que se confessavam, faziam perguntas esperando extrair maiores informações e indícios de cúmplices na prática do pecado.

No “Manual de Confessores” atribuído ao franciscano da Província da Piedade, frei Rodrigo do Porto, encontra-se a recomendação ao sacerdote que “deve com diligência escoldrinhar a consciência do pecador [...] assi como o médico a enfermidade, o juiz a causa. Porque ho que o penitente cala preguntando ho revela.”⁴⁰⁰

O funcionamento da Inquisição da Goa dependia da colaboração dos habitantes locais, devendo estimular sentimentos que levassem a população a cumprir o papel de bons cristãos, tal como denunciar os suspeitos de delitos contra a fé católica. As denúncias deveriam ser feitas para “descarregar” as consciências, torná-las livres e facilitar a salvação das almas. Seria um dever do bom cristão praticar a denúncia, incitada através dos editais da fé. A leitura dos editais da fé deveria despertar o medo e o sentimento de culpa, de modo que a delação serviria para “descarregar” o peso da consciência e para cumprir a obrigação cristã de salvar a alma do próximo, mediante a denúncia de suas transgressões. A delação não deveria produzir um sentimento de culpa naquele que denunciava, pois a delação seria a garantia de se livrar da culpa.

O Concílio de Trento reafirmou o valor da penitência ao confirmar a confissão como um dos sacramentos (contestados pelos protestantes), como um rito na base do controle sobre o comportamento moral. Na proposta luterana, pregava-se o retorno ao Evangelho e uma radical interiorização do processo de conversão, tornando-se um “hábito” interior, um modo de viver. Já a posição católica, tridentina, encontrava nos sacramentos ministrados pelo clero

³⁹⁹ Adriano Prospero. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996; Bruno Feitler. *Nas malhas da consciência ...*, p.228-229.

⁴⁰⁰ Frei Rodrigo do Porto. *Manual de confessores e penitentes: em ho qual breve e particular, e muy verdadeiramente se decidem, e declara quase todas as duvidas, e casos, que nas confissões soe ocorrer...* Coimbra: Joao da Barreyra & Joao Alvares, 1549.

a solução para os tormentos da consciência, pois o sacramento cancelava toda a culpa. Manuais de confessores aconselhavam ao confessor que consolasse o penitente com o argumento da infinita misericórdia de Deus. A confissão servia como consolação da alma aflita e como exercício disciplinar sobre os católicos.⁴⁰¹

Os pregadores que faziam sermões de abertura das visitas inquisitoriais deveriam estimular o “zele”, a “caridade” para que as pessoas denunciassem os culpados de delitos contra a fé e a moral cristã. Deste modo, torna-se essencial verificar o teor dos sermões proferidos no âmbito da ação inquisitorial em Goa como dispositivos usados para penetrar nas consciências individuais.

Os sermões proferidos nos autos-da-fé glorificavam a atividade inquisitorial, recorriam a temas de polêmica antijudaica e incentivavam a confissão e delação dos delitos contra a fé católica. Frei Gaspar de Amorim, da Ordem de Santo Agostinho, pregou em auto-da-fé realizado em 26 de agosto de 1635 em Goa, cujo tema central era apresentar os castigos àqueles que não teriam seguido o caminho do Evangelho anunciado pelos apóstolos, “os quais caminhos manquejam os judeus, e hereges”. Frei Gaspar afirmava que o objetivo do sermão era demonstrar os erros dos pecadores “que neste autos estão presentes mancos em a fé”.⁴⁰² A primeira parte do sermão apresentava a resistência judaica em aceitar o Messias e as suas conseqüências:

que a vos judeus [...] serieis trazidos a angústias, & cõ ellas avexados [...] terieis grande tribulação em os cárceres [...] serieis castigados na honra com afrontas na fazenda com perda, & confiscação della, & alguns em a vida, & todos desterrados, & espalhados pelo mundo [...] E por remate, serieis consumidos, queimados & abraçados em fogo⁴⁰³

O confisco dos bens, o cárcere e ser consumido pelo fogo (os suplícios do passado e do presente) eram apresentados como cumprimentos de profecias anunciadas no Antigo Testamento, como a fortuna dos povos que teriam rejeitado o Messias. Além dos judeus, frei Gaspar Amorim tratou de outros “mancos” na fé, os hereges. A heresia seria para o pregador “a peste da alma”, sendo imenso o papel do “tribunal da saúde” com seus “ministros, guardador, casa particular para recolher os enfermos” e fundamental o papel dos “cidadãos”. Ambos deveriam exercer grande vigilância, pois os cidadãos “sabendo que há algum não só ferido

⁴⁰¹ Adriano Prosperi. *op.cit.*, p. 265.

⁴⁰² Frei Gaspar de Amorim In *Sermões dos autos de fé pregados nas cidades de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa*. Lisboa: Antonio Alvarez, 1637, tomo III, fl.1.

⁴⁰³ *Ibidem*, fl. 8-8v

senão indiciado de peste, o denuncie logo aos juízes da saúde”. A Igreja Católica para evitar que este mal fosse disseminado “tem o tribunal da saúde que é o do Sancto Officio”, que tem por juízes os inquisidores e como “casa de saúde” o cárcere da Inquisição.⁴⁰⁴

Frei Gaspar de Amorim além de enaltecer o papel da Inquisição, convocou a participação de todos os fiéis na luta contra a heresia:

Se a vos quiser persuadir doutrina falsa algu, sonhador ou lhe ouvir falar nella ainda que seja vosso irmão vossa mulher, ou hum amigo que amais, como a vós próprio, ainda que vos fale a orelha, & em grande segredo [...] o não lhes perdoes, não tenhais dele compaixão pera o encobrir⁴⁰⁵

O papel dos inquisidores seria retirar o herege do convívio entre cristãos, conduzindo-o aos cárceres para ser “curado deste mal”, mas aqueles que não forem curados “sejam consumidos em fogo”.⁴⁰⁶ O sermão de frei Gaspar Amorim é bastante elucidativo por conter tanto o enaltecimento do papel da Inquisição (por curar as “pestes da alma”), as ameaças àqueles que não reconheciam ou transgrediam os preceitos católicos (judeus, hereges) e o estímulo à delação.

Por último, consideramos como o Santo Ofício assistiu à gradual mudança de suas funções e de seu papel. A Inquisição deixava de ser uma instituição que realizava o controle social e a perseguição das heterodoxias religiosas para se tornar um instrumento de promoção social, na virada do século XVII para o XVIII.⁴⁰⁷

A carreira dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Goa era bastante restrita, limitando-se à ocupação de cargos eclesiásticos no Estado da Índia, pois dificilmente os inquisidores de Goa ocupavam importantes cargos no reino posteriormente.⁴⁰⁸ Mas é preciso considerar que a investidura de funcionários e de familiares na Inquisição concedia distinção social, pois os pretendentes aceitos teriam passado por um processo de habilitação que deveria comprovar que eram naturais do reino, de sangue puro, não haviam sido presos pelo Santo Ofício e sabiam ler.⁴⁰⁹ Os aceitos pelo Santo Ofício obtinham uma distinção em relação a outras famílias e facções de poder.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, 14v.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, fl. 14v-15, 37.

⁴⁰⁶ Além de dedicar-se aos judeus e hereges, frei Gaspar de Amorim tratou de enfermidades “menores” (comparadas com as duas primeiras), que seriam as superstições e feitiçarias, assim como a sodomia (que considerou vizinha das heresias, afirmando que muitos “hereges” teriam se maculado com ela, como Calvino).

⁴⁰⁷ Bruno Feitler. *op.cit*, p.16. O autor analisou o contexto brasileiro.

⁴⁰⁸ Como exceção, o inquisidor Bartolomeu da Fonseca depois de regressar de Goa, tornou-se inquisidor de Coimbra, membro do Conselho Geral e conselheiro de Filipe III. Bethencourt, *História das Inquisições...*, p.130.

⁴⁰⁹ Bruno Feitler. *op.cit*, p. 90; Francisco Bethencourt. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 137.

Os cargos da Inquisição atraíam pelos privilégios concedidos pelos reis aos seus oficiais e familiares, como a isenção de impostos, obrigações comunitárias, serviço militar ou alojamento de tropas, autorização para uso de vestuário de seda mesmo não sendo cavaleiro, licença para porte de armas, admissão de jurisdição privada em grande parte dos crimes e disputas judiciárias.⁴¹⁰

Como as “elites” nativas, que poderiam ser as principais vítimas da Inquisição de Goa, puderam extrair vantagens da ação do Santo Ofício? Como foi analisado no primeiro capítulo, as elites de Goa tendiam a ocupar a posição de uma “elite intermediária” entre os demais moradores de Goa e as elites dos impérios adjacentes (Vijayanagar) e dos sultanatos do Decão, que exerciam o domínio sobre a região, antes da chegada dos portugueses. O poder que estes impérios e sultanatos exerceram sobre Goa costumava ocorrer mediante a imposição do pagamento de tributos ou através da força militar. As milícias deveriam ser formadas pelos *naiques*. Sabe-se que os naiques desfrutaram de uma posição social significativa nos domínios do sul da Índia.

Os naiques podem ser compreendidos como produto das várias linhagens tribais que se sedentarizaram nas Velhas Conquistas (Tiswadi, Salsete e Bardez) e se apropriaram de uma memória mítica que lhes apresentava como descendentes da casta guerreira *kshatrya*. Se descendiam ou não da casta *kshatrya* deixa de ser a questão mais relevante, pois sabemos que era muito comum certas famílias apropriarem-se de uma genealogia mítica que lhes favorecesse, que lhes trouxesse prestígio.

Acostumados a exercer influência local devido a sua função – o uso da força, a participação em milícias – , seria plausível que os naiques tentassem conservar a influência sobre os moradores das aldeias e manter o status de “elites intermediárias” com a chegada do novo poder estrangeiro: os portugueses.

Aqueles que se auto-representavam naiques procuraram usufruir dos privilégios que o Santo Ofício conferia aos seus funcionários. O episódio que envolveu Manuel Colaço, “naique do Santo Ofício”, lança luz sobre as pretensões destes naiques em garantir a influência sobre os moradores de Salsete (aparentemente, abusando dos poderes que lhe foram conferidos, atuando como uma espécie de “cacique” local). Outro aspecto que sobressai ao ser analisado o caso consiste na reivindicação destes naiques ao usufruto dos privilégios concedidos àqueles que ocupavam cargos no Santo Ofício. O conhecimento destes privilégios pelos naiques parece bastante claro, assim como a tentativa de se aproveitar de uma poderosa

⁴¹⁰ Francisco Bethencourt. *História das Inquisições...*, p.139.

instituição do Estado da Índia. O tribunal que poderia agir como o algoz dos naiques assistia à sua função inverter-se: tornara-se uma armadura que lhes protegia, que lhes distinguia da população comum que poderia ser mais facilmente oprimida.

Manuel Colaço envolveu-se em uma briga por causa do usufruto de palmares de Salsete. Irascível, Manuel Colaço prendeu os irmãos indianos Manoel e Paulo em uma árvore e os espancou. Os indianos que levaram pancadas de Colaço eram vigias e criados do contratador dos direitos dos coqueiros, Antônio João de Albuquerque. Depois da confusão, Manuel Colaço fez uma petição ao vice-rei, D. Rodrigo da Costa, “a fim de não ser punido em outro júízo mais que no da Inquisição”.⁴¹¹ Colaço esperava usufruir do privilégio dos oficiais e familiares da Inquisição, que consistia em ser julgado exclusivamente pelo Santo Ofício e não por outro tribunal. Iniciou-se uma querela em torno de quem deveria julgar o naique: a Inquisição ou o ouvidor geral do crime.

O ouvidor geral do crime rejeitava a possibilidade de Manuel Colaço ter seu delito julgado pelos inquisidores de Goa, alegando que “o Nayque de que se trata não he dos officiaes continuos da Inquisição nem dos expressamente nomeados” no alvará de D. Henrique de 18 de janeiro de 1580. Neste alvará, prosseguiu o ouvidor, não estaria mencionado o ofício de “naique” entre aqueles que estão isentos do pagamento da sisa “ou cabeção, pello que parece não pertencer a jurisdição privativa dos Inquisidores”. O ouvidor mencionava que os privilégios contidos no alvará eram restritos aos:

officiaes que forem continuos, maiormente sendo a ocupação do dito Nayque extraordinaria destinado para servir com o Comissario de Salsete em terra distincta, e separada da cidade de Goa.⁴¹²

O ouvidor utilizou o caso dos naiques que serviam ao Comissário de Macau e depois de várias controvérsias determinou-se que nenhum dos naiques poderia gozar do privilégio do foro da Inquisição, “por não serem officiaes contínuos”. Como classificar estes naiques no âmbito da estrutura inquisitorial?⁴¹³ Certamente, não eram oficiais certificados do Santo Ofício, pois não seriam aprovados no processo de habilitação. Bruno Feitler menciona que os comissários extraordinários podiam ter origens modestas e mesmo sangue impuro, mas os

⁴¹¹ BNRJ, 25,1, 005, n.215.

⁴¹² BNRJ, 25,1, 005, n.215

⁴¹³ Em 1682, o Tribunal da Inquisição de Goa possuía dois inquisidores que tinham comissários em Salsete, Bardez e demais terras portuguesas do Oriente. Além de um meirinho com quatro naiques. Manuel José Gabriel Saldanha. *História de Goa: política e arqueológica* (1898). Velha Goa: Asian Educacional Services, 1990, p.154.

comissários certificados, por serem representantes oficiais da Inquisição, precisavam ser irrepreensíveis.⁴¹⁴ Os naiques assumiam, portanto, funções extraordinárias, auxiliando os comissários.

Os inquisidores de Goa apresentaram parecer favorável aos privilégios reivindicados pelo naique Manuel Colaço. Argumentavam usando o mesmo alvará de D. Henrique (18/01/1580) mencionado pelo ouvidor e outro de 20 de janeiro de 1580. No primeiro alvará, diziam os inquisidores, D. Henrique isentava os funcionários que servem continuamente ao Santo Ofício do pagamento da sisa e cabeção, mas alegavam que quando os privilégios são concedidos em matéria de utilidade pública, como a expansão da fé católica, tais privilégios poderiam ser estendidos a pessoas “expressas” ou “não expressas”, àqueles que possuíssem “iguais requisitos de serviço contínuo, ou tão equivalente a ele”. Os inquisidores de Goa afirmavam que fosse considerado:

“no caso presente o requisito de merecimento da parte do privilegiado na pessoa do Nayque de que se trata e dos mais da mesma ocupação [...] porque como a maior parte dos presos contra os quais em grande número se procede na dita Inquisição são Mouros, e Gentios de várias seitas, línguas, e nações, e os Nayques que se elegendem para o dito effeito são peritos nellas, ficão sendo precisamente necessários ao Santo Ofício para servirem de intérpretes, e sem elles he impossivel o processar-se e expedirem-se as causas, tomar denunciações, e perguntar testemunhas”⁴¹⁵

Os privilégios concedidos aos oficiais e familiares do Santo Ofício estavam associados a um critério de limpeza de sangue. Porém, os inquisidores de Goa consideravam justo estender estes privilégios aos naiques por seus “méritos”, pelos seus serviços como intérpretes e no controle das populações locais, pois os naiques “assistem aos Comissários fora da cidade de Goa”, fazendo muitas diligências entre os gentios. Segundo os inquisidores, os naiques estavam “sempre promptos” e sempre vigiavam para que “não fação pagodes, nem venhão gentios a ensinar nem exercer seos depravados ritos, e perverter aos vassallos de Sua Magestade”.

Por fim, os inquisidores de Goa explicaram a razão dos naiques serem utilizados pelo Santo Ofício, que “os occupa na falta de familiares brancos”. Os familiares brancos, principalmente os que são “familiares do número”⁴¹⁶, desfrutavam de privilégios do foro sem

⁴¹⁴ Bruno Feitler. *op.cit*, p.134.

⁴¹⁵ BNRJ, 25,1, 005, n.215.

⁴¹⁶ James E. Wadsworth. “Os familiares do número e o problema dos privilégios” In Vainfas, Lage & Feitler. *A inquisição em xeque*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p.97-112.

terem ocupação atual, de modo que seria justo que os naiques “por estarem prompts quando forem chamados” recebessem os mesmos privilégios.⁴¹⁷

Os naiques foram vistos pelos inquisidores de Goa como guerreiros que auxiliariam na luta contra a idolatria. Se os brâmanes foram vistos como a casta que mais ameaçava a fé católica na Índia, por estarem associados ao sacerdócio, os naiques podem ter suscitado certa indiferença por parte dos religiosos, já que não serviam diretamente aos deuses gentílicos como os brâmanes. A guerra faziam parte do *ethos* da casta *kshatrya*, a qual os naiques procuravam se vincular. Na verdade, a sacralidade que cercava a concepção da guerra entre os naiques deveria passar despercebida pelos portugueses: as suas percepções do corpo mutilado e a sua regeneração como uma metáfora para a retórica do poder, a morte em batalha como uma experiência erótica e sublime. O corpo do naique servia como uma auto-imolação em combate⁴¹⁸, ou seja, os naiques não eram os sacerdotes brâmanes, mas eram portadores de ideologias sangüinárias e sensuais, que assustariam os inquisidores da Índia se fossem bem conhecidas.

A busca pelo conhecimento das tradições locais e a adaptação a elas na tentativa de propagar o catolicismo não coube aos inquisidores, mas aos missionários. O Tribunal do Santo Ofício de Goa foi uma instituição fundamental no processo de disciplinamento social das populações que viviam nos domínios portugueses. Porém, a Inquisição enfatizou o “foro exterior”, o esplendor dos suplícios, os autos-da-fé. A disciplina cristã não deveria ser difundida simplesmente pela repressão, mas também pela persuasão, pela caridade, postura desenvolvida pelos membros das ordens religiosas que atuaram na Índia. Era preciso tocar o coração de toda a cristandade, imiscuir-se no entendimento, mover a sua vontade.⁴¹⁹ Este papel seria desempenhado pelos missionários.

2.4 As ordens religiosas em Goa

Eram movidos “pela religião e pelo zelo”, dizia o jesuíta Antônio de Herédia a respeito do motor das práticas assistenciais exercidas pelos missionários na Índia. A caridade funcionava como um mecanismo de atração e de manutenção dos neófitos. Manuel Nunes, outro inaciano, afirmava que muitos eram atraídos ao cristianismo pela “novidade da comida

⁴¹⁷ BNRJ, 25,1, 005, n.215.

⁴¹⁸ Velcheru Narayana Rao, David Shulman & Sanjay Subrahmanyam. *Symbols of substance: court and State in Nayak period Tamilnadu*. Oxford University Press, 1993, p. xii,10-11. O livro trata dos naiques no sul da Índia, entre o início do século XVI e a década de 1730.

⁴¹⁹ Adriano Proserpi. *op.cit.*, p. 548.

e vestido”. Se há muito tempo se questionou o estereótipo dos “cristãos de arroz”⁴²⁰ para designar os convertidos na Índia, torna-se lícito reconhecer que grande parte dos cristãos das Velhas Conquistas poderia ser considerada “pobre”, condição que poderia se agravar após a decisão pelo batismo, já que implicava no afastamento neófito de sua família gentia e no aumento da sua dificuldade de sobrevivência.⁴²¹

Como atuaram as ordens religiosas na Índia? Em termos assistenciais, através dos hospitais, do fornecimento de comida, do enterro dos mortos, das visitas às prisões e às galés. No âmbito do controle dos costumes, através do ensino da doutrina cristã e das primeiras letras. De modo geral, os colégios, a assistência, a pregação consistiam em dispositivos de disciplinamento social.⁴²²

Mencionamos como o cargo laico de Pai dos cristãos foi exercido pelos membros de ordens religiosas. O Pai dos Cristãos deveria zelar pelo bem-estar dos convertidos nativos, favorecendo-lhes de todas as maneiras possíveis.⁴²³ Seria seu papel dar assistência espiritual e corporal, devendo inquirir sobre o estado dos órfãos, dos prisioneiros, dos escravos de não-cristãos. O Pai dos Cristãos também desfrutava de poderes judiciais e políticos, cabendo-lhes escolher os cristãos da terra aptos a ocupar um cargo no Estado da Índia.

A Confraria da Santa Fé, que foi denominado Colégio de São Paulo, posteriormente, assumia atividades de cunho assistencial, pois deveria ajudar os órfãos, acompanhar os defuntos, auxiliar cristãos em problemas judiciais. Os doentes eram assistidos no hospital anexo ao colégio. Um dos jesuítas gestores do hospital, Pedro Afonso, dizia clamar a Deus para que os gentios que não fossem curados com suas práticas mágicas, caíssem nos cuidados do hospital.⁴²⁴

Os religiosos tentavam reduzir a opressão dos líderes das comunidades de aldeias (gancares) sobre os moradores mais empobrecidos, o que se efetivaria pelo controle das quantias cobradas para subarrendamento das terras, pelo cuidado para que os indianos não fossem escravizados por dívidas, restringir os empréstimos para coibir a usura excessiva que proporcionasse o endividamento rural.⁴²⁵ A adesão ao cristianismo pelas populações mais desamparadas poderia ser estimulada por tais práticas assistenciais. Os habitantes das aldeias

⁴²⁰ A idéia equivocada que a conversão na Ásia do Sul ocorreu apenas entre grupos marginais e empobrecidos, batizados graças à fome e à pobreza Kenneth McPherson. “Uma história de duas conversões: Deus, a Cobiça e o Desenvolvimento de Novas na Região do Oceano Índico” in *Revista Oceanos: Culturas do Índico*, abril-junho 1998, pp.74-85.

⁴²¹ Anthony D’Costa. *The christianisation of the Goa islands*. Bombay, 1965, pp.132-133.

⁴²² Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.284.

⁴²³ Teotônio dos Santos. *Goa medieval...*, p.96.

⁴²⁴ Anthony D’Costa. *op.cit.*, p.132.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 96.

das Velhas Conquistas identificaram as vantagens de assumirem a sua identidade como “pobres”, em decorrência dos privilégios que poderiam ser auferidos, como o recebimento de arroz e vestidos.⁴²⁶

No que concerne ao ensino dos rudimentos das letras e da fé cristã, era muito comum o uso de cartilhas e catecismos, ao modo de diálogo, extremamente persuasivos e essenciais para inculcar valores considerados cristãos e buscar a uniformidade das práticas religiosas. A Cartilha de João de Barros foi um grande modelo utilizado no ensino das letras. O catecismo de Juan de Ávila influenciou os escritos posteriores dedicados ao ensino fé católica, como *Doutrina Cristã* (1566) do padre Marcos Jorge – a mais difundida na Índia –, que por sua vez influenciou a *Doutrina Cristã em língua bramana canarim* de Thomas Stephens, escrita em konkani.⁴²⁷

Esperava-se que o ensino das primeiras letras e do catecismo ministrado aos meninos fosse disseminado em seus lares, entre os escravos, ou seja, entre os rudes. Porém, era necessário um ensino que ultrapassasse essas primeiras lições recebidas, o que seria ministrado nos colégios e seminários, instituições que viabilizariam tanto o aprofundamento do ensino da fé cristã, quanto a reprodução dos sacerdotes. Os colégios e seminários controlados pelas ordens religiosas na Índia serão tratados adiante, à medida que forem mencionadas as instituições administradas por dominicanos, jesuítas, agostinhos e franciscanos.

Além das práticas assistenciais e pedagógicas, os membros de ordens religiosas ocuparam importantes cargos na hierarquia eclesiástica. As dioceses ultramarinas do império português tiveram metade de seus bispos provenientes de ordens religiosas até 1570, o que diferia da experiência no reino, onde a maioria dos bispos pertencia ao clero secular. Esse quadro explica-se pela menor dependência da Coroa em relação às ordens religiosas no reino, enquanto nas colônias a dependência era aguda, por se tratarem de áreas de missões e deste modo as ordens religiosas foram fundamentais na estruturação da rede eclesiástica.

Porém, a Coroa portuguesa evitou a concentração de poder nas mãos de uma única ordem religiosa quando se tratava da ocupação do cargo de bispos. Cita-se como exemplo a concessão das dioceses de Angamale, Etiópia e Angamale aos jesuítas, que não foram

⁴²⁶ A assistência aos moradores das Velhas Conquistas era exercida pelas autoridades da Coroa, pelas ordens religiosas e pelos anciãos das aldeias. Nos primeiros anos da presença portuguesa, a assistência estava a cargo das autoridades do Estado da Índia (feitores, governadores), mas recursos foram transferidos às ordens religiosas para que administrassem instituições de caridade e de promoção do Evangelho em torno das décadas de 1540-1550.

⁴²⁷ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.284.

nomeados para o arcebispado de Goa, uma região onde tinham influência significativa através de outros meios.⁴²⁸

Além de atuarem como dirigentes de dioceses, membros do clero regular assumiram a cura de almas de igrejas paroquiais das Velhas Conquistas: os franciscanos em Bardez e os jesuítas em Salsete. Analisaremos esses fatos no terceiro capítulo.

Se os frades dominicanos e franciscanos já tinham feito visitas pontuais ao Oriente entre as décadas de 1290 e em torno de 1350, a presença considerável e regular de missionários católicos na Índia só se efetivou durante o período de expansão portuguesa. Nesse contexto, os primeiros franciscanos aportaram à Índia em 1500 e se fixaram em 1517, construíram conventos em Cochim (entre 1518 e 1522) e em Goa (entre 1524 e 1527). Havia dominicanos na Índia, mas sem casa organizada ou convento até o início da década de 1540, de modo que os franciscanos representaram a única ordem religiosa estabelecida na Índia até a chegada dos jesuítas em 1542. Nesse ano, os franciscanos tinham posse de onze conventos, três colégios de órfãos e oitenta residências missionárias que se estendiam da África Oriental à Singapura. Os eremitas de Santo Agostinho, poderosos na Espanha, estabeleceram-se na Índia em 1572.

Ao longo do século XVII, outras congregações clericais e outras ordens religiosas estabeleceram-se na Índia, tais como os teatinos, os oratorianos italianos, os capuchinhos e os carmelitas descalços, sendo que estes últimos destacaram-se na Pérsia.⁴²⁹ Os carmelitas e posteriormente a *Societé des missions étrangères* ajudaram a desestabilizar o Padroado português, na medida em que a presença destes religiosos favorecia a penetração das orientações da Propaganda Fide.

Minako Debergh postulou quatro tipos de missões: a primeira voltava-se para a instrução dos colonos portugueses; a segunda atentava para a conversão e assimilação da população local; um terceiro tipo voltou-se à exploração de culturas refratárias, freqüentes em regiões sob domínio islâmico (súditos do Grão-Mogol, dos sultões do Decão e do Xá da Pérsia); um quarto tipo reconhecia a diversidade cultural e esperava aprofundar o conhecimento acerca das tradições locais para conduzir as ações missionárias.⁴³⁰

As ordens religiosas concentraram sua atividade missionária em dadas regiões da Índia, disputando recursos e almas a serem convertidas. Os franciscanos atuaram, sobretudo,

⁴²⁸ Francisco Bethencourt. "A Igreja" In Bethencourt e Chaudhuri. *História da expansão portuguesa ...*, v.1, p.378.

⁴²⁹ Minako Debergh. "Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine" In Venard. *Histoire du christianisme...*, v. 8, p. 794.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 795-6.

em regiões como Ceilão e Bardez. Os jesuítas, no Extremo Oriente, no sul da Índia, em Salcete e na corte Mogul.⁴³¹ Os agostinhos destacaram-se na Pérsia; os dominicanos adquiriram exclusividade em: Timor, Solor, Molucas, regiões de Goa e no norte da Índia⁴³².

Acerca dos dominicanos, depois da missão conduzida por frei Jordão à Índia em 1320 para visita das relíquias de São Tomé, acompanharam os portugueses na conquista da Ásia. Em 1503, Frei Rodrigo Homem partiu para a Índia com Afonso de Albuquerque e mais um grupo de cinco religiosos, que contava com o dominicano frei Domingos de Sousa – nomeado vigário-geral da Índia em 1509.⁴³³ Porém, os dominicanos só partiram para a Índia com o projeto de fixação da ordem no local em 1548, sob a condução de frei Diogo Bermudes, que chegou ao Oriente com mais doze religiosos. Para sustento do convento de São Domingos de Goa, D. João III determinou que o vice-rei concedesse 2000 cruzados anuais (alvará de 1º de agosto de 1554), mas os auxílios aumentaram conforme o crescimento do número de dominicanos abrigados no convento.⁴³⁴

Foi um membro da Ordem de São Domingos, D. Jorge Themudo, o primeiro bispo de Cochim, que fica na costa do Malabar, região onde os dominicanos destacaram-se pelo exercício de funções episcopais, pois vários bispos de Cochim e de outras cidades da Índia eram provenientes desta ordem religiosa.

Acerca das missões, partiram do convento de Goa para Chaul, a fim de fundar um convento e converter a população local. Mas devem ter dado assistência espiritual aos portugueses da fortaleza de Chaul, prioritariamente.⁴³⁵ Parte do convento de Chaul foi destruída pelo ataque de “Nizamaluco” – que pertencia à família dos antigos detentores da região – , em 1570, em cuja guerra “pelejarão os religiosos de S. Domingos como qualquer soldado”.⁴³⁶ Em Cochim, foi fundado um convento aproximadamente no mesmo período de edificação do convento de Chaul, em torno de 1549.

Em Goa, o vice-rei D. Pedro de Mascarenhas repartiu as trinta aldeias de Tiswadi entre a Companhia de Jesus e a Ordem de São Domingos e os últimos controlavam as atividades entre a aldeia de Morumbim Grande e Taleigão. Na região destinada aos dominicanos, foram construídas quatro igrejas: a de Santa Cruz da aldeia de Calapor; a igreja de Santa Bárbara de

⁴³¹ Costa & Rodrigues. *Portugal y Oriente. El proyecto indiano del rey Juan*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, p.269, ver ; Boxer, 1977, 274.

⁴³² Manuela Blanco Velez. “Notas sobre o poder temporal da Companhia de Jesus na Índia – (século XVII). *Stydia*. Lisboa, 1989, n 49, p.195-214.

⁴³³ José Manuel Correia. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa:Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1997, p.164.

⁴³⁴ DHMPPPO, vol. 7, doc. 72, p.378.

⁴³⁵ José Manuel Correia. *op.cit.*, p. 162-170.

⁴³⁶ DHMPPPO, vol. 7, doc. 72, p.393.

Morumbim Grande, São Miguel de Taleigão e Santa Maria Madalena de Sirdão. Nestas quatro igrejas, as crianças eram ensinadas a ler e escrever e instruídas na doutrina cristã. Os dominicanos difundiram o uso do rosário e a formação de confrarias.⁴³⁷

Os dominicanos destacaram-se na área de estudos. Havia aulas de Artes e de Teologia no convento dominicano de Goa e, em seguida, no colégio de São Tomás. Afirma-se que o dominicano frei Sebastião de Vargas ensinava teologia no convento de São Francisco, “por não haver entre elles mestres de quem aprendessem” naquele momento.⁴³⁸

Os dominicanos atuaram em Malaca, Bengala, norte da Índia (Damão, Diu, Baçaim, Tana, Caranja), Mangalor (nas terras de Vijayanagar, na Índia meridional), São Tomé de Meliapor, Negapatão, no Ceilão (Colombo, Galle, Jafanapatão), Moçambique, no Camboja, Sião, Macau, Japará (em Java), Macassar, Solor e Timor, com a fundação de casas, até perderem alguns de seus domínios em consequência da expansão holandesa.

D. Frei Miguel Rangel, do convento da recoleição de São Domingos de Benfica, partiu para Índia em 1614 com o intuito de reformar a vida religiosa dos dominicanos e, posteriormente, tentar a recuperação dos domínios perdidos para os holandeses. Como estratégia reformadora, fundou a primeira recoleta dominicana no Oriente: a de Santa Bárbara. Tratava-se do movimento da “observância” da regra, modelado em Benfica, mas iniciado por Conrado da Prússia e difundido por Raimundo de Cápuia.⁴³⁹

D. Frei Miguel conduziu a diocese de Cochim e, devido à vacância, a arquidiocese de Goa (1634-1636). Envolveu-se em um conflito com o vice-rei, Conde de Linhares, devido à escritura do convento de Santa Mônica, mas que remete às críticas do vice-rei à grande quantidade de religiosos na Índia e das suas implicações. O vice-rei escrevia a Filipe III tentando convencê-lo a respeito do excesso de religiosos e como jesuítas, agostinhos e dominicanos reuniam muitas propriedades de raiz e dinheiro, prejudicando o Estado da Índia, no qual faltavam recursos financeiros para várias atividades.⁴⁴⁰ Conde de Linhares recomendava que o número de religiosos fosse reduzido a um quarto do existente e que teria feito inquirições entre as:

⁴³⁷ DHMPPPO, vol. 7, doc. 72, p.403-409.

⁴³⁸ DHMPPPO, vol. 7, doc. 72, p.381.

⁴³⁹ Fernando Oudinot Larcher Nunes. “D. Frei Rangel e as problemáticas da missão no Oriente do seu tempo” In Nuno da Silva Gonçalves (coord.). *A companhia de Jesus e a Missão no Oriente*. Lisboa, 2000, p.175-176.

⁴⁴⁰ No final de 1635 existiriam os seguintes números de religiosos: 400 na Província da Observância de São Francisco, 160 franciscanos da Mais Estreita Observância, 220 da Vice Província de Santo Agostinho, 250 da Congregação de São Domingos, 660 nas Províncias e nas Vice-Províncias dos jesuítas, 40 carmelitas descalços. ANTT, Documentos Remetidos da Índia, livro 44, f.163-164. Adiante, o fundo “Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções” será designado por “DRI”.

peças mais práticas e antigas destas partes, e consta de suas informações que de quarenta annos a esta parte, tem entrado em poder das freiras de Sancta Monica e dos Pes. da Companhia, Dominicos e Augustinhos, mais de quatro milhões em dinheiro e em fazendas de rais, e affirmo eu que todos estes sem ficar hum só real os havião os homenes de gastar em seruiços de V. Mgde [...]; particularmente estãos as partes do Norte tão consumidas que não há nellas quem tenha cabedal para armar hum nauio a sua custa⁴⁴¹

O vice-rei esperava que não fossem construídos mais seminários e “quando se ouuer de fazer Seminario me parece assy q se puderão meter nelle grande quantidade de meninos q do Reino vem [...]e no ditto collegio se deuem a estes taes de ensinar não latim, mas as obrigações de soldados, e ainda a arte de marinheiro”.⁴⁴² As rendas estariam “em mãos de Religiosos”, porém os soldados, “que assy chamo todos os q andão no serviço” do rei, estariam “em extraordinaria mizeria, e não hera menos venerado o nome de Deus na India, quando havia nella tão somente frades françiscos e capuchos”, assim como “assiste muito pouca gente” nas missões da Pérsia, da Etiópia, do Japão, do Tibete.⁴⁴³ Filipe III declarou nulos os testamentos feitos por religiosos, na Índia, a favor de sua congregação (alvará de 26 de março de 1634) e ordenou o fechamento do convento das carmelitas descalças, por ter sido fundado sem permissão régia.

O excesso de religiosos no Estado da Índia seria debatido em uma junta que tratava da proibição da entrada de soldados nas ordens religiosas e investigação sobre os bens das ordens religiosas. Filipe III determinou que se até o momento, 7 de janeiro de 1634, a junta não houvesse se reunido, deveria ser composta pelo vice-rei, arcebispo de Goa, dois inquisidores e o chanceler da Casa de Suplicação, a fim de ouvir os prelados das ordens religiosas com suas explicações.⁴⁴⁴ O inquérito sobre as fazendas das ordens religiosas iniciou-se em décadas anteriores, em parte suscitado pela retórica dos seus membros que exaltavam a suposta pobreza da ordem religiosa para justificar o acúmulo de riquezas temporais. Em 1588, os agostinhos solicitaram esmolas ao vice-rei por serem muito “pobres”, o que despertou a desconfiança, devido a suntuosidade das igrejas e conventos dos agostinhos. Iniciava-se um processo de investigação dos bens das ordens religiosas do Estado da Índia.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ ANTT, DRI, livro 29, doc.93, f. 180.

⁴⁴² ANTT, DRI, livro 29, doc.45, f.85.

⁴⁴³ ANTT, DRI, livro 29, doc.93, f. 180.

⁴⁴⁴ ANTT, DRI, livro 31, Doc. 297, f. 631.

⁴⁴⁵ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa.*, p.311-312.

D. Frei Miguel Rangel, que também utilizava a retórica da pobreza das ordens religiosas, discordava do vice-rei, conde de Linhares, alegando que em vez de excesso, havia escassez de missionários na Índia, enquanto na Espanha existiriam muitos que poderiam ser enviados para o Oriente. Explicou a Filipe III que se faltavam soldados no Estado da Índia não seria por eles terem sido tomados pelas ordens religiosas, mas devido à miséria que vinha acompanhando a crise na região e, não tendo o que comer e vestir, eram acolhidos por elas. Afirmava que em 1635 teriam morrido mais de cem homens do mar, assim como mencionava a prática dos soldados partirem para o lado dos mouros a fim de sobreviver.⁴⁴⁶

Cabe destacar o papel dedicado à assistência dos soldados portugueses pelas ordens religiosas. Inicialmente, o amparo a feridos e doentes ocorria em instituições de caridades que ficavam junto às fortalezas.⁴⁴⁷ Após a conquista de Goa, o Hospital Real foi administrado pelos franciscanos e a partir de 1542 pela Misericórdia e, em seguida, intercalava-se a administração pelos jesuítas e pela misericórdia. Se a Misericórdia exerceu grande papel nos domínios do império português, isto ocorria principalmente nos espaços urbanos, pois nas áreas rurais – como nas aldeias das Velhas Conquistas – seriam as ordens religiosas as principais responsáveis pelas instituições de caridade.⁴⁴⁸

Os pareceres da junta formada em 3 de janeiro de 1636 para averiguar a questão dos soldados que entravam para as congregações e o número e os bens das ordens religiosas revelaram diferentes aspectos do problema. Acerca dos bens:

couza notoria he que os religiosos de Sam Francisco não possuem fazendas: os de S. Domingos e St. Agostinho, não só são pobres; mas pobrissimos e eu não lhe não sei fazenda mais que aos Agostinhos huma quintinha em Moulá, e aos Dominicos outra do Arecal que são para recreação e não em respeito de renda⁴⁴⁹

Mostraram-se flexíveis os julgamentos sobre o número de religiosos, pois haveria menos franciscanos, dominicanos e agostinhos que no passado. Destaca-se o papel destas três ordens religiosas no envio de missionários para áreas tão remotas como a Pérsia, Ceilão, Bengala, China e Japão. Os jesuítas teriam mais membros, mas seriam necessários “porque se os outros tem lugares destinados e missões particulares a que mandam seus religiosos; os padres da Companhia são universaes e mandão para todas as provinciais e partes desta India”.

⁴⁴⁶ Fernando Oudinot Larcher Nunes. *op.cit.*, p.179; ANTT, DRI, livro35, f. 173

⁴⁴⁷ Havia hospitais em Cochim, Coulão e Cranganor, para citarmos exemplos.

⁴⁴⁸ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.402-403.

⁴⁴⁹ ANTT, DRI, livro34, f. 166. Assinado por Jorge Seco de Macedo em 20 de janeiro de 1636.

Apesar de considerarem o número elevado de religiosos como algo positivo, o juízo era outro para o acúmulo de bens pelas ordens religiosas:

E para se plantar de novo e cultivar a vinha do Senhor não deve aver lemitação; podia porem aver nas fazendas porque tem estes religiosos [da Companhia de Jesus] muitas nas ilhas adjacentes a esta de Goa e nas terras de Salsete aonde possuem a maior parte e são senhores quazi absolutos, também tem muitas fazendas nas partes do Norte e na Ilha do Ceilão⁴⁵⁰

O dominicano frei Miguel Rangel, na condição temporária de Arcebispo de Goa, apresentou seu parecer à junta e mencionou que foi provado que as ordens religiosas (dominicanos, franciscanos e agostinhos) eram “pobres, e miseráveis, e cheas de dívidas” e se os padres da Companhia de Jesus são chamados de “ricos, ou se por ventura o são [...] a isso respondem elles muito bem, que a sua providência, e diligência na sua [...] grangearia de suas fazendas e terras, lhes fêz crescer o que têm”.⁴⁵¹

Mais lacônico, o Comissário Geral da Ordem de São Francisco na Índia, frei Paulo da Trindade, afirmou que não tinha muito a dizer sobre os bens de sua ordem religiosa, “pella pobreza de nossa profiçãõ, que nos veda [...] toda especie de rendas, e propriedades”. Sobre a segunda questão apresentada à junta, que as ordens religiosas não deveriam receber soldados, frei Paulo da Trindade mencionou que só havia um caso na sua ordem – um moço nascido em São Tomé de Meliapor que entrou no convento de São Francisco de Goa, mas que “daqui em diante siguiremos com mais cuidado este procedimento por ser assy serviço de sua Magestade”. Quanto ao terceiro tópico da reunião, a redução do número de religiosos, afirmou que nos conventos franciscanos havia “penúria, e falta de religiosos”, sendo que no convento de São Francisco de Goa existiriam sessenta, incluindo irmãos e criados, além de outros muito senis e enfermos. No convento de Santo Antônio de Cochim e no convento homônimo de Baçaim não existiriam mais que vinte (sendo convento de 60 moradores). No convento de Santa Bárbara de Chaul, doze.⁴⁵²

O Provincial da Ordem de Santo Agostinho retrucou o argumento do vice-rei Conde de Linhares, pois sua ordem era composta por poucos na Índia, não ultrapassando duzentos e vinte religiosos que serviam em missões tão distantes como a Pérsia, o Gorgistão (Rússia), Bengala, Baçorá, Negapatão, China e Japão. Através de um longo parecer, o Provincial tentou provar quantos serviços os agostinianos prestaram ao rei. Primeiro com a missão a Ormuz

⁴⁵⁰ ANTT, DRI, livro 34, f. 167.

⁴⁵¹ ANTT, DRI, livro 35, f. 173v.

⁴⁵² ANTT, DRI, livro 35, f. 175-175v. Escrito em 15 de janeiro de 1636

solicitada pelo rei D. Sebastião, onde converteram “em número, & qualidade”, pois batizaram príncipes e princesas da região, além de servirem como enfermeiros do hospital dos soldados de Ormuz. Os agostinianos foram à Pérsia como embaixadores de Filipe II, atuaram na corte persa (onde tentaram conduzir os cristãos cismáticos à obediência de Roma), converteram povos de Bengala, trabalharam como capelães nas armadas da costa do Coromandel, do Golfo Pérsico.

O Provincial dos agostinhos considerava que o vice-rei também exagerava ao dizer que as ordens religiosas absorviam praticamente todos os soldados, pois segundo o Provincial, a Ordem de Santo Agostinho obteve licença do próprio vice-rei para obter seis soldados e, ainda assim, recrutou apenas cinco. Quanto à posse de bens, alegava que sua ordem religiosa era “a mais pobre de todas as do Oriente entrando ainda a do Serafico pe. S. Francisco, contudo tem muy avantejadas ordinarias, e as suas sacristias que lhes rendem muito.”⁴⁵³

Com relação ao Provincial da Companhia de Jesus, explica-se que recebeu na sua congregação apenas meninos vindos de Portugal – que não teriam obtido soldo –, pois de outra maneira teriam morrido por tantas necessidades passadas. Acerca das rendas da Companhia de Jesus, foi elaborada uma lista das aldeias, hortas e várzeas existentes na Índia⁴⁵⁴, região do Oriente onde as mais antigas instalações jesuíticas foram construídas.⁴⁵⁵

Sobre a presença da Companhia de Jesus na Índia, o jesuíta Francisco Xavier chegou em 1542 na Índia como superior da missão religiosa a desenvolver, núncio papal e, em seguida, Provincial. Atuou na Costa da Pescaria, em Travancore, em Baçaim, no Ceilão, Malaca, Amboína, Molucas, Japão e arredores do império da China.⁴⁵⁶

A Província jesuítica de Goa, submetida à Assistência de Portugal, tinha jurisdição durante o período de 1542 a 1601 sobre as ilhas de Goa, partes do sul e do norte da Índia, Japão e China. Relacionados à Província de Goa estava o Colégio de São Paulo, a Igreja do Bom Jesus, a Casa Professa, o Noviciado de Chorão, os colégios de Rachol e Margão; havia residências no império mogol e em Bengala, Srinagar, Tibete, Maduré, Calicute e Vaipicota; além das onze residências de Salcete, o Colégio de Jesus e duas residências em Tana, o Colégio das Onze Mil Virgens em Damão, a residência de Diu, uma casa de São Pedro e São

⁴⁵³ ANTT, DRI, livro 35, fl.180-180v. Escrito em 8 de janeiro de 1636.

⁴⁵⁴ ANTT, DRI, livro 35, f. 357-358v; a lista dos bens dos dominicanos encontra-se nas folhas 371-374; a dos agostinhos está nas folhas 375 a 378.

⁴⁵⁵ Dauril Alden. “Some considerations concerning Jesuit enterprises in Asia” In Nuno da Silva Gonçalves (coord.). *A companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*. Lisboa, 2000, p.53-62.

⁴⁵⁶ Dauril Alden. *The making of an enterprise...*, p.43.

Paulo em Chaul. A Província possuía ainda missionários na Etiópia e na Pérsia.⁴⁵⁷ A partir de 1601, foram criadas outras províncias: a do Malabar, a do Japão e a Vice-Província da China.⁴⁵⁸

Goa era o local de chegada dos jesuítas e onde se localizava o Colégio de São Paulo, que passou a ser administrado por estes religiosos. O colégio jesuítico de Goa e o de Salsete receberam as rendas das propriedades dos *pagodes* destruídos.⁴⁵⁹ Possuíam uma tipografia em Goa, sendo responsáveis pela publicação de inúmeros trabalhos ligados à difusão da fé católica no Oriente. Consideráveis foram as obras edificantes, as cartilhas e gramáticas produzidas pelos jesuítas em línguas locais.

A Província do Malabar administrava as ações dos jesuítas no sul da Índia a partir do Colégio de Cochim, até a sua perda em 1622. Os jesuítas partiam de Cochim para atuar através de missões e edificação de colégios no Cabo Camorim, na Costa da Pescaria, em Maduré, em São Tomé de Meliapor e postos avançados de Hugli (onde Calcutá emergirá). O Provincial do Malabar deveria administrar além destas mencionadas regiões da Índia, as instalações jesuíticas do Ceilão, das ilhas de Manar, as Molucas, o colégio e o empório comercial de Malaca – que era uma região chave para atingir Macau, Japão e o sudeste asiático.

Quanto à conversão dos indianos, os jesuítas não eram unânimes no que tange ao batismo em massa, pois alguns compreendiam que batizar centenas de pessoas em poucos dias era indício de êxito, ao passo que outros criticavam a falta de preparo dos convertidos. Mas um traço marcante dos procedimentos jesuíticos na Índia foi o recurso à pompa que cercava os batismos em massa.

Foi concedido o batismo milhares de Paravás da Costa da Pescaria durante a passagem de Xavier pela região entre 1542 e 1543⁴⁶⁰, contudo, os padres desconheciam a língua tâmil e era perceptível a pouca compreensão acerca do que era o cristianismo entre os Paravás. Outro problema era o reduzido número de religiosos que pudessem dar continuidade ao trabalho de evangelização e acompanhassem a edificação espiritual dos neófitos. O jesuíta português Henrique Henriques dedicou-se à evangelização da Costa da Pescaria desde 1547 até a sua

⁴⁵⁷ Charles J. Borges. “The Portuguese Jesuits in Asian: their economic and political networking within Asia and with Europe”. In *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente*. Actas do Colóquio Internacional promovido pela Revista Brotéria. Lisboa, 2000, pp. 203-224.

⁴⁵⁸ Célia Cristina da Silva Tavares. *Jesuítas e inquisidores ...*, p.111

⁴⁵⁹ ⁴⁵⁹ Dauril Alden. *The making of an enterprise...*, p.43-44. O Seminário da Santa Fé abrigava estudantes de diferentes procedências (indianos, malaios, chineses) entre 13 e 15 anos.

⁴⁶⁰ Anteriormente, na década de 1530, os Paravás aceitaram a conversão em massa em troca da proteção dos portugueses contra os seus rivais. Naquele momento, os franciscanos auxiliaram nas negociações.

morte, tentando sanar o problema da falta⁴⁶¹ de compreensão da língua local, sendo o primeiro europeu a escrever uma gramática em uma língua indiana, em tâmil, além de uma gramática em konkani e um *Flos Sanctorum* em tâmil.

Em Goa, as escolas das aldeias ensinavam a doutrina cristã em konkani, seguindo os catecismos elaborados nesta língua. A existência de gramática e dicionários em konkani indicam a tentativa de compreender a língua local e para instruir os moradores das aldeias em sua própria língua.⁴⁶²

Não havia uma postura única em relação ao método de conversão: acomodatio (adaptação cultural com uso de métodos persuasivos) ou o uso da força (*compelle intrare*, com pressões para converter e criar condições para perda da casta).⁴⁶³ Os jesuítas foram mais propensos à adoção de métodos de conversão que se adaptassem à cultura local fora de Goa (onde se encontrava a sede de poder político e eclesiástico português, além das “elites locais” estarem mais bem controladas).⁴⁶⁴

Sobre a presença dos agostinhos na Índia, partiram de Portugal em 1572 durante a administração do Provincial da Ordem de Santo Agostinho, fr. Agostinho de Jesus, bispo de Braga. Chegaram doze agostinhos à Goa, em setembro do mesmo ano. Durante a inexistência de casa própria, os agostinhos foram acolhidos pelos franciscanos da Observância. Frei Manuel da Purificação, Provincial da Congregação da Índia, afirmou que “mais a eles agradou a Observância”, estabelecendo-se no convento franciscano por três meses e “tratados com tanta caridade, que he nos Agostinhos immortal o reconhecimento deste agazalho.”⁴⁶⁵

Em seguida, ficaram em um pequeno convento até ser edificada a igreja, cuja pedra fundamental foi lançada em setembro de 1597 pelo arcebispo agostiniano D. frei Aleixo de Meneses. Junto ao convento estava a igreja de Santo Antonio, a segunda igreja fundada em Goa, doada aos agostinianos pelo mesmo arcebispo (19 de junho de 1606) e confirmada por Paulo V e Urbano VIII, que concedeu indulgência plenária a todos aqueles que a visitassem. Na aldeia de Neurá na ilha de Goa, os agostinianos criaram o Seminário dedicado a São João Evangelista em torno de 1622, voltado para educação dos meninos filhos de brâmanes, aos

⁴⁶¹ A discussão sobre os métodos missionários será tratada no capítulo seguinte.

⁴⁶² Teotônio dos Santos. *Goa medieval...*, p.91.

⁴⁶³ Os indianos poderiam ser forçados a comer carne de vaca ou terem seu *corumbi* (seu rabicho da cabeça) cortado à força pelos religiosos europeus, para que fossem rejeitados pelos demais membros da casta a quem pertenciam e não terem outras opções, além de aderirem ao catolicismo para obter algum apoio dos eclesiásticos ou das autoridades governamentais portuguesas.

⁴⁶⁴ Fora de Goa, temos como exemplos as missões na Costa da Pescaria, em Maduré (no sul da Índia), na corte Mogol ou na China.

⁴⁶⁵ DHMPPPO, vol. 12, doc. 1, p.4

quais era ensinado o latim, música e a tocar instrumentos para servirem nos templos com o canto “e serem estímulos para os infiéis da mesma casta entregarem os seus filhos a baptismo.” O memorialista da Ordem, frei Manuel da Purificação, alega que o seminário foi transferido para outra região devido à conversão de toda a aldeia, para um local próximo ao convento, onde os seminaristas atuariam no coro. Neste novo seminário, passou-se a acolher tanto os meninos nascidos na Índia, quanto os nascidos em Portugal.⁴⁶⁶

Em Goa, atuaram os agostinhos vindos da Província de Portugal, os portugueses que tomaram o hábito da congregação na Índia e os naturais.⁴⁶⁷ O convento de Goa tinha sua igreja, que foi descrita como tão formosa quanto a de Lisboa. Além do convento feminino de Santa Mônica.

Mas o principal projeto inicial dos agostinhos no Oriente era a missão de Ormuz e da Pérsia. O pregador frei Simão de Moraes e frei Antônio da Paixão, que chegaram à Índia na primeira missão dos agostinhos em 1572, tomaram posse de Ormuz por ordem do rei D. Sebastião. Os religiosos restantes foram acolhidos no convento de São Francisco de Goa. Ormuz havia sido abandonado pelos jesuítas – “por não se atreverem a viver em terra que tem mais certo o dano” – e pelos dominicanos. Frei Simão de Moraes foi o primeiro prior do convento agostinho de Ormuz, seu fundador e mestre dos noviços. Os agostinianos pregavam na igreja de seu convento em Ormuz e na Misericórdia, “porque não havia na terra outros religiosos mais que nós”. Faziam procissões nas sextas-feiras da Quaresma e ensinavam doutrina cristã pelas ruas nos dias santos, além de latim e canto aos moços da terra interessados. Administravam uma casa de catecúmenos para converter os pagãos e cuidar dos cristãos que retrocediam na fé, além de possuírem autorização dos inquisidores para absolver pecados.⁴⁶⁸

Os agostinhos atuaram como embaixadores entre os potentados do Oriente e Frei Simão de Moraes embarcou em Cochim com o embaixador da Pérsia para levá-lo ao reino, mas a embarcação perdeu-se “nunca se soube aonde nem como”.⁴⁶⁹ Na Pérsia, em Aspão, os agostinhos possuíam convento e igreja, a qual recebia os mouros que “por curiosidade vão assistir aos ofícios”.⁴⁷⁰ Em Bengala, os agostinhos teriam sido os primeiros a difundir a fé católica, a partir de 1599, por ordem de D. frei Aleixo de Meneses.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ DHMPPPO, vol. 12, doc. 1, p.7-8.

⁴⁶⁷ DHMPPPO, vol. 12, doc. 1, p.165.

⁴⁶⁸ DHMPPPO, vol. 12, doc. 1, p. 170.

⁴⁶⁹ DHMPPPO, vol. 12, doc,2, p.103 e 109.

⁴⁷⁰ DHMPPPO, vol. 12, doc,2, p.173.

⁴⁷¹ DHMPPPO, vol. 12, doc,2, p.182.

Frei Leonardo da Graça e Frei Valério foram enviados a Socotorá por D. frei Aleixo de Meneses “por notícia que teve que avia ali algum rasto de christandade antiga”. O malogro deste empreendimento perpetuou-se na memória dos agostinhos, que descreviam a população local, comandada por mouros, como “gente fera e brutas” que “nem tem mais sinais de christandade que trazerem uma cruzinha de pao na mão [...] sem saberem o princípio e o intento disso.”⁴⁷² Frei Antônio de Gouveia afirma que estes habitantes de Socotorá, os beduínos, que eram chamados de cristãos, mas teriam costumes mais bárbaros que os gentios e não sabiam o porque adoravam a Cruz; mantinhas práticas islâmicas, como a circuncisão.⁴⁷³

Houve tentativas de reenvangelização de Socotorá, situada na entrada do Mar Vermelho e ponto estratégico na rota marítima da Índia. Os religiosos enviados por D. Aleixo de Meneses levaram presentes e cartas de recomendação ao Xeque, que foi persuadido a convocar todos os chefes beduínos à força, sob pena de perderem a cabeça se rejeitasse o encontro com os religiosos. O episódio, que passou pelo “filtro” católico do cronista Antônio de Gouveia, enfatizou a resistência dos beduínos que ofereceram os seus pescoços, por rejeitarem adotar a fé católica e para continuarem adorando a Lua e praticando a circuncisão.⁴⁷⁴ D. Aleixo de Meneses desistiu da visita pastoral que faria na região, assim como retirou os religiosos de lá.⁴⁷⁵

A menção ao caso de Socotorá, distante dos limites geográficos de nossa investigação (que são as Velhas Conquistas portuguesas), esclarece um pouco sobre um dos dilemas do processo de conversão ao catolicismo no Estado da Índia. É instigante refletir sobre o que esteve na base da desistência do impetuoso arcebispo agostiniano D. Aleixo de Meneses. O que o conduziria a desistir da reevangelização do local, qual foi um dos maiores dilemas? Em parte, explica-se pela postura do arcebispo diante de comunidades que se recusavam a abandonar as suas práticas ancestrais, como a circuncisão e a veneração da lua, o que para o arcebispo não poderia de forma alguma permanecer na vida de um cristão. O arcebispo agostinho tinha a pretensão de conquistar uma dupla evangelização: a conversão interior à fé cristã e a adesão humana à forma de pensar, de ser e de viver do cristão europeu.⁴⁷⁶ O que não conseguiu em Socotorá.

Mas D. Aleixo de Meneses foi um dos mais importantes responsáveis pelo processo de europeização dos cristãos de São Tomé que habitavam outra região, a Serra do Malabar,

⁴⁷² DHMPPPO, vol. 12, doc,2, p.184-185.

⁴⁷³ Frei Antonio de Gouveia. *Jornada do Arcebispo* (1606). Lisboa: Didaskalia, 1988, p.312- 313.

⁴⁷⁴ Frei Antonio de Gouveia. *Jornada do Arcebispo* (1606). Lisboa: Didaskalia, 1988, p.305-306.

⁴⁷⁵ Joaquim O. Bragança. “Drama da evangelização de Socotorá” In Nuno da Silva Gonçalves (coord.). *A companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*. Lisboa, 2000, p.261-269.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p.268.

esforçando-se para que abandonassem suas tradições religiosas e o rito sírio-caldaico. Seu labor nas visitas às comunidades “cismáticas” foi registrado na *Jornada do Arcebispo*, escrita por frei Antônio de Gouveia, pregador, nascido em Beja, prior dos convento de Taná e de Goa, embaixador na corte do Xá da Pérsia.⁴⁷⁷ As visitas de D. Aleixo de Meneses antecederam o Sínodo de Diamper (1599), esforço de latinização da Igreja de rito sírio-caldaico.

Após sintetizar os principais institutos e as áreas de concentração dos membros da Companhia de Jesus, da Ordem de São Domingos e da Ordem de Santo Agostinho, falta mencionar a atuação da Ordem de São Francisco, cujos religiosos foram os primeiros a se fixarem na Índia, que serão tratados no capítulo seguinte.

A atuação das ordens religiosas em Goa aparece como um importante complemento da arquitetura de poderes civis e eclesiásticos estabelecidos na região, como elemento essencial do processo de conversão dos indianos ao catolicismo. A atividade das ordens religiosas poderia apresentar-se como a faceta mais suave da conversão, pelas ações de caridade que perpetrava, pelo convencimento através do estudo, dos debates teológicos. Enquanto o Tribunal da Inquisição de Goa pôde funcionar como um instrumento para controle do comportamento coletivo, ocupando-se de castigos exemplares. A rede episcopal e paroquial foram igualmente essenciais no processo de conversão, manutenção e controle da cristandade goesa. De modo geral, os colégios, a assistência, a pregação consistiram em dispositivos de “disciplinamento social”.

A análise da relação entre poder e catolicismo evidenciou como a articulação entre a Coroa portuguesa e a Igreja de Roma foi essencial para viabilizar a conversão dos indianos ao catolicismo durante décadas. A cristandade goesa surgiu no contexto de reafirmação do sistema de cristandade sob novas bases, quando ocorria a afirmação dos Estados modernos e a Igreja fazia concessões aos Estados, caso do Padroado ibérico, crucial na evangelização da Índia. A Coroa portuguesa atuou como uma das mais significativas promotoras da expansão do Evangelho, já que a expansão da fé implicava na constituição de súditos leais ao rei.

A cristandade goesa consolidava-se na Era do Confessionalismo, após a cisão da cristandade ocidental européia, quando se exasperou a tentativa de (re-)cristianização da Europa, a difusão do catolicismo nas áreas rurais mal cristianizadas do Velho Mundo- *le*

⁴⁷⁷ A obra foi publicada em 1606 e três anos depois foi impressa na Bélgica, em francês, com um título elucidativo, pois indica como os acontecimentos foram percebidos na Europa: *Histoire orientale des grands progrès de l'Église catholique em la réduction des anciens chrétiens, dits de Saint-Thomas*. Bruxelles-Anvers, 1609. Antonio de Gouvea também foi encarregado pelo Xá da Pérsia para uma missão diplomático junto a Filipe III e o Papa, para coordenar a guerra contra os turcos na Europa.

nostre Indie, como estudou Prospero.⁴⁷⁸ Nas colônias ultramarinas, o ímpeto iconoclasta do colonizador católico assemelhou-se ao furor protestante, que destruíam as imagens sacras católicas, como indício da idolatria. Os católicos comportaram-se nas suas colônias como os protestantes que tanto repudiavam. Com a Reforma Protestante, a questão das idolatrias (da Igreja Católica) tornou-se um tema da atualidade.⁴⁷⁹ A fim de compreender o movimento em escala global, enquanto na América Portuguesa visitantes da Inquisição perseguiam indícios de idolatria na *santidade* indígena⁴⁸⁰, durante 1525 a 1540 colonizadores espanhóis destruíam *ídolos* ameríndios e, em Goa, templos hindus, pagodes e mesquitas foram lançados ao chão.⁴⁸¹

Para conceber as relações entre poder e catolicismo em Goa, o conceito de cristandade “insular”⁴⁸² mostrou-se pertinente em consequência da configuração geográfica das Velhas Conquistas e ao seu estado de vulnerabilidade, por ser uma região encravada entre inimigos da fé católica e da Coroa portuguesa, entre os sultanatos muçulmanos, ameaças da contaminação dos neófitos através das crenças *gentílicas* e local que se tornou alvo da investidas de “protestantes” holandeses e ingleses. A transposição de títulos, cargos e instituições existentes no reino, a formação de uma corte em Goa e a pompa dos autos-da-fé eram instrumentos utilizados na competição com os rivais da fé católica que ostentavam símbolos de seu próprio poder, como o esplendor dos templos e das cerimônias da corte do grão-mogol ou das cortes naiques do sul da Índia.

A cristandade goesa caracterizar-se-ia por ter em sua base uma sociedade marcada por profundas assimetrias, fruto tanto dos valores nobiliárquicos do Antigo Regime português quanto da hierarquia do sistema de castas indiano. Os batismos em massa não implicaram na plena equalização da população goesa convertida, cujo nascimento em terras indianas projetava-lhes na condição de pessoas de pouca qualidade. Mesmo os filhos de portugueses nascidos no Oriente não escaparam da mácula de ter surgido em solo asiático.

Os franciscanos foram um dos principais construtores da cristandade goesa, apesar de muito pouco estudados no que concerne à atividade no Oriente. O aparato jurídico e eclesiástico que se consolidava a partir da década de 1540 poderia resultar em apoio às atividades dos franciscanos na Índia, já que se delineava uma intrincada rede de paróquias,

⁴⁷⁸ Prospero explica que a expressão era utilizada para designar as missões entre populações campestres da Itália. O epíteto, “*le nostre Indie*”, designava como o europeu urbano e cristianizado identificava no homem rural um “outro” radicalmente distinto de si e, por esta razão, foi adotada a idéia de “Índia” – região longínqua e tão diversa – para se referir às áreas rurais. Prospero. *Tribunali della coscienza...*, *passim*.

⁴⁷⁹ Serge Gruzinski. *La Guerra de Imágenes: de Cristóval Colón a 'Blade Runner'* (1492-2019). México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p.38.

⁴⁸⁰ Ronaldo Vainfas. *A Heresia dos índios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

⁴⁸¹ S. Gruzinski. *La Guerra de Imágenes...*, p. 73.

⁴⁸² Célia Tavares da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa...*, p.28.

além da concessão regular de recursos para financiamento de suas atividades (provenientes das terras dos templos indianos derrubados) e, em seguida, constituir-se-ia o Tribunal da Inquisição. Porém, nem sempre bispo, párocos membros do clero secular e membros de ordens religiosas viveram irmanados. Nem sempre as relações entre o Estado e a Igreja foram consensuais. Na primeira metade do século XVII, o franciscano frei Paulo da Trindade escrevia diante de um momento de instabilidade, quando as missões no Oriente pareciam muito frágeis em seus resultados. Procurava sublimar a relação conflituosa entre o clero regular, o clero secular e vice-reis do Estado da Índia ao afirmar que “ambas as conquistas deste Oriente, a temporal digo e espiritual, andaram sempre juntas e acompanhadas”.⁴⁸³

Mesmo no interior da Ordem de São Francisco, as diferentes orientações espirituais e o fato dos frades terem nascido no Oriente ou em Portugal alimentariam desavenças que enfraqueciam os resultados das missões católicas. Será este o tema do próximo capítulo.

⁴⁸³ Frei Paulo da Trindade, *op.cit.*, p.28.

CAPÍTULO 3

A Seráfica Ordem de São Francisco na Índia

Analisamos o papel desempenhado pelos franciscanos no processo de conversão dos indianos ao catolicismo entre os anos 1517⁴⁸⁴ e 1639. Iniciaremos o capítulo com algumas breves considerações acerca da espiritualidade cultivada pela Ordem de São Francisco, surgida em tempos medievais (3.1 A Ordem de São Francisco). Em seguida, analisar-se-á a reforma franciscana no reino de Portugal, que dividiu os franciscanos entre o ramo Conventual e o da Observância. Este último segmento subdividiu-se em Regular Observância e Mais Estreita Observância. Investigamos o impacto dos franciscanos da Observância no processo de conversão dos goeses. Por último, será analisada a concepção de missão e as práticas evangelizadoras dos franciscanos na Índia.

⁴⁸⁴ Em 1517, a liderança da Ordem de São Francisco em Portugal foi transferida para o ramo da reforma Observante, assim como os franciscanos estabeleceram-se definitivamente na Índia, ao ser instituído o Comissariado.

3.1 A Ordem de São Franciscano

A Ordem de São Francisco, com sua remota origem no período medieval, desenvolveu nos primeiros tempos como principal atividade externa o ministério pastoral da pregação e da celebração dos sacramentos. A centralidade de São Francisco na ordem religiosa que carrega seu nome precisa ser considerada. Não narraremos uma biografia do personagem histórico⁴⁸⁵, Giovanni de Bernadone, filho de uma família de mercadores de Assis, mas atentaremos para o significado assumido pelo religioso no imaginário cristão, mais especificamente no imaginário franciscano como modelo de espiritualidade.

Francisco de Assis, chamado de “segundo Cristo” por Pio XI, seria eleito como o vulto histórico que melhor incorporou a vida e os ensinamentos de Jesus.⁴⁸⁶ Imitação e obediência a Jesus tornar-se-iam elementos centrais na construção da imagem de São Francisco, que abandonou a aspiração de seguir a carreira de cavaleiro para assumir a condição de cavaleiro da cruz de Cristo, a partir de um afastamento de seu antigo estilo de vida e entendimento do que deveria ser sua missão.

O episódio em que Cristo crucificado teria aparecido a Francisco de Assis, enquanto orava, é um tema igualmente central na espiritualidade franciscana. A iconografia cristã registra como atributos de Francisco os elementos que identificam esta hierofania: o Cristo crucificado e demais símbolos associados à penitência e à meditação, como uma caveira.⁴⁸⁷ A aparição do Cristo Crucificado teria sido interpretada como indício de que Jesus convocava Francisco de Assis à adoção de um espírito de pobreza, humildade e compaixão. A visão reperter-se-ia ao longo da vida de Francisco de Assis, conforme os relatos apologéticos. O sentido subjacente à aparição do Crucificado seria a convocação à reforma da “casa” de Cristo, que se encontraria em desordem. Francisco de Assis aplicou de forma literal esta interpretação, reformando as igrejas de sua adjacência, até compreender que a reforma implicava na reestruturação da própria igreja de Cristo na Terra.

⁴⁸⁵ Jacques Le Goff. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2001; Andre Vauchez. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995; Jacques Le Goff. “As ordens mendicantes” In J. Berlioz et all. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996, p. 227-241.

⁴⁸⁶ Jaroslav Pelikan. *A imagem de Jesus através dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

⁴⁸⁷ Embora a cruz seja um dos símbolos cristãos mais antigos, às vezes com o Cristo Rei retratado, contudo o Cristo Crucificado só se tornou uma forma tipicamente *ocidental* em torno do século XIII, época do aparecimento do franciscanismo e sua devoção ao crucifixo. Jaroslav Pelikan. *A imagem de Jesus através dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000, p.145; Gertrud Schiller. *Iconography of Christian Art*. Greenwich, Connecticut: New York Graphic Society, 1970. vol. I.

Um outro episódio relevante na construção da identificação entre Jesus e Francisco de Assis consiste no retiro do santo medieval em uma montanha de Alvérnia, que fica na região de Toscana, onde estava construída a capela de Santa Maria degli Angeli. Tal como Cristo no deserto antes de sofrer as tentações (Mt 4:2), ou Moisés (Ex 34:28), Francisco de Assis retirou-se por quarenta dias num período que se iniciou em setembro de 1224. Ao fim do período, apareceu-lhe um serafim com seis asas (Is 6:1-13) e um Cristo crucificado. São Boaventura afirmou que, após a visão, São Francisco foi tomado pelo fervor espiritual e seu corpo recebeu marcas miraculosamente semelhantes àsquelas do Jesus Salvador. Surgiram marcas de cravos nos pés e mãos de Francisco e seu lado direito parecia ter recebido o golpe de uma lança, *stigmata* de Jesus (Gl 6:17).⁴⁸⁸ Francisco de Assis teria sido o primeiro homem a receber estigmas.

A consciência do sofrimento do corpo do Salvador o conduziu à meditação em torno da humanidade de Jesus Cristo e, portanto, a reflexões relativas à Natividade e à Paixão. Francisco de Assis meditaria em torno da humanidade de Cristo a partir do episódio de seu nascimento – quando o Verbo fez-se carne – na construção de um presépio em 1223, em Greccio.

No que concerne ao voto de pobreza, rainha das virtudes, era uma exigência presente nas Regras das ordens monásticas, o que atingia a posse exercida pelo indivíduo, mas não necessariamente a ordem religiosa do ponto de vista institucional, permitindo aos mosteiros concentrarem vastas propriedades. Os franciscanos, conforme a Regra, não possuíam bens de raiz nem rendimentos; usufruíam das casas que habitavam e viviam do trabalho, cuja remuneração aceitavam não como um salário justo, mas uma esmola (a esmola deveria ser espontânea remuneração do trabalho prestado ou a esmola pedida de porta em porta).⁴⁸⁹

O testamento de São Francisco, que foi ditado a frei Leon em Porciúncula no ano de 1226, foi um texto concebido, ao lado da regra da ordem, como obrigatório no desenvolvimento da espiritualidade dos franciscanos reformados da Observância, marcada pela idéia de austeridade presente em vestes remendadas e em pés descalços, em pedidos de

⁴⁸⁸ Jaroslav Pelikan. *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

⁴⁸⁹ As missões na Índia seriam remuneradas pelos reis portugueses, por seu trabalho, para manutenção das casas ou por doação de algum benfeitor. O rei de Portugal fornecia a ordinária, a cônica para sustentação das casas franciscanas, que poderia ser em dinheiro ou gêneros, tal como o vinho para a missa e para a mesa, o vinagre e o azeite. Frei Fernando Félix Lopes. “Franciscanos no Oriente Português” In *Coletânea de estudos de história e literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997, v.3, p.275.

esmolos e pernoites em templos ou hospitais, assim como na pregação nas ruas, de modo a se assemelharem a um apóstolo e Evangelho vivo.⁴⁹⁰

A concepção de pobreza dos franciscanos descalços ultrapassava o âmbito físico do traje e do calçado, na medida em que se tratava de uma tentativa de desapego do uso do que era necessário, como transporte, comida, bebida ou descanso, até atingir o nível de *interiorização*, conduzindo à negação de si mesmos, tal como no versículo do evangelista Mateus: “negação de si mesmos, para tomar a cruz” (Mt 16,24). A penitência e a humildade seriam expressões interiorizadas desta condição espiritual de “descalços”, indício da desapropriação de si mesmos e da entrega a Deus. Seguir nus ao Cristo nu, na expressão de São Boaventura, na entrega de si a Deus através do silêncio, da clausura, do retiro, da castidade, da obediência, da mortificação. Em uma palavra: abnegação.

Após a morte de Francisco de Assis, seus seguidores protagonizaram lutas internas diante da aspiração de viver a autêntica espiritualidade franciscana. Surgiram divergências que revelavam a tensão entre manter a “autenticidade” franciscana (no plano ideal e real) e se integrar ao aparato institucional da Igreja e à sociedade. Desde o século XIII, os franciscanos dividiram-se entre os “espirituais” (defendiam a opção pela total pobreza, a Observância literal da Regra, do Testamento de São Francisco e eram dotados de inspirações joaquimitas⁴⁹¹) e os frades da “comunidade” (inseridos no espaço urbano e vivendo em grandes conventos). O difícil acordo entre as duas tendências de franciscanos permitiu a supervalorização da função reguladora do papado, que passou a ser responsável por legitimar o que seria a “autenticidade” franciscana. Um dos resultados das decisões papais foi a derrota dos “espirituais”, mas que não significou o fim da divisão entre os franciscanos.

As decisões papais dificultaram a possibilidade de vivência da total pobreza evangélica e o afastamento do suposto modelo de São Francisco favoreceu o surgimento da Observância no século XIV, que mais uma vez evidenciaria as divisões internas dos

⁴⁹⁰ Rafael Sanz Valdivieso. “San Pedro de Alcántara y la Provincia de la Arrábida. Implantação e desenvolvimento da ordem franciscana em Portugal: séculos XIII- XVI” In *Os franciscanos em Portugal: Actas/ I-II Seminário*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, p. 223- 257.

⁴⁹¹ Os joaquimitas receberam a influência de Joaquim de Fiore (abade cisterciense do século XII), que elaborou uma percepção teleológica e escatológica da história entendendo a vida de São Francisco e a existência da Ordem de São Francisco como prenúncio do cumprimento do plano divino de Salvação da humanidade. A virada na história da salvação marcaria o processo de transição de uma *ecclesia carnalis* (a realidade eclesiástica existente) à *ecclesia spiritualis* (Igreja radicalmente renovada). Frei Pedro João Olivi, da corrente dos “espirituais” franciscanos, periodizou as sete épocas da história da Igreja contidas no livro bíblico de Apocalipse em associação com as três idades do mundo de Joaquim de Fiore. Grado Giovanni Merlo. *Em nome de São Francisco: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005; Jean Delumeau. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; David Brading. *La orbe indiano: de la monarquia catolica a la republica criolla*. México: Fondo de Cultura Economica, 1991, p.128.

franciscanos no tocante à Observância da regra de São Francisco e à concepção de pobreza evangélica. A Observância representou, igualmente, a idéia do retorno à autenticidade franciscana, que teria sido abandonada pelos frades “claustrais”.

Mas o próprio vigor da Observância não foi suficiente para atender às expectativas de uma vida espiritual ainda mais rigorosa, mais austera, surgindo no final do século XV os franciscanos da mais Estreita Observância.

3.2 A reforma espiritual no Reino: a Regular e a Mais Estreita Observância

O movimento da Observância surgiu na Itália e depois na França e Espanha, insistindo na Observância integral da regra de São Francisco, na prática de austeridades, na pobreza, na simplicidade dos edifícios, na oração mental e na pregação popular. No século XIV já existiam duas correntes no interior da ordem franciscana: o Conventualismo (ou a Clastra) e a Observância. Em Portugal, a Observância foi introduzida em 1392 e em torno do decênio de 1420 os observantes de Portugal organizaram-se em vigararia autônoma no seio da única província franciscana do reino.

Em linhas gerais, os conventos franciscanos da Clastra eram projetados para serem amplos, tornando-se um espaço em que se privilegiava a disciplina regular da vida comum de estilo monástico; seguiam a Regra de São Francisco com algumas dispensas pontifícias no que toca à pobreza evangélica; localizavam-se em centros urbanos. Já os Observantes, defendiam a Observância integral da Regra de São Francisco, praticando austeridades e a pobreza, defendiam a simplicidade dos edifícios franciscanos, a oração mental e a pregação popular; preferiam estabelecerem-se em locais um pouco mais isolados.⁴⁹²

Os cronistas dos primórdios da Observância italiana construíram a imagem de que sempre existiriam frades menores que observaram de forma autêntica a Regra, através de experiências marginais e reprimidas, repondo formas de vida eremítica integradas à vida ativa em meio aos homens. A santidade encontrada no eremitério projetava-se no mundo, pois o mundo carecia da santidade. Em linhas gerais, identificamos a tentativa de conciliar o *deserto* e a *multidão* que se encontra desde a fundação das ordens mendicantes (dentre as

⁴⁹² Antônio Montes Moreira. “Implantação e desenvolvimento da ordem franciscana em Portugal: séculos XIII – XVI” In *Os franciscanos em Portugal: Actas/ I-II Seminário*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, p-13-27; Grado Giovanni Merlo. *op.cit.*, p.205.

quais, os franciscanos). As mesmas surgiram no espaço das cidades e se dedicavam à pregação, ao apostolado e à assistência aos problemas espirituais destas cidades, mas sem negligenciar o papel espiritual dos recolhimentos, onde os franciscanos através de sua vida santa e da celebração dos sagrados ritos contribuiriam para atrair a proteção divina sobre as coletividades citadinas e para afastar os males.⁴⁹³

Mas se a palavra de ordem comum aos franciscanos Observantes era a Observância *da Regra de São Francisco*, os conteúdos e as modalidades desta Observância variaram no tempo e no espaço. Entre os Observantes, havia os franciscanos da Regular Observância e aqueles da Mais Estreita Observância. Na Espanha, os frades da Mais Estreita Observância eram chamados de “descalços”, pois os mais austeros dispensavam até as sandálias, já em Portugal eram chamados de “Capuchos”, dado o estilo pontiagudo do capelo.

Os movimentos de reforma religiosa tiveram no âmbito regional um caráter “espontâneo”, conforme definiu José Garcia Oro, contudo as múltiplas correntes reformistas deixaram de ter este caráter “espontâneo” e multifacetado devido ao favorecimento régio, papal e de famílias nobres a apenas uma das tendências reformistas, ou seja, tais forças conduziram a uma homogeneidade da reforma franciscana. Na Espanha, os Reis Católicos e o arcebispo Frei Francisco de Cisneros aspiraram por uma única reforma nas ordens mendicantes⁴⁹⁴: a Regular Observância, ordenada por visitadores que com comissão pontifícia e real realizaram campanhas de reforma.

Filipe II sentia-se reformador da Igreja da Espanha. Desde que fora príncipe regente, apadrinhou campanhas de inspeção, reajuste da vida regular e reforma dos costumes, intensificou sua ânsia reformatória na terceira etapa do Concílio de Trento, quando se apresentavam os problemas dos reajustes disciplinares da vida religiosa. Conduziu uma reforma da Igreja que seria mais adequadamente chamada “Reforma del Rey” à reforma tridentina.⁴⁹⁵

Quase sempre uma decisão externa foi a responsável pelo impulso a uma homogeneidade nesses movimentos reformistas: poderia ser através da intervenção papal de modo disciplinar, mas em geral os governantes que simpatizavam com os reformadores buscaram sua consolidação institucional e sua expansão. Tais governantes encontravam nas instituições franciscanas – depois de organizadas, com prestígio social e forte inserção

⁴⁹³ *Ibidem*; Jacques Le Goff. “As ordens mendicantes...”, p. 227-241.

⁴⁹⁴ Os franciscanos, os dominicanos, os eremitas de Santo Agostinho, os carmelitas são membros de ordens mendicantes, que surgiram no século XIII.

⁴⁹⁵ José García Oro. “Filipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos”. *Archivo Ibero-Americano*, 58, 1998, pp. 217-310.

popular – a colaboração na legitimidade de sua forma de governo e inclusive em decisões concretas como nas guerras e impostos.⁴⁹⁶

Os discursos sobre a renovação franciscana dos séculos XIV e XV partiam de exigências religiosas, mas a renovação realizou-se a partir da união com os detentores do poder político, pois todos tinham necessidade de “santidade”, apesar dos objetivos diferentes: a Igreja de Roma sofrera golpes com o Cisma do Ocidente e com o fortalecimento dos Estados Nacionais que concorriam com o papado na influência sobre as instituições eclesiásticas locais; príncipes e nobres buscavam adquirir referências religiosamente exemplares para si; os franciscanos desejavam, igualmente, estar associados à santidade, enquanto seguidores de São Francisco de Assis.⁴⁹⁷

David Brading afirma que durante o reinado dos Reis Católicos ocorreu uma profunda renovação da vida espiritual e intelectual das ordens mendicantes. Na Espanha, a renovação do entusiasmo religioso precedeu a Reforma Protestante, devendo-se considerar o papel das reverberações da conversão dos naturais da Nova Espanha. Em 1524, uma missão composta por doze franciscanos da mais Estreita Observância chegaram ao México e impressionaram por seu trabalho missionário.⁴⁹⁸

Em Portugal, o prestígio dos grupos reformados franciscanos conquistou a proteção secular e a simpatia popular, tendo grande desenvolvimento durante os reinados de D. Manuel e João III. Maria de Lurdes Correia Fernandes destaca o apoio régio e de membros da nobreza portuguesa aos franciscanos.⁴⁹⁹ Os movimentos de reforma até então apresentavam-se como pontos desconectados, sem um programa, sem direção, o que se alterará durante o reinado de D. Manuel (1495-1521), quando as cortes portuguesas evidenciariam uma preocupação com a questão das reformas religiosas e eclesiásticas, adotando iniciativas cruciais para o que García Oro e Portela Silva chamaram de “esplêndida” ação do reinado seguinte.⁵⁰⁰ Silva Dias afirma que D. Manuel incentivou diligências em

⁴⁹⁶ Os observantes estiveram associados aos reis, especialmente no caso de João I de Castela, os Reis Católicos, Filipe II, que escolheram entre os observantes seus conselheiros, como Cisneros, Diego de Deza, Bernardo de Fresneda e Bartolomé de Carranza; os pregadores populares, sobretudo da Observância Franciscana, foram vozes constantes dos interesses da Monarquia, que auxiliavam no processo de colonização e na ação missionária. José García Oro *op.cit.*, p.217-310.

⁴⁹⁷ Grado Giovanni Merlo, *op.cit.*, p. 195.

⁴⁹⁸ David Brading, *op.cit.*, 122-124.

⁴⁹⁹ Maria de Lurdes Correia Fernandes. “Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos” *In* Carlos Moreira Azevedo (dir). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1991, p.16.

⁵⁰⁰ José García Oro e María José Portela Silva. “La reforma de la vida religiosa en España y en Portugal durante el Renacimiento”. *Archivo Ibero-Americano*. Año nº 62, Nº 243, 2002, pags. 455-618; Silva Dias. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, pp. 137-157. O favorecimento dos Observantes por D. Manuel realizou-se através das pressões exercidas sobre a Cúria

Roma para ser conduzida a reforma franciscana e o plano da corte portuguesa consistia na entrega gradual dos conventos dos Claustrais para os frades da Observância.⁵⁰¹ A corte portuguesa conquistou bulas pontifícias dirigidas aos superiores dos franciscanos, reclamando a necessidade das reformas e a vigilância dos conventos claustrais pelos observantes.

No que tange à comparação dos empreendimentos levados adiante por D. Manuel e as ações dos Reis Católicos espanhóis é possível identificar certo paralelismo, mas a experiência do monarca português foi marcada por êxitos de menor proporção na reforma religiosa. Os documentos pontifícios emanados até o reinado de D. Manuel continham determinações dirigidas genericamente aos superiores das ordens religiosas, os quais ficariam encarregados da correção do estado em que a espiritualidade estava sendo conduzida. As bulas papais não concederam aos monarcas portugueses o poder de designar diretamente visitadores e reformadores dos mosteiros, nem designava prelados ou religiosos ligados à Corte.⁵⁰²

Mas durante o reinado de D. João III abriram-se diferentes possibilidades no caminho da reforma religiosa. Dona Catarina, esposa de D. João III, deve ter influenciado o monarca não apenas no sentido de promover a renovação do clero, mas por inspirar-se em patronos espanhóis e solicitar a colaboração do vizinho ibérico. Em 1541, o franciscano observante André de Ínsua partiu para Roma com apoio de D. João III, conseguindo extrair do Papa a autorização para que o Infante D. Henrique visitasse os conventos femininos, transferindo o controle dos conventos mal administrados dos Claustrais para os Observantes. D. Catarina realizou pedidos ao Papa no mesmo sentido, de tornar os Claustrais obedientes aos Observantes.⁵⁰³

O ano de 1517 apresentou-se como um marco na história da reforma religiosa franciscana portuguesa. Na Cúria pontifícia de Leão X tramitava a nova reforma da ordem franciscana que projetava os Observantes no comando, cabendo registrar a importância da bula *Ite vos* de 29 de maio de 1517, que estabelecia os franciscanos Observantes na liderança e os Claustrais em posição inferior no seio da Ordem de São Francisco.⁵⁰⁴ A pedido do

Pontifícia através do embaixador D. Miguel Silva, perspectiva partilhada pelo imperador Maximiliano da Áustria, representado em Roma pelo embaixador Alberto Pio de Capri.

⁵⁰¹ Silva Dias, *op.cit.*, p. 139

⁵⁰² José García Oro e María José Portela Silva, *op.cit.*, p. 468. Contudo, no lado espanhol, García Oro e Portela Silva defendem que a linguagem que circulava entre as bulas pontifícias e as posturas dos monarcas apresentavam diferenças substanciais. As concessões pontifícias aos reis espanhóis foram mais amplas.

⁵⁰³ Silva Dias, *op.cit.*, pp. 141-3. A intervenção nos conventos femininos controlados pelos franciscanos claustrais encontrou resistência das freiras, que impediam a entrada dos visitadores reformistas nos conventos, negligenciando as letras apostólicas, o que conduziu ao arrombamento das portas e à prisão das freiras consideradas mais rebeldes.

⁵⁰⁴ Pela *Ite vos* (1517) entendiam-se como razões para as divisões na Ordem de São Francisco: a multiplicidade de prelados (ministros e vigários de várias obediências), a perpetuidade de alguns cargos e a vida “não

cardeal D. Henrique, então regente, os Conventuais foram suprimidos e integrados à província observante de Portugal através do breve do papa São Pio V de 30 de outubro de 1567, o mesmo ocorreu na Espanha por influência de Filipe II.

No reino, os franciscanos estavam divididos em Conventuais (ou Claustrais) e Observantes, sendo que os últimos se organizaram em dois grupos de províncias e custódias (da Regular Observância e da mais Estreita Observância)⁵⁰⁵. A Ordem de São Francisco divide-se em Províncias ou grupos de conventos governados pelo Ministro Provincial – também chamado de Provincial. Por motivos de distância ou outras razões, os vários conventos de uma Província podiam formar uma Custódia, que passava a ser governada com certa independência por um prelado denominado Custódio, eleito no Capítulo Provincial. Dessa forma, as Custódias localizam-se abaixo das Províncias religiosas, no âmbito da organização administrativa. Cada Custódia tinha jurisdição sobre um conjunto de conventos, colégios, casas e reitorias franciscanas. A jurisdição da Custódia e da Província relaciona-se, em última instância, com os edifícios religiosos, uma vez que em uma mesma região podem existir conventos tutelados por Custódias ou Províncias diferentes.

As Províncias portuguesas da Regular Observância consistiam na Província de Portugal (1517), Algarves (1532) e São João evangelista (1639). As províncias da mais Estreita Observância eram: Província da Piedade (1517 e 1518), da Arrábida (1560), de Santo Antônio, estabelecida em 1568 (figura 8).⁵⁰⁶

A Regular Observância tentava controlar os franciscanos da mais Estreita Observância. Na Espanha, a Província de Santiago da Regular Observância buscou absorver os franciscanos da mais Estreita Observância, obrigando-os ao refúgio no convento de Vila Viçosa de Portugal ou à reincorporação no interior da Província de Santiago. A fundação da Província da mais Estreita Observância da Piedade, em Portugal, teve como origem o

reformada” dos frades “não observantes”. Preconizava-se que o Ministro Geral deveria ser apenas um, permanecendo no cargo até seis anos; a eleição do Ministro Geral só seria realizada pelos Provinciais e Custódios reformados. A cada seis anos, deveria ser alternada a origem do Ministro Geral, da família franciscana cismontana ou transmontana; quando o Ministro Geral for cismontano, o Comissário Geral deveria ser transmontano e vice-versa. A bula *Omnipotens Deus* (1517) tratou dos Conventuais, que elegeriam não mais Ministros, mas “Mestres” que seriam confirmados pelo Ministro Geral da Ordem, de origem observante; os frades conventuais poderiam passar diretamente para a autoridade dos Ministros observantes, sem que os mestres conventuais concedessem autorização.

⁵⁰⁵ Frei F. Félix Lopes. *Colectânea de estudos de História e Literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997, 3 vol.

⁵⁰⁶ Em 1673, a Província da Piedade subdividiu-se formando a Província da Soledade. A Província da Conceição foi criada em 1705.

movimento fundado por Juan de Guadalupe, discípulo de Juan de Puebla, em 1496⁵⁰⁷, franciscano perseguido na Estremadura pelos franciscanos da Regular Observância da Província de Santiago. Em 1500, D. Jaime, o duque de Bragança, concedeu ao grupo de Juan de Guadalupe um convento em Vila Viçosa, onde foi fundado o convento de Nossa Senhora. Os franciscanos da mais Estreita Observância adquiriram mais casas, formaram a Custódia da Piedade em 1509 e, em 1517, a Custódia foi elevada à Província.⁵⁰⁸

Em seguida, outra Província franciscana da mais Estreita Observância foi estabelecida em Portugal. Trata-se da Província da Arrábida, fundada com auxílio de Martín de Benavides e seu amigo, o Marquês de Torres Novas e Duque de Aveiro, Dom Juan de Lancaster, cabendo ressaltar o apoio do conde de Vidigueira e do infante D. Luís, o qual conquistou uma sanção pontifícia para que os franciscanos da Arrábida pudessem seguir a vida espiritual a seu modo.⁵⁰⁹ É importante destacar o papel de São Pedro de Alcântara⁵¹⁰ na criação da Província da Arrábida. Para Silva Dias, a fundação das Províncias da Piedade e da Arrábida constitui uma expressão mais forte e radical do franciscanismo em busca do espírito das “origens”, identificado na preocupação ascética através do rigor da penitência, da pobreza e na busca da elevação mística.⁵¹¹

Os frades da mais Estreita Observância poderiam ser Recoletos (se viviam em casas recoletas sujeitas à Província da Regular Observância)⁵¹² ou Reformados (se viviam independentes das Províncias Observantes formando Custódias ou Províncias separadas). Em

⁵⁰⁷ A reforma delineada por João de Póvoa e seu discípulo Juan de Guadalupe retomou a tendência eremítica *sub strictiori vivendi modo et evangelica paupertate ac primaeva Ordinis Fratrum Minorum hujusmodi institutione*, apesar das tentativas da Regular Observância tentar englobá-la.

⁵⁰⁸ Silva Dias afirma que a proteção do Duque de Bragança não foi casual, pois a ligação dos Braganças com os religiosos reformados (tanto os franciscanos quanto os eremitas de Santo Agostinho) remontava a um quarto de século e havia se aprofundado, inclusive, por laços de sangue. O tio do duque, D. Álvaro, refugiou-se na Espanha diante de uma conspiração em Portugal e casou sua filha D. Filipa com o 4º conde de Belalcazar, sobrinho e pupilo do franciscano da mais estreita observância, frei Juan de Puebla, nascendo do matrimônio D. Francisco de Sotomayor, dotado de intensas ligações com os franciscanos da Observância. O outro filho de D. Álvaro, o conde de Gelves D. Jorge, casou-se com D. Maria de Toledo, neta de Colombo e simpática aos franciscanos da mais Estreita observância. D. Jaime decidiu fazer os votos para ingresso na Ordem de São Francisco em 1502, mas foi vedado pelo rei D. Manuel. Silva Dias, *op.cit.*, p.147.

⁵⁰⁹ José García Oro e María José Portela Silva, *op.cit.*, p.485

⁵¹⁰ Rafael Valdivieso publicou as correspondências entre o franciscano São Pedro de Alcântara e D. João III, D. Catarina, os infantes D. Luís, D. Maria, D. Isabel, o conde de Vimioso e o duque de Gandía. Rafael Sanz Valdivieso. *op.cit.*, p. 243 –254.

⁵¹¹ Silva Dias, *op.cit.*, p. 145.

⁵¹² Casas recoletas (*domus recollectiones*) eram onde os frades separados (recoletos) das influências mundanas retiravam-se para oração e penitência. O surgimento das casas recoletas ou retiros na Ordem de São Francisco é explicado por uma narrativa em torno do fundador Francisco de Assis, o qual por vezes sentia-se fortemente atraído para contemplação e oração, questionando-se sobre o seu papel apostólico e de sua ordem. A narrativa afirma que Deus teria revelado uma solução, que deveria ser o engajamento de Francisco na atividade apostólica, mas uma espécie de concessão seria possível àqueles que buscassem se dedicar à oração, nos eremitérios, que não poderiam desenvolver em monastérios contemplativos *stricto sensu*. Sintetizando, conciliavam-se as aspirações de cunho contemplativo às atividades apostólicas.

Portugal, os Recoletos e Reformados eram chamados, sem distinção, de Capuchos, embora pudessem ser chamados por nomes particulares para designar suas vinculações (caso dos Arrábidos que eram Reformados da Província da Arrábida e dos Antoninos que eram Recoletos da Província de Santo Antônio). Entre os capuchos reformados e os recoletos não havia, segundo Silva Dias, diferenças fundamentais no ideal ascético, já que ambos aspiravam à restauração do espírito primitivo da Observância, de modo que a sua divisão era muito mais política, pois enquanto alguns buscavam conduzir a reforma mantendo a unidade da jurisdição administrativa, outros buscavam a organização independente por acreditarem que o domínio da Regular Observância seria incompatível com a concretização do ideal ascético mais austero.⁵¹³

Na Índia Portuguesa, despontaram conflitos entre as concepções do que seria o verdadeiro franciscanismo e a luta pela condução institucional das custódias e províncias franciscanas. Décadas de divisões acompanharam a periclitante consolidação da Custódia e depois Província de São Tomé da Índia Oriental, dos frades da Regular Observância. Assim como ocorreu a tentativa dos franciscanos da Regular Observância absorverem os franciscanos da mais Estreita Observância.⁵¹⁴ Cabe anunciar o papel dos observantes (regulares e da mais Estreita Observância) na evangelização do ultramar desde os tempos iniciais da presença portuguesa nos espaços coloniais, caso de Frei Henrique de Coimbra⁵¹⁵ e sete confrades da vigararia Observante de Portugal que chegaram à Índia em agosto de 1500.

3.3 Os franciscanos na Índia

Investigaremos a presença dos franciscanos na Índia, dividida em três fases do ponto de vista institucional. Inicia-se com a chegada dos portugueses até a formação do comissariado (1500-1517), um segundo momento estende-se do comissariado até a elevação da Custódia franciscana de São Tomé da Índia Oriental (1517-1542), quando os franciscanos ainda estavam submetidos à Província franciscana de Portugal. A terceira fase caracteriza-se pelas controvérsias em torno da elevação da Custódia à condição de Província franciscana na Índia (1583), autônoma em relação à Província franciscana do reino. A Província franciscana

⁵¹³ Silva Dias, *op.cit.*, 146.

⁵¹⁴ Frei Fernando Félix Lopes, *op.cit.*, v. III, p. 361.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p.363-446.

de Portugal apresentou entraves à criação de uma Província franciscana independente na Índia.

Além das tensões entre franciscanos da Índia e franciscanos da Província de Portugal, havia controvérsias entre franciscanos da Regular Observância e franciscanos da mais Estreita Observância que atuaram no Oriente. Ao tratarmos de franciscanos na Índia devemos considerar a heterogeneidade presente no interior da Ordem de São Francisco nos séculos XVI e XVII. Porém, havia em comum o envio para Índia de franciscanos membros do movimento da Observância (tanto da Regular Observância quanto da mais Estreita Observância), em detrimento do ramo dos franciscanos Claustrais.

A primeira fase relativa à presença dos franciscanos na Índia situa-se entre a chegada dos frades em 1500 e a criação do comissariado. Durante esse período, os franciscanos viveram na Índia “soltos” – conforme a designação contida na documentação contemporânea –, pois não contavam com residências franciscanas próprias ou com conventos construídos, nem estavam organizados em um Comissariado ou Custódia. Os primeiros franciscanos que chegaram à Índia foram Observantes, liderados por frei Henrique de Coimbra, que partiu em uma das embarcações comandadas por Pedro Álvares Cabral em 1500. O rei D. Manuel designou um grupo de clérigos, dezesseis ao todo – tratava-se de oito padres seculares e oito franciscanos.⁵¹⁶ Sob o comando de Pedro Álvares Cabral, embarcações chegaram à ilha de Anediva, região onde iniciaram o trabalho missionário, produzindo-se poucos convertidos, por causa do reduzido tempo em que se estabeleceram no local.⁵¹⁷

Os primeiros franciscanos que partiram para Índia eram designados como outros oficiais para cumprirem suas funções por três anos e receberam um valor para seu sustento. Nos tempos iniciais da presença portuguesa na Ásia, os padres seculares e franciscanos devem ter atuado nas feitorias e fortalezas lusas. Frei Antonio do Louro sugeriu ao governador do Estado da Índia, Lopo Soares, a aplicação de novos métodos de conversão, pois idealizou a criação de um bairro só para cristãos, evitando o contato com os gentios e incentivou a proibição da entrada de iogues em Goa e a concessão de esmolas de arroz aos indianos batizados.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Sobre os padres seculares, nada se sabe, sequer seus nomes, contudo os nomes dos franciscanos são: Henrique Soares de Coimbra, Superior e líder dos religiosos, Francisco da Cruz, Simão de Guimarães, Luiz do Salvador, Masseur, Gaspar, Pedro Netto, João de Victoria. BNL, Cód. 177.

⁵¹⁷ Achilles Meersman, OFM. *The Ancient Franciscan Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971; Manuel dos Santos Alves. "A cruz, os diamantes e os cavalos: Frei Luís do Salvador, primeiro missionário e embaixador", in *Mare Liberum*, nº.5, 1993, pp.9-20.

⁵¹⁸ Delio de Mendonça, *op.cit.*, p.252-253.

Alguns franciscanos preconizaram o estabelecimento permanente da sua ordem religiosa na Índia, tais como frei Antônio do Louro que propôs a Afonso de Albuquerque a construção de um convento e prometeu a vinda de mais frades do reino para a atividade missionária na Ásia. Louro teria embarcado em 1512 para Portugal, retornando à Índia em 1517 com mais oito religiosos, que no intervalo de um ano teriam batizado mais de oitocentas pessoas.⁵¹⁹ O primeiro convento franciscano na Índia foi o de São Francisco de Goa, concluído em 1524, mas obras ainda foram realizadas nos anos seguintes. Sabe-se que frei Antônio do Louro tornou-se o primeiro Comissário dos franciscanos da Índia⁵²⁰ (Lista 1).

A segunda fase de atuação dos franciscanos na Índia iniciou-se com o estabelecimento do Comissariado (1517-1518) e terminou com a criação da Custódia de São Tomé da Índia Oriental, em 1542 (Lista 2).⁵²¹ Quase todos os franciscanos enviados à Ásia Portuguesa eram oriundos da Província de Portugal (da Regular Observância), mas havia um número considerável de frades provenientes da Província da Piedade (da Arrábida e de Santo Antônio também, todos da mais Estreita Observância), entre eles Dom João de Albuquerque (primeiro bispo de Goa) e Vicente de Lagos, fundador do Seminário de Cranganor. Dois outros grupos da Província da Piedade – com talvez um ou outro membro da Província de Portugal – chegaram à Índia, estando um dos grupos sob a liderança de frei João da Vila do Conde (destinado ao Ceilão) e outro sob frei Antônio do Porto (para Baçaim e Bombaim).⁵²²

Os franciscanos da mais Estreita Observância solicitaram a criação de uma Custódia separada na Índia (distinta da Custódia de São Tomé da Índia Oriental da Regular Observância). O bispo João de Albuquerque estava a favor do projeto, que foi apresentado por frei Antônio do Porto ao rei em 1547 e ao vice-rei, Dom João de Castro⁵²³. Contudo, o Ministro Geral da Ordem de São Francisco opôs-se ao projeto e os religiosos mantiveram-se submetidos ao Custódio de São Tomé da Índia.⁵²⁴ Até a instituição da Custódia da Madre de Deus – e depois Província com o mesmo nome – no início do século XVII, os franciscanos da

⁵¹⁹ DHMPPPO, vol. 1, 175

⁵²⁰ Apesar de Meersman atribuir o ano de 1517 como o primeiro ano de atuação de Antônio de Louro como comissário, o documento mais antigo sobre o funcionamento do comissariado é de 1518. Frei Fernando Félix Lopes demonstra que os frades só começaram a assinar como comissários a partir de 1518. Dessa forma, encontramos para a criação do comissariado a referências às datas 1517 e 1518. O mesmo ocorre acerca da datação do estabelecimento da Custódia de São Tomé da Índia Oriental, que alguns autores atribuem 1542 e outros 1543.

⁵²¹ Achilles Meersman, OFM. *The Ancient Franciscan Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971.

⁵²² Alan Strathern. “Os *Piedosos* and the Mission in Índia and Sri Lanka in the 1540s”..., p. 855- 864.

⁵²³ DHMPPPO, vol. 3, p. 526.

⁵²⁴ DHMPPPO, vol. 3, p.331; DI, vol. 1, p.529.

Regular Observância e os da mais Estreita Observância estiveram unidos na Índia na Custódia de São Tomé da Índia Oriental (figura 8).

A terceira fase relativa à atuação dos franciscanos estendeu-se do estabelecimento da Custódia (1542) à criação da Província de São Tomé da Índia Oriental, autônoma em relação à Província de Portugal. Destacaremos três momentos do oscilante processo de criação da Província de São Tomé da Índia Oriental: o Capítulo Geral de Toledo (1583), o Capítulo Geral de Roma (1612), o Capítulo Geral de Salamanca (1618).

A primeira menção à mudança de Custódia para Província de São Tomé da Índia Oriental ocorreu no Capítulo Geral de Toledo, em 1583. A elevação da Custódia à Província foi aprovada pelos capitulares, mas a ereção não teve efeito, devido às resistências apresentadas pela Província de Portugal, a quem a Custódia de São Tomé da Índia estava submetida. No Capítulo Provincial em Portugal em março de 1584, foi eleito frei Gaspar de Lisboa como Custódio de São Tomé da Índia, que acumulou o cargo de Custódio e Comissário Geral, conduziu um grupo de vinte frades que partiram para a fundação da Custódia de São Francisco de Malaca, grupo formados por franciscanos da mais Estreita Observância que substituiriam os frades espanhóis na atuação no Extremo Oriente. Gaspar de Lisboa teria poderes sobre as duas Custódias, a de São Tomé (da Regular Observância) e de Malaca (da mais Estreita Observância).

Fernando Félix Lopes interpretou o desejo dos franciscanos que habitavam a Índia de possuírem uma Província autônoma em relação à Província de Portugal como resultado de certo abandono. Como chegavam poucos frades do reino, os frades da Índia contavam consigo sós, com frades que na mesma Índia admitiam, educavam e com os superiores que eles mesmos elegiam.⁵²⁵ Sobre o reduzido envio de frades menores para Índia – mesmo reconhecendo a tendência dos clérigos exagerarem a respeito da falta de pessoal e de recursos para a atividade missionária –, frei Gaspar de Lisboa, alegava que desde a peste que assolou Lisboa em 1569 até 1587, ano em que escrevia a Filipe II, não teriam sido enviados mais do que seis ou sete frades para Índia.⁵²⁶

Nas cartas de frei Gaspar de Lisboa encontram-se as supostas explicações para as dificuldades encontradas na elevação da Custódia à condição de Província autônoma, podendo ser mencionada a própria resistência de Filipe II após as decisões tomadas em Toledo em 1583 – pouco tempo após o início da união dinástica. Filipe II não desejaria perder

⁵²⁵ Frei Fernando Félix Lopes, *op.cit.*, v.3, p. 266.

⁵²⁶ Arquivo de Simancas, Secretarias Provinciales, livro 1551, f.135-136 *apud* Frei Fernando Félix Lopes. *op.cit.*, v.3, p.265.

o conjunto dos privilégios apostólicos nas áreas das conquistas portuguesas, esperando que a Custódia de São Tomé da Índia “fosse sempre Custódia”.⁵²⁷

O governador do Estado da Índia, Manuel de Sousa Coutinho, não encarava também positivamente a elevação da Custódia à condição de Província. Reclamava das despesas com o retorno dos frades para o reino e ressaltava a péssima qualidade daqueles que ficavam: “ficando os naturaes que nem tanta relligião nem sam tão bem acostumados, de que muytas vezes se seguem grandes desconcertos antre elles”.⁵²⁸ O Custódio frei Gaspar de Lisboa, nascido em Portugal, criticava igualmente os frades naturais da Índia. Em carta ao Ministro Geral dos franciscanos escrita em 1585, frei Gaspar de Lisboa reiterou sua opinião sobre os frades indianos e as razões pelas quais se tornava inviável uma Província autônoma em relação a Portugal. Desde o início, a narrativa de frei Gaspar de Lisboa revela que a Índia parecia-lhe hostil, a viagem para a terra asiática trouxe-lhe o escorbuto e a perda de seis dentes. “Isto cá he morrer!”, retrucava frei Gaspar de Lisboa. “Cá as terras e os climas e as calmas e a fraqueza dos corpos e a pouca entidade e ser dos mantimentos relaxão de maneira que hé cá outro mundo”. O clima da Índia e as inclinações dos nascidos naquelas terras⁵²⁹ eram vistos como um entrave à consolidação da autonomia da Província franciscana da Índia, de modo que frei Gaspar de Lisboa proclamava que “em nenhum modo seja Provincia [...] porque será perdida em quatro annos se não vierem do reino frades e Padres que a favoreção e sirvão”.⁵³⁰

Frei Gaspar de Lisboa só admitia como solução o envio de religiosos e educadores de Portugal, devendo a Custódia de São Tomé da Índia manter-se subordinada à Província de Portugal. Mas a posição de frei Gaspar de Lisboa não era consensual entre os franciscanos. Desde que chegou à Índia, Gaspar de Lisboa encontrou oposição quando foi assumir o cargo de Custódio de São Tomé – “disserão que me avião de mandar prender em ferros e tornarme a mandar pera Portugal” –, porque na Índia encontrava-se eleito frei André de Santa Maria,

⁵²⁷ Arquivo de Simancas, Secretarias Provinciales, livro 1551, f.135-136 *apud* Frei Fernando Félix Lopes. *op.cit.*, v.3, p.322.

⁵²⁸ Arquivo de Simancas, Secretarias Provinciales, livro 1551, ff.775 *apud* Frei Fernando Félix Lopes, *op.cit.*, v.3, p.266.

⁵²⁹ Sobre a idéia em torno dos malefícios que o clima dos trópicos produzia nos corpos e nas almas dos europeus, ver: Inês Županov. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press 2005.

⁵³⁰ Arquivo do convento franciscano de Pastrana. Guadalajara, caj. 56, leg. 2, ff.237-244 *apud* Frei Fernando Félix Lopes, *op.cit.*, v.3, p.297 e 308. Opinião similar emitiu o bispo D. Pedro de Castilho sobre consultas do Conselho da Índia sobre se fazerem custódias da Ordem de São Francisco e da Ordem de São Domingos, assim no reino como na Índia e mais partes ultramarinas. O bispo D. Pedro de Castilho acha que não convém porque “senão podem conservar estas religiões sem decaírem sujeitos conhecidos e experimentados por lá não haverem”. BAL, 51-VIII-18, nº 13. Carta do Bispo D. Pedro de Castilho para Sua Majestade. 30/09/1606.

frade recoleto⁵³¹ muito popular e associado ao grupo daqueles “que querem que seja esta Custódia Província”.⁵³² Os problemas entre frei Gaspar de Lisboa e frei André de Santa Maria explicam-se também pela diferente tendência espiritual franciscana que cada um seguia: enquanto o primeiro era da Regular Observância, o segundo era da mais Estreita Observância. Frei Gaspar de Lisboa afirmava que mais vale uma alma que jejuar durante toda a vida, pois acreditava que os franciscanos da Regular Observância eram aqueles que de fato dedicavam-se ao trabalho missionário (salvavam almas), enquanto os frades da mais Estreita Observância dedicavam mais tempo aos retiros espirituais (jejuns e orações). Gaspar de Lisboa entendia que frei André de Santa Maria e os franciscanos da mais Estreita Observância, como um todo, seriam inimigos da conversão.⁵³³

Mudanças insinuavam-se no ano de 1612, quando foi celebrado o Capítulo Geral em Roma.⁵³⁴ A Custódia de São Tomé foi elevada à Província e os conventos recoletos (de franciscanos da mais Estreita Observância tutelados pela Regular Observância) foram transformados na Custódia da Madre de Deus. Porém, as determinações não se consolidaram após a morte do Ministro Geral frei João del Hyerro, pois seu sucessor recorreu à Província de Portugal, exigindo que fosse enviada à Índia ordem para que as determinações do falecido Ministro Geral não se cumprissem.

No Capítulo Geral de Salamanca de 1618, o Ministro Geral ordenou o cumprimento do que foi determinado em 1612. Seria eleito um Comissário Geral de uma das cinco Províncias franciscanas que havia no reino de Portugal, que seria um prelado Superior de todos os frades da Província de São Tomé e da Custódia da Madre de Deus, encarregado de celebrar todos os Capítulos e Congregações e realizar tudo que fosse de competência do Ministro Geral.⁵³⁵ A elevação da Província de São Tomé só ocorreu em 1619 e, dessa forma, a

⁵³¹ Recoleta era o franciscano da Mais Estreita Observância que vivia sob o governo dos frades da Regular Observância.

⁵³² Arquivo do convento franciscano de Pastrana. Guadalajara, caj. 56, leg. 2, ff.237-244 *apud* Frei Fernando Félix Lopes, *op.cit.*, v.3, p.297-303.

⁵³³ Era grande a divergência entre os franciscanos da Regular Observância (oriundos especialmente da Província de Portugal) e aqueles da mais Estreita Observância (Capuchos). Mesmo entre os frades da Mais Estreita Observância houve disputas entre frades capuchos oriundos da Província da Piedade, de Santo Antônio e da Arrábida, na Índia Portuguesa.

⁵³⁴ *Ex iniuncto* de 1 de setembro de 1612.

⁵³⁵ Sobre o Capítulo Geral de Salamanca (1618), frei Paulo da Trindade menciona a seguinte resolução: “E porque de todo se tirasse a ocasião de discórdia que se receava nascer da ereção desta nova Província e Custódia, se determinou e definiu que perpetuamente houvesse um Comissário Geral eleito pelo Padre Reverendíssimo Geral e sucessivamente por seus sucessores, o qual fosse de uma das cinco Províncias que há no Reino de Portugal, para com a autoridade do Geral ser Prelado Superior de todos os frades assim súbditos como prelados da Província de S. Tomé e Custódia da Madre de Deus, e celebrar todos os Capítulos e Congregações, e para finalmente fazer tudo aquilo que pertence ao ofício de Ministro Geral.” Frei Paulo da Trindade, *op.cit.*, v.1, p.123; ver DRI, Tomo VIII, Doc. 74.

Província de Portugal ainda procurou por décadas reduzir a Província de São Tomé ao estado de Custódia, aspirando à reconquista de sua tutela.

O processo de investigação deveria apontar os passos que levaram a Custódia a tornar-se Província, mas o fato é que não surgiu uma, mas duas Províncias franciscanas na Índia (São Tomé e Madre de Deus). Assim como os franciscanos da mais Estreita Observância são reconhecidos como Custódia (1612) e Província da Madre de Deus (1622) em um curto intervalo de tempo.⁵³⁶ A competição entre a Regular Observância e a mais Estreita Observância seria marcante, pois os primeiros pareciam não querer perder a tutela formal sobre os últimos.⁵³⁷ Diante da competição, o vice-rei do Estado da Índia propôs a Filipe II a separação das casas recoletas, devendo existir duas custódias: a de São Tomé e da Madre de Deus. O monarca, por sua vez, afirmou ser conveniente tratar com o Ministro Geral dos franciscanos sobre a separação dos recoletos da mais Estreita Observância dos frades da Regular Observância.⁵³⁸

Em 1622, o Papa Gregório XV emitiu um breve para que as casas recoletas (da mais Estreita Observância) da Índia estivessem sujeitas a um Comissário ordenado na Província dos franciscanos da mais Estreita Observância (isentando-se da jurisdição do Ministro Geral da ordem religiosa), o que seria bastante favorável a estes religiosos. Porém, Filipe III esforçou-se para suspender o breve papal que retirava a mais Estreita Observância da tutela do Ministro Geral da Ordem de São Francisco, conquistando uma provisão do Coletor Apostólico de Portugal para este fim.⁵³⁹

⁵³⁶ BNL, Cód. 176, p.89. Consta relação de traslados de breves papais confirmando a criação da Província da Madre de Deus no pontificado de Urbano VIII (ano 1627), além da concessão de privilégios.

⁵³⁷ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.196.

⁵³⁸ Cunha Rivara. *Archivo Portuguez-Oriental*. Nova Goa, 1992, fascículo III, doc. 59, pp. 196-7. Carta-régia ao vice-rei, Lisboa, 6/2/1589.

⁵³⁹ Na carta régia ao vice-rei do Estado da Índia: “de Roma veyo agora novo breve por que se ordena que as cazas dos Recoletos da Ordem de Sam Francisco da Índia estejao a obediência do novo comissário geral que se ordenava nas províncias de Descalcos e não convir executar se ate Sua Santidade ser melhor informado e eu lhe querer mandar escrever sobre a materia mandey aqui emcarregar ao colector que suspendesse o cumprimento de quaesquer breves que para a reparação referida forem despachados ate Sua Santidade depois de ver o que lhe eu mandar representar ordenar o que ouver por bem. Pello que vos encomendo e encargo muito que em cazo que os ditos breves passem as ditas partes da Índia não consintaes por nhua via que se executem sem outra ordem minha.” Parte do fundo “Documentos Remetidos da Índia” está impressa, ver: Antônio da Silva Rego. (dir). *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1975. Academia das Ciências de Lisboa, Tomo VIII, livro 16, p. 92. Ver: Carta régia ao conde vice-rei, Lisboa, 10/3/1622; ANTT, DRI, livro 17, tomo IX, doc. 199, Goa, 8/1/1623; ANTT, DRI, liv. 18, tomo 9, doc. 87 e 89, Lisboa, março de 1623. ANTT. DRI, liv. 21, Doc. 41, Fl.81. Carta de 12/3/1627; ANTT, DRI, liv. 21, Doc. 41, Fl.81. Carta de 29/3/1625. Jacinto de Deus também menciona a determinação do Papa Gregório XV que isentou os franciscanos da mais Estreita observância da jurisdição do Ministro Geral da Ordem de São Francisco, transferindo a sujeição a este comissário (que seria também da mais Estreita observância). Jacinto de Deus, *Vergel das plantas...*, p.356 e 365.

Mesmo a situação dos franciscanos da Regular Observância da Província de São Tomé não estava consolidada plenamente, vigorando ainda alguns anos de instabilidade. Na Congregação Geral de Segóvia (1621), a determinação foi que a Província de São Tomé fosse mantida, mas no Capítulo Geral de 1625 voltou a ser reduzida à condição de Custódia, porém o decreto não foi executado. No Capítulo Geral de 1633, a questão voltou à tona e no ano seguinte Filipe III solicitou que fosse impetrado um Breve Pontifício para a Província retornar ao estado de Custódia. Nesse mesmo Capítulo Geral, foram elevados à Custódia, dependentes da Província de São Tomé, a Custódia de Santo Antônio de Cochim, os conventos do sul da Índia e do Ceilão.

Em linhas gerais, os franciscanos lidaram com a oposição no reino à autonomia da Província de Tomé da Índia Oriental em relação à Província de Portugal. Na Índia, os conflitos entre os religiosos da Regular Observância de São Tomé e os frades da Mais Estreita Observância foram significativos também. Conflitos no reino, conflitos na Índia somavam-se às interdições impostas aos frades nascidos no Oriente. No quarto capítulo será analisada a experiência de um franciscano nascido na Índia, frei Miguel da Purificação, que na primeira metade do século XVII dirigiu-se ao Velho Mundo para defender a elevação da Província franciscana de São Tomé da Índia Oriental, assim como defender os “filhos da Índia” (frades nascidos na Índia que fossem filhos de portugueses) contra os “filhos de Portugal”.

Após as considerações sobre a organização dos franciscanos em Custódias e Províncias, trataremos da participação da Ordem de São Francisco na administração das paróquias das Velhas Conquistas, domínios localizados no litoral ocidental da Índia, na região do Concão, que compreendia três províncias: Tiswadi, que era formada por um conjunto de ilhas envolvidas pelos rios Mandovi e Zuari; Bardez que se localizava na margem norte do rio Mandovi e Salsete, na margem sul do rio Zuari (fig.1).⁵⁴⁰ A cidade de Goa localizava-se na região de Tiswari (ou Ilha de Goa), que pertencera ao líder muçulmano do sultanato de Bijapur, Adil Shah ou Idalcão (Yusuf ‘Adil Khan Sawa’i).

A cidade de Goa foi dividida em quatro paróquias em 1543, agrupadas em torno de quatro lugares de culto: as igrejas de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Luz, Santa Luzia e a Sé. Tal divisão foi estimulada por um surto de cólera, esperando com a nova organização ser mais eficaz o auxílio aos necessitados e a administração do problema. Se na cidade de Goa a divisão do território foi “artificial”, os portugueses mantiveram as delimitações territoriais dos demais domínios das “Velhas Conquistas” (Salsete e Bardez). As

⁵⁴⁰ Deste modo, estão excluídas as Novas Conquistas obtidas especialmente no século XVIII (Pernem, Bicholim, Satari, Ponda, Quepem, Canacona).

paróquias do Padroado português estabelecidas em Salsete e Bardez serviram-se dos enquadramentos político-econômicos preexistentes à chegada dos portugueses, de modo que as paróquias católicas corresponderam às comunidades das aldeias indianas, freqüentemente. Cada aldeia tinha a sua gancaria (ou “comunidade”) e o conjunto de comunidades agrupadas em torno de um templo indiano formava uma unidade administrativa superior, a província.

No domínio eclesiástico, a unidade espacial mínima é a paróquia ou freguesia, domínio de jurisdição do pároco, ou cura de almas, território onde se concentram as funções religiosas (prática do culto, pregação, administração dos sacramentos) e as funções de ordenamento civil, pois os párocos regulavam as comunidades, estabeleciam normas de comportamento moral, compunham litígios, difundiam padrões culturais através da pregação, disciplinavam o foro íntimo através da confissão, geriam atividades agrícolas e pecuárias. Os párocos atuaram como verdadeiros “mediadores culturais”, na acepção de Gruzinski e Loureiro,⁵⁴¹ por realizarem a passagem entre os mundos da Europa católica e dos povos coloniais e na percepção de Antonio Manuel Hespanha e Ana Cristina da Silva, os párocos, devido a sua formação intelectual, eram freqüentemente os únicos intermediários com o mundo da cultura escrita e oficial do reino, difundido na prédica dominical as mensagens do “centro”.⁵⁴²

Em Salsete e em Bardez, os jesuítas e os franciscanos, respectivamente, tornaram-se os principais responsáveis pela administração das paróquias locais⁵⁴³, fenômeno que não ocorreu em Tiswadi, pois a coroa e o arcebispado esforçaram-se para substituir o clero regular pelo clero secular. Onze das dezessete igrejas da ilha de Tiswadi (sem contar as da cidade de Goa) foram entregues a clérigos seculares naturais de Goa no início do século XVII.⁵⁴⁴ O clero regular acumulou as funções de apostolado (a atividade missionária, a propagação do Evangelho que originalmente é uma atividade itinerante) e de administradores de paróquias (assumindo competências que pertenceriam ao clero secular, não ao clero regular, ministrando os sacramentos e exercendo o controle sobre as comunidades locais, o que conduzia à fixação do religioso na região da paróquia). Os religiosos passaram a conviver com as populações locais, diariamente, no espaço das aldeias.

⁵⁴¹ Rui Manuel Loureiro e Serge Gruzinski. *Passar as fronteiras: actas do II colóquio internacional sobre mediadores culturais, séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de estudos Gil Eanes, 1999.

⁵⁴² Antonio Manuel Hespanha e Ana Cristina da Silva. “O quadro espacial” In José Mattoso (dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, v.4, p.38.

⁵⁴³ Os franciscanos serem nomeados para 24 paróquias criadas em Bardez (sendo entregue 59 aldeias para os jesuítas de Salsete, assim como as paróquias de Tiswadi foram entregues a jesuítas, dominicanos e uma entregue aos agostinianos)

⁵⁴⁴ Sebastião Gonçalves. *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus*. Coimbra: Atlântida, 1957-1962, vol. III, pp.292-293.

Originalmente, a vida do clero regular era essencialmente contemplativa (nos espaços claustrais) ou itinerante (durante as missões), cabendo a administração paroquial ao clero secular, mas através de bulas pontifícias, o clero regular recebeu a permissão para exercer o *officium parochi*, as funções que são reservadas aos párocos ou curas⁵⁴⁵. Por não haver disponibilidade do clero secular ou por estarem mais preparados (mais “reformados”) para a conversão dos povos do ultramar, o clero regular obteve as dispensas para conjugar as atividades missionárias e a administração paroquial.

A *incorporation*⁵⁴⁶, que permitia às ordens regulares a administração paroquial com exercício da função de cura das almas, encontrou entraves a partir das determinações do Concílio de Trento, que reforçou o poder dos bispos e o seu direito de visitar as paróquias destinadas ao clero regular que estivessem no âmbito de sua diocese⁵⁴⁷. Em Tiswadi, Salsete e Bardez, as paróquias não foram incorporadas de *pleno iure* às ordens religiosas- as paróquias foram confiadas ao clero regular a título precário, na falta do clero secular.⁵⁴⁸

Se inicialmente o monarca serviu-se do clero regular na administração das paróquias das Velhas Conquistas, com o passar do tempo, a coroa tentou reduzir a participação do clero regular na administração paroquial, esperando transferir o clero regular para uma vida conventual (caso dos franciscanos) ou exclusivamente apostólica (jesuítas).⁵⁴⁹ Em Tiswadi, era mais reduzido o papel do clero regular exercendo o *officium parochi*, sendo elucidativa a Provisão sobre a apresentação de benefícios eclesiásticos na Índia, atribuindo-se ao prelado da diocese (na ocasião, o arcebispo D. Gaspar de Leão) o poder de prover e confirmar os benefícios eclesiásticos da diocese de Goa.

⁵⁴⁵ O breve de Pio V de 23 de março de 1567 autorizava os membros das ordens religiosas exercerem o *officium parochi*. O cura é o mesmo que pároco, abade ou prior, que significa um sacerdote com cura de almas, ou seja, dotado de obrigação de ministrar os serviços da palavra, da liturgia e da caridade. O cura ou pároco é o presbítero a que o bispo diocesano confiou uma paróquia para ensinar, santificar e governar os membros da paróquia. Cabia-lhe a administração do batismo, a confirmação, a extrema-unção, a realização de matrimônios, a assistência em funerais, a condução da liturgia aos domingos e festas religiosas.

⁵⁴⁶ Esta dispensa referia-se à faculdade das ordens religiosas exercerem atividades paroquiais (*incorporatio*). Nos três primeiros séculos de monaquismo, a vida regular era essencialmente contemplativa, sendo o Papa Gregório, o Grande, o primeiro a introduzir uma grande transformação na disciplina monástica, enviando os monges para pregar o Evangelho em regiões não-cristianizadas da Europa. O sucesso desta medida conduziu à construção de centros de culto próximos às abadias, que funcionaram como igrejas paroquiais. Os canonistas serviram-se da *incorporation*, ato jurídico que unia a unidade paroquial à abadia. A *incorporation* começaria em torno do século X, mas se ampliou nos séculos XIII e XIV após o surgimento das ordens mendicantes. A *incorporation* poderia ser de *pleno iure* (a paróquia, com todos os direitos e obrigações inerentes, tornar-se-ia domínio do monastério, que receberia as rendas e assumiria a *cura animarum*). A *incorporation* poderia ser *quoad temporalia tantum* (limitada). Fortunato Coutinho, *op.cit.*, p. 64.

⁵⁴⁷ Encontram-se traslados de certidões que demonstram como o ordinário do lugar fiscalizava a ação dos clérigos regulares que administravam as paróquias. Ver: AHU, Cx 8, doc.225.

⁵⁴⁸ Fortunato Coutinho, *op.cit.*, 63-65

⁵⁴⁹ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p. 285-289.

Seria grande trabalho, e opresão, e despesa aos clérigos que ouverem de ser providos das denidades, conezias, vigairarias, e quaisquer outros benefícios dessa dita cidade, e igrejas do dito arcebispado de Goa e sua diocesy [...] averem de vir ao Reino a me pedir que os apresente nos ditos benefícios, lhe mandar dar delles minhas cartas dapresentação, e tornarem com ellas á Índia pera o dito Arcebispo por virtude das ditas apresentações os aver de confirmar [...] ey por bem de vos dar [ao vice-rei] [...]comissão e poder pera por mym e meu nome apresenteis [...] aquelles clérigos que vos o dito arcebispo por seus assinados nomear e decretar [...] porque eu confio no dito arcebispo que nomeará a elles pessoas indonias e soficientes⁵⁵⁰

A provisão acima concedia ao arcebispo de Goa o poder de apresentar clérigos (além da confirmação e nomeação para o cargo, como era a usual competência do bispo) em nome do rei, que afirmava: “confio no dito arcebispo”. Esta provisão favorecia as ambições dos arcebispos em reforçar a sua primazia e a do clero secular nas Velhas Conquistas. Os arcebispos de Goa tentavam restabelecer a antiga regra do direito canônico, segundo a qual o ordinário do lugar exercia sua plena jurisdição sobre todos os párocos de sua diocese, tanto membros do clero secular quanto do clero regular.

Diante das pretensões dos bispos, os clérigos regulares revidavam recordando as dispensas papais para o exercício do ofício de pároco.⁵⁵¹ Os clérigos regulares alegavam que o Arcebispo de Goa interferia nas paróquias que lhes foram confiadas demasiadamente. Em Goa, os dominicanos enviaram petição ao rei, pois o arcebispo Frei Cristóvão de Lisboa desmembrara a Igreja paroquial de Santa Maria Madalena de Goa criando uma “nova erecta na Aldea de Bombolim, pondo nelle hum clérigo”. Os dominicanos alegavam que lhes pertencia “a cura da nova erecta, assy como da lhes pertence a da Matriz.”⁵⁵²

Em correspondência do vice-rei a Filipe III, informa-se que as igrejas de Nossa Senhora de Belém e de Nossa Senhora das Mercês da aldeia de Bombolim:

estão providas como convem nos clérigos da terra que as servem, assy pollo que toca ao bem dos fregueses, cuja lingoa e costumes sabem melhor que os frades, como ao da Religião [...] se resolveu e mandou que nas igrejas que estavam entregues pollo

⁵⁵⁰ Arquivo Português Oriental (APO), F 5, III, p.436-438.

⁵⁵¹ Fortunato Coutinho, *op.cit.*, p.68-69; Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, pp.312-316, 320-324. Os franciscanos justificavam nas suas crônicas seus direitos por supostamente teriam sido os primeiros religiosos que chegaram na Índia e sua “posse” espiritual teria uma escritura pública, assinada com o sangue dos mártires franciscanos, assim como recordavam as dispensas papais concedidas aos franciscanos que atuaram na América Espanhola.

⁵⁵² ANTT, DRI, livro 21, fl. 293. Carta régia ao vice-rei, Lisboa, 21/03/1625. O bispo era responsável pela nomeação e confirmação dos párocos. Porém, o clero regular poderia sugerir os nomes para as paróquias administradas por suas respectivas ordens religiosas, nomes que poderiam ser confirmados pelo bispo. Se o procedimento padrão correspondia à nomeação e à confirmação pelos bispos, contudo, o direito de apresentação dos nomes para paróquias costumava obedecer ao direito de apresentação dos padroeiros (que poderia ser o rei, particulares, ordens religiosas).

Arcebispo a clérigos [...] se não fizesse alteração nem o Padroado de V. Magestade recebem prejuizo [...] antes fica de melhor condição e maes conservado o direito delle porquanto tendo os clérigos se faz em cada vagante o provimento por apresentação feita por quem esta neste governo em nome de V. Magestade [...] o que não he assy nas que servem Relligiosos, porque huma vez se introduzem nellas as ficão dally em diante provendo seus prellados sem maes apresentação nem reconhecimento do Padroado Real⁵⁵³

Conforme o trecho da carta transcrita, o vice-rei defendeu o recurso a clérigos seculares naturais da Índia e o afastamento das ordens religiosas da administração paroquial, responsabilizando os clérigos regulares pelos “prejuízos” ao direito de padroado régio, porque “huma vez se introduzem” nas igrejas, os membros do clero regular “ficão dally em diante provendo seus prelados”.

No início do século XVII, o Arcebispo de Goa alegou que os cristãos de Bardez, região confiada aos franciscanos, estavam mal preparados, pois estes frades não sabiam a língua local. Afirmava que nas igrejas onde atuavam clérigos seculares apresentados por ele tais problemas não se verificavam. O Arcebispo de Goa duvidava:

da validade dos Breves concedidos aos senhores Reis passados para poderem mandar às conquistas de ultramar relligiosos que exercitem o officio de Parrochos sem mais aprovação dos ordinarios dizendo-se ser contra forma do que dispoem na materia o Consilio tridentino que he mais moderno⁵⁵⁴

Além das querelas entre o clero secular e o regular, cabe destacar que as ordens religiosas contaram com um patrocínio especial para administrarem as paróquias de Tiswadi, Bardez e Salsete: a transferência das rendas das terras dos templos indianos derrubados para o culto cristão, sustentando o funcionamento de igrejas, colégios e ermidas.

Em Salsete e Bardez⁵⁵⁵, o processo de destruição dos templos ocorreu gradualmente. D. Sebastião reivindicou a propriedade dos bens dos templos demolidos, transferindo as rendas para pagamento dos curas, vigários e demais ministros da cristandade, para sustento das igrejas paroquiais de Salsete e Bardez⁵⁵⁶. Em Tiswadi, a destruição dos pagodes foi

⁵⁵³ ANTT, DRI, livro 22, fl.97v-98. Carta de 20/01/1626.

⁵⁵⁴ ANTT, DRI, livro 26, fl. 203; ANTT, DRI, Liv.25, fl. 68

⁵⁵⁵ Por provisão de 23 de março de 1569, as rendas e bens dos antigos pagodes foram transferidos para franciscanos e jesuítas, que atuaram em Bardez e Salsete, respectivamente, para financiar as atividades religiosas das paróquias. APO, fasc.V, parte II, p. 694- 698.

⁵⁵⁶ No Alvará de D.Sebastião determina-se que as rendas dos templos derrubados deveriam subsidiar as necessidades espirituais dos habitantes das aldeias locais: se os habitantes continuassem gentios, as rendas deveriam ser empregadas em sua conversão, mas se já fossem cristãos, as rendas seriam destinados ao sustento dos padres. Caberia ao Arcebispo de Goa e ao Provincial dos jesuítas a parcela da renda destinada a esta dupla finalidade. As rendas destinar-se-iam ao sustento dos curas, reparo e construção das igrejas paroquiais; parte das

anterior à designação do clero regular para a administração das paróquias e, em seguida, foram transferidas as rendas das terras dos pagodes (primeiro para a Confraria da Santa Fé e, em seguida, para os administradores do futuro Colégio e Seminário de São Paulo, os jesuítas), criando-se previamente as condições econômicas favoráveis à conversão. Porém, em Salsete e Bardez, a distribuição das aldeias entre franciscanos e jesuítas antecedeu a transferência das rendas dos templos destruídos.⁵⁵⁷

A conjugação da missão (o exercício do apostolado) e da administração paroquial (o ministério dos sacramentos e o controle sobre os sacramentados, a difusão de padrões morais pela prédica, a intervenção no cotidiano dos moradores da paróquia) conferiu as estruturas necessárias à *cristianização*, isto é, não apenas a adoção formal do catolicismo pelos indianos através do batismo, mas a internalização de valores e comportamentos que os religiosos concebiam como típicos de um cristão europeu. Em suma, a cristianização decorreria deste processo de “disciplinamento social” dos indianos, favorecido pela fixação dos religiosos nas paróquias.

Após tratarmos dos aspectos institucionais (Custódias, Províncias, paróquias) da presença franciscana na Índia, será investigada a idéia de missão cristã entre os franciscanos e as práticas missionárias utilizadas.

3.4 A concepção de missão entre os franciscanos

Buscamos analisar a concepção de missão partilhada pelos franciscanos que atuaram na Índia nos séculos XVI e XVII, isto é, a idéia que formavam sobre a atividade missionária e que estratégias concebiam fundamentais para converter os indianos.

A historiografia sobre as missões católicas no Oriente tendeu a negligenciar a ação da Ordem de São Francisco, primeira a se estabelecer na Índia e, em contraste, a exaltar a atividade franciscana na América Espanhola. Alan Strathern questiona a razão pela qual os

rendas seria destinada à Confraria da Fé, de Goa. À medida que forem sendo demolidas, as rendas ampliar-se-iam e deveriam ser destinadas ao pagamento de curas, vigários e sustento de igrejas de Tiswadi, assim como às dignidades da Sé catedral de Goa. Fortunato Coutinho, *op.cit.*, p.68-69; Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente...*, p.95-97.

⁵⁵⁷ A transferência das rendas dos templos não-cristãos para os jesuítas e franciscanos de Salsete e Bardez ocorreu após o levantamento sistemático sobre as rendas do rei de Portugal naquelas regiões, investigação levada a efeito pelo vedor da fazenda Simão Botelho. As rendas dos pagodes consistiam em rendas fundiárias, além de todas as fazendas dos servidores dos pagodes, mulheres solteiras, que poderiam ser jóias, escravos, gado, bens associados à carpintaria.

franciscanos tenham sido tratados como “ineficazes” na Ásia e “eficazes” na América, no mesmo período. Strathern explica que Carlos V explorou imediatamente o movimento de renovação espiritual, caracterizado pela Observância literal da Regra de São Francisco e pelo desenvolvimento de uma apaixonada e pessoal relação com Deus. Tal movimento em questão, o da “mais Estreita Observância”, suplantava o grupo principal da regular Observância. A Coroa espanhola voltou-se para os frades da Província de São Gabriel de Estremadura, reconhecidos por sua austeridade nas práticas religiosas e por terem pregado aos mouriscos de Granada, partindo desta Província os famosos doze Apóstolos da primeira missão da Nova Espanha liderados por frei Martín de Valência. A mudança pioneira no sentido de uma evangelização pacífica ocorreu mediante a ação dos doze franciscanos enviados ao México em 1524, quando ocorreu um trabalho de doutrinação sistemática dos povos locais.⁵⁵⁸

Um dos fatores que dificultaram a ação missionária no Oriente, comparando-se com os resultados americanos, foi a relativa demora do monarca católico em aproveitar o ramo mais dinâmico e reformado dos franciscanos. D. João III lançou mão dos *piadosos* ou *capuchos*, franciscanos da mais Estreita Observância, dez a quinze anos após o mesmo ter sido feito pela Coroa espanhola, talvez por ter se impressionado com o papel dos “doze Apóstolos” na América.⁵⁵⁹ João de Albuquerque, franciscano *piadoso*, bispo de Goa, confessor de D. João III, chegou à Índia com outro membro da Província da Piedade, frei Vicente de Lagos, que atuou entre os cristãos de São Tomé. Na década de 1540 havia uma rede de franciscanos da mais Estreita Observância estabelecidos no sul da Índia e no centro desta rede estava João de Albuquerque, rede que se estendia para áreas fora da jurisdição portuguesa – em Cranganor, Baçaim, Ceilão.

Além do apoio imediato da Coroa espanhola aos franciscanos que atuaram em suas conquistas, os franciscanos portugueses que atuaram na Índia não contaram com a autonomia administrativa de seus congêneres na América Hispânica. Este seria um segundo fator. Foi mencionado neste capítulo como persistiu a subordinação dos franciscanos da Índia à Província franciscana de Portugal e como este processo foi desgastante e marcado por atritos.

Os franciscanos da mais Estreita Observância da Índia também não dispuseram de autonomia imediata, ficando sob a tutela da Regular Observância até o século XVII, por terem

⁵⁵⁸ João Paulo de Oliveira Costa. “A diáspora missionária” In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II. David Brading destaca que a destruição de templos, ídolos, códices “pagãos” encontrados no México pelos franciscanos consiste em apenas uma das faces da conquista espiritual, que não foi apenas violenta. Martín de Valência era um asceta, que mortificava a sua própria carne. David Brading, *op.cit.*, p.122-123.

⁵⁵⁹ Alan Strathern, *op.cit.*, p. 855- 864.

sido vistos como uma ameaça à hierarquia franciscana Observante de Portugal.⁵⁶⁰ Ao passo que o primeiro grupo de franciscanos chegou ao México em 1524 e foi criada no ano seguinte a Custódia local, subordinada à Província de São Gabriel da Estremadura imediatamente – em um intervalo de apenas um ano, enquanto na Índia foram necessários vinte e cinco anos. A elevação da Custódia à Província também ocorreu rapidamente, em 1535, tornando-se a autônoma Província do Santo Evangelho – a autonomia da Província de São Tomé da Índia Oriental só foi obtida no século XVII. Em 1565, a Custódia de Michoacán-Jalisco⁵⁶¹ separou-se da Província do Santo Evangelho e foi elevada também à condição de Província, chamando-se Província de São Pedro e São Paulo.

Após a breve comparação da experiência franciscana na Índia Portuguesa e na América Espanhola, torna-se necessário questionar certas afirmações muito recorrentes nos estudos sobre as missões católicas no Oriente. Uma consiste em tratar os franciscanos, e as ordens mendicantes de uma forma geral, como herdeiras de uma atávica cosmovisão medieval, que lhes impediria de se adaptar às novas necessidades apresentadas durante a evangelização. Esta conduta retrógrada das ordens mendicantes teria conduzido ao repúdio de métodos de conversão mais sofisticados, flexíveis, adaptados ao contexto dos povos a serem convertidos. E, em última instância, teria dificultado a compreensão das tradições, crenças religiosas e línguas locais. Com relação aos jesuítas, estes foram freqüentemente associados a uma dilatação do universo de referências, incorporando os valores modernos, humanistas e renascentistas.⁵⁶²

A chave para a compreensão das missões franciscanas não está localizada em um modelo de missionação que por muitos anos os frades não esperaram utilizar na Índia. A noção de “êxito” ou “fracasso” das missões franciscanas construiu-se através da projeção de expectativas que não faziam parte dos projetos dos frades da Ordem de São Francisco. Nesse sentido, algumas referências serão feitas aos modelos missionários jesuíticos por terem funcionado como a moldura através da qual a experiência missionária franciscana foi percebida pelos historiadores.

⁵⁶⁰ Poder-se-ia refutar o argumento de Strathern considerando que a complexa estrutura organizacional da Ordem de São Francisco não teria impedido o sucesso dos franciscanos no México. Mas cabe ressaltar que a condução dos franciscanos liderados por Martín de Valência em 1524 teve os frades da mais Estreita observância no controle na missão do México, ao passo que em Goa, apesar dos esforços do bispo franciscano João de Albuquerque, os frades da mais Estreita observância não conseguiram autonomia, submetendo-se à tutela formal da Regular Observância. A autonomia dos franciscanos da mais Estreita Observância de Goa só foi obtida no século XVII com a criação da Província da Madre de Deus.

⁵⁶¹ Robert Ricard. *The Spiritual Conquest of Mexico: an essay on the apostolate and evangelizing methods of the mendicant orders in New Spain: 1523-1572*. California: University of California Press, 1982 (1933), p.6.

⁵⁶² J. S. Cummins, “Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits”. *Archivo Franciscanum Historicum*, Firenze, 1978, 38, p.34-108

Charlotte Castelnau L'Estoile afirmou que os historiadores têm dedicado pouca atenção ao *significado* da missão para os homens do século XVI.⁵⁶³ David Bosch afirma que foi no contexto de expansão ultramarina do século XVI que as palavras *missão* e *missionário* adquiriram a conotação atual, pois, até então, a palavra *missio* era usada na definição da Santíssima Trindade para descrever o envio do Filho pelo Pai e o do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho. Antes do século XVI, a Igreja utilizava outras expressões para o que hoje designamos como missão, tais como “propagação da fé”, “proclamação do Evangelho”, “aumentar a fé”, “fazer crescer a Igreja”, “propagar o reino de Cristo”, “iluminar as nações”.⁵⁶⁴

Os franciscanos da mais Estreita Observância concebiam que o seu papel enquanto missionários era criar um clima propício para atuação do Espírito Santo, a fim de converter as almas. O essencial era dedicarem-se à oração, duas horas e meia por dia. Tal concepção de missão nem sempre favorecia a ênfase nos estudos e a exaltação das habilidades do missionário, pois alguns franciscanos priorizaram a ação do transcendente (a influência do Espírito Santo, a admiração popular pela Pobreza Evangélica), em detrimento de uma atividade missionária mais pragmática (incluindo o aprendizado de línguas e a adaptação à cultura dos povos da Índia). Em outras palavras, exaltava-se o papel da “graça” em detrimento dos “meios humanos” na conversão das almas.

Segundo Melquíades Andrés Martín, a chave da vida espiritual franciscana estaria muito mais na sabedoria que na ciência, na graça em lugar da doutrina, na vontade mais que no entendimento, na força da oração em vez do estudo. Frei Gaspar de Leão, que foi arcebispo de Goa, fez uma apologia em seu livro *Desengano de Perdidos à via unitiva* (busca da união mística do fiel com Deus), que seria a “via do coração”, do amor, contrapondo à “via escolástica” (a via da ciência, da inteligência, do entendimento). A via de amor preconizada por frei Gaspar de Leão não exaltava o papel das letras no processo de conversão, mas a realização de si-mesmo como *imago dei*, alcançada pela oração e pela mortificação, pela caridade e pela pobreza.⁵⁶⁵

Em linhas gerais, a “via escolástica” encontrou maior expressão entre membros de outras ordens religiosas. Os dominicanos poderiam ser associados à “via escolástica” e o

⁵⁶³ Charlotte Castelnau-L'Estoile. *Les Ouvriers de une vigne stérile: Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580–1620*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian. 2000; Luce Giard et Louis de Vaucelles (ed.). *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Collection "Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières". Grenoble: J. Millon, 1996.

⁵⁶⁴ David Bosch. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002; João Paulo A. Costa. “A diáspora missionária” In João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia. *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. II.

⁵⁶⁵ *apud* Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p. 357.

dominicano Tomás de Aquino foi um dos maiores representantes do uso da lógica aristotélica ao serviço da fé católica. Os dominicanos apresentam o conhecimento como a vocação da sua ordem religiosa. Entre os jesuítas também poderia ser identificada uma “via escolástica”, pois se destacaram na Reforma Católica tanto através da ação pastoral quanto da educação, dupla prioridade honrada mediante o modelo institucional dos colégios, espaço que fornecia o ensino além de base apostólica onde residiam os padres dedicados ao ministério espiritual. Os colégios jesuítas consistiram em organizações que reuniam religiosos com habilidades variadas.⁵⁶⁶ Adotaram um plano de estudos bem definido (*Ratio Studiorum*) e seu sistema educativo associava as finalidades religiosas e as práticas, mesmo porque formar bons cristãos significava formar também homens úteis, sábios, de bom julgamento.⁵⁶⁷

Os franciscanos pretendiam se apresentar como espelho de Jesus, como *imitatio Christi*.⁵⁶⁸ Ensinar e pregar através do seu próprio exemplo, ter uma vida de virtudes, era quase uma obsessão entre muitos religiosos, especialmente enquanto ignoravam as línguas locais.⁵⁶⁹ A santificação da pobreza entre os franciscanos remonta à mística medieval franciscana, embebida em fontes joaquimitas, escatológicas.⁵⁷⁰ Havia a expectativa de que a Igreja retornasse aos padrões da Igreja Primitiva, isto é, antes da consolidação constantiniana (século IV). Após o início do regime de cristandade, da fusão entre Estado e Igreja sob Constantino, muitos religiosos concebiam que a Igreja teria inaugurado um período deplorável, associado à aquisição de riquezas temporais e vícios mundanos. A imitação de Cristo por São Francisco era tomada pelos franciscanos como a mais completa realização do retorno ao ideal da Igreja Primitiva e o casamento místico de Francisco de Assis com a Senhora Pobreza ilustraria como a Igreja Primitiva identificava-se com a pobreza.⁵⁷¹

A perspectiva escatológica que acompanhava o imaginário franciscano apresentava a urgência da conversão das almas. O batismo em massa, com sua administração imediata sem a instrução plena dos neófitos, responde a esta visão da iminência do Juízo Final entre os

⁵⁶⁶ Federico Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

⁵⁶⁷ Luce Giard & Louis de Vaucelles. *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996. Não significa que os dominicanos e os jesuítas devam ser associados exclusivamente a uma “via escolástica”. Dentro de uma ordem religiosa, sejam mendicantes ou membros de congregações mais novas, conviveram tendências diferentes.

⁵⁶⁸ Paulo da Trindade, *op.cit.*, p. 80.

⁵⁶⁹ Robert Ricard. *op.cit.*, p.128-129.

⁵⁷⁰ John Leddy Phelan. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkely & Los Angeles: University of California Press, 1970.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p.44. Alain Milhou tem mais reservas em considerar que os franciscanos sejam milenaristas, devido às implicações subversivas que estavam originalmente associadas aos *fraticelli*, com suas críticas à Igreja “secular”. Alain Milhou. “Découvertes et christianisation lointane” In M.Venard, J M.Mayeur, C. Pietri. *Histoire du christianisme...*, vol. 7, p.612-613.

franciscanos. Esta perspectiva acompanhou os “Doze Apóstolos” da América Espanhola nos tempos iniciais da evangelização. Esta concepção, sem a nuance anti-hierárquica e antipapista, circulou nos ambientes franciscanos de Portugal e reverberou na Índia. O curto tempo e os escassos missionários deveriam ser utilizados da forma mais profícua, sem muito tempo para dedicarem-se a estudos, ao aprendizado de línguas locais e à observação dos costumes e diferenças entre as castas indianas.

Os franciscanos administraram o batismo em massa e nem sempre tal ação era precedida por uma instrução substancial dos nativos. Em geral, eram apresentadas as crenças essenciais (a onipotência de Deus, a imortalidade da alma, a divindade de Cristo, a Virgem Maria, o céu e o inferno).⁵⁷² Os batismos realizados por franciscanos foram difamados pelo agostiniano Frei Jerônimo da Cruz que considerava que os frades de São Francisco “bautizam muitos onde quer que estão porque aqui em Goa por dia da cõuerção de S. Paulo bautizam cada anno quinhentos e seiscentos”. Mas depreciou a qualidade dos batizados: “jente comumente hé jente de pouco: mas nós em qualidade das pecoas excedemos a todas as ordens que qua há”.⁵⁷³ O agostiniano preferia a “qualidade” dos asiáticos batizados à quantidade. Por qualidade, entendia o pertencimento à elite local, à “nobreza” da região. Preocupava-se com as despesas da conversão e o batismo dos mais desvalidos, porque “tirando os nobres, nos lhes damos o nosso pão” e acredita que “esta jente do povo são intereçeiros querem que lhe busquem padrinhos fidalgos que deem de vestir”. O agostiniano afirmou que nestas condições despachava aqueles que vinham pedir batismo.⁵⁷⁴

A opção pelos “pobres” conforme a ideal dos franciscanos, não significou a dispensa de cuidados com as elites locais batizadas. Após o batismo, os franciscanos ofereciam a instrução através dos catecismos e ensinavam separadamente as crianças de estratos sociais baixos e os filhos das elites locais – estes últimos não aprendiam apenas o catecismo, mas ler, escrever, cantar, servir à missa, ajudar os religiosos nos conventos, praticar a oração mental. Além de órfãos, havia meninos de famílias nobres que estudavam no Colégio dos Reis Magos de Bardez para aprenderem latim e “boas maneiras”. Os estudantes nativos eram, geralmente,

⁵⁷² Segundo fontes franciscanas, os frades menores batizaram sete mil pessoas nos oitos primeiros batismos gerais, batismos coletivos realizados com grande pompa. No livro de registro deste sacramento, em 1645 encontravam-se batizados 3671 indianos pelos frades menores; já em 1667, havia 53.450 batizados, o que proporcionaria uma média anual de 500 indianos batizados.. BNL, Cód 177; DHMPPPO, v.5, doc.75, p.406; Paulo da Trindade, *op.cit.*, p.325-334.

⁵⁷³ ADB, *Gaveta das Cartas*, CCCXXIII.

⁵⁷⁴ ADB, *Gaveta das Cartas*, CCCXXIII.

da casta brâmane, de “boas famílias”, assim como os príncipes do Ceilão estudaram neste colégio. Cursos de konkani, filosofia e teologia também foram ocasionalmente oferecidos.⁵⁷⁵

Os franciscanos iniciaram com brevidade a composição de uma biblioteca, pois em 1518 há notícias sobre livros que chegaram à Índia.⁵⁷⁶ Frei Vicente de Lagos estabeleceu um seminário em Cranganor para os cristãos de São Tomé, em 1541.⁵⁷⁷ O vice-rei D. Afonso de Noronha escreveu a Simão Rodrigues em 5 de maio de 1551 elogiando o Colégio de Cranganor “que fez Frey Vicente, da ordem de Sam Francisco, de moços da terra”.⁵⁷⁸ Mas o primeiro que introduziu um curso de estudos regular foi o Custódio Francisco Chaves (1554-1557), depois Belquior de Lisboa (1557-1560) continuou os cursos de gramática, artes e teologia. Os cursos nem sempre eram planejados e quando Gaspar de Lisboa tornou-se custódio, já em 1584, ainda encontrou os estudos desorganizados, esforçando-se para que fossem oferecidas aulas regulares nos conventos de Goa, Cochim, Baçaim e Chaul, até a fundação do Colégio de São Boaventura em Bardez, no início do século XVII, que também serviu como noviciado da Província.⁵⁷⁹

Os franciscanos foram bastante acusados de ignorarem as línguas indianas. Muitas acusações surgiram no contexto em que clero secular buscava retirar a administração das paróquias de Salsete e Bardez das mãos do clero regular. Em 1627, o Arcebispo de Goa, Sebastião de São Pedro, dizia que a administração paroquial pelos clérigos regulares não encontrava amparo nos decretos tridentinos e, em relação aos franciscanos, alegava que desconheciam o konkani. Os franciscanos passariam a ser examinados em relação ao conhecimento desta língua.⁵⁸⁰

O capitão de Bardez, Lourenço de Sousa Lobo, denunciava em carta de 24 de fevereiro de 1632 que os franciscanos não sabiam a língua local:

⁵⁷⁵ Paulo da Trindade, *op. cit.*, p. 289.

⁵⁷⁶ DHMPPPO, v. 1, p.336.

⁵⁷⁷ Acerca do que os franciscanos liam, encontramos a relação das obras guardadas na livraria do Convento franciscano de Santo Antônio de Taná. Dos 255 livros mencionados, os franciscanos dividiram suas obras na seguinte classificação: há 88 obras de Padres da Igreja; 18 obras de caráter jurídico como *Juris Civilis* e Decretais; 15 obras de canonistas, entre eles Azpicuelta Navarro; 30 de moralistas, contendo Manual de Confessores, Casos de Consciência; 13 de Humanistas como Cícero, Ovídio, Horácio; 11 obras classificadas como Espirituais, entre eles a Doutrina Cristã, Espelho de Perfeição; 6 livros de teólogos e filósofos, como Comentários a obra de Aristóteles; 74 predicativos, contendo livros do capucho macaense Frei Jacinto da Madre de Deus. BNL, Cód. 176.

⁵⁷⁸ DI, v.2, doc.37, pp.142-3

⁵⁷⁹ BNL, Cód 177; DHMPPPO, v.5, doc.75, p.414.

⁵⁸⁰ Fortunato Coutinho, *op.cit.*, p.70. Em 1630, a comissão seria escolhida pelo vice-rei – o que se manteve até 2 de março de 1655, quando o exame ficou a cargo dos inquisidores de Goa e se prescreveu a criação de um curso de língua concani no Colégio dos Reis Magos, administrado pelos franciscanos. O autor afirma que todas as determinações não passaram de letra morta. Ver Livro de Registro da Mesa da Consciência, f. 110v. Carta Régia de 31 de outubro de 1628 (extraído da compilação de José Justino de Andrade e Silva. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854).

Me pareceo conveniente tratar da pouca cultivação que os dittos religiosos reytos fazem nesta cristandade porque nas mais parochias dellas ou em coazi todas não se explica o sagrado Evangelho na lingoa dos naturaes em o descurso de todo o anno que nas festas das dittas parochias as pregações he na lingua portugeza que elles não a entendem, do que rezulta não poderem ser bons cristãos porque coazi todos se converterão já adultos e outros por força por quererem nisto os religiosos executar suas paxões como homens que são e elles serem criados desde menenisse na gentildade⁵⁸¹

Além da acusação de não saberem a língua local, os franciscanos foram caracterizados pelo capitão de Bardez como opressores, “senhores absolutos do mellor das terras e asy das frutas como galinhas e vaquas”, pois agiam como juízes, condenando e absolvendo, aplicando castigos e prendendo em cárceres privados das suas igrejas, de modo a “tomarem a jurisdição real de Vossa Magestade”. Alegava-se que o Arcebispo de Goa não conseguia corrigir estas transgressões, pois os franciscanos não se submetiam à jurisdição dele. A solução apontada para controlar estes religiosos seria que “estas parochias [de Bardez] se dem a clerigos para que o arcebispo tenha jurisdição nelle como tem nas mais cidades e as ilhas de Goa”.⁵⁸² O capitão de Bardez iniciou sua acusação aos franciscanos por supostamente não saberem a língua da terra, mas finaliza a carta apontando a principal causa destes “inconvenientes” que estavam associados ao fato dos membros do clero regular (como os franciscanos) administrarem as paróquias.

A questão do conhecimento das línguas indianas alimentou acusações do clero secular – que afirmava a preferência por clérigos nativos, que sabiam a língua da terra – contra os membros do clero regular, que eram tratados como ignorantes das línguas autóctones.

Os primeiros lingüistas, lexicógrafos e etnógrafos na América Espanhola foram membros de ordens mendicantes.⁵⁸³ Porém, na Índia Portuguesa são poucos os documentos que chegaram até os nossos dias que atestem o conhecimento de línguas asiáticas pelos franciscanos no início da evangelização. O indício mais antigo preservou-se entre jesuítas, sobre a análise de Pedro Bonfer, doutor em teologia em Paris, feita em torno das crenças da

⁵⁸¹ ANTT, DRI, livro 18, vol. 9, p. 330.

⁵⁸² D.R.I, livro 18, vol. 9, p. 330.

⁵⁸³ José Sanchez Herrero aponta como a obra de alfabetização e catequese realizada pelos missionários no Novo Mundo não foi uma obra absolutamente nova, havendo um conjunto de antecedentes, três grandes conjuntos: a catequese e alfabetização na Península Ibérica durante os séculos XV e XVI; a catequese realizada entre muçulmanos e judeus em Castela durante o século XVI e especialmente após 1492. Sobretudo, cabe destacar a anterioridade da obra catequética realizada pelos dominicanos, franciscanos e agostinianos, precedendo os descobrimentos. Jose Sanchez Herrero “Alfabetizacion y catequesis franciscana en America durante el siglo XVI”. *Archivo Ibero-Americano*. 48 (1988), pp.589-648; David Brading. *La orbe indiano: de la monarquia catolica a la republica criolla*. México: Fondo de Cultura Economica, 1991, pp.122-123.

Birmânia em que utilizava termos na língua local.⁵⁸⁴ Há mais referências aos estudos de línguas locais efetuados pelos franciscanos quando se trata dos séculos XVII e XVIII.

Mas por que esta ausência de relatos sobre o estudo de línguas asiáticas praticados por franciscanos no século XVI? Não se tratava de uma deficiência estrutural das ordens mendicantes, pois no mesmo período (entre 1524 e 1572) foram escritas oitenta obras em línguas nativas pelos franciscanos, dezesseis por dominicanos e oito por dominicanos que atuaram na América Espanhola.⁵⁸⁵ Apesar dos percalços e problemas institucionais que os franciscanos encontraram na Índia, não parece ser uma resposta completa para a ausência de menções ao conhecimento das línguas locais nas primeiras décadas do século XVI. Sobre o século o final do século XVI e o seguinte, o cronista franciscano frei Paulo da Trindade mencionou vários trabalhos feitos por membros de sua ordem religiosa.

Frei Paulo da Trindade afirmou que o Custódio frei Francisco de Arruda enviou para o antigo vice-rei do Estado da Índia, D. Francisco da Gama, que estava em Portugal, um exemplar do *Flos Sanctorum* em konkani de frei Amador de Santana, publicado em 1607 (fig. 9 e 10).

Sabendo que alguns malévolos nos tinham caluniados diante de Sua Magestade que então era Filipe II, afirmando-lhe que os nossos religiosos que residiam nas cristandades de Bardês, não sabiam a língua nem procuravam de a aprender, lho mandou apresentar a Madrid, que o estimou muito e o mandou pôr no seu Escorial⁵⁸⁶

Frei João de São Matias ensinava konkani no Colégio dos Reis Magos e foi empregado na Inquisição como Censor de publicações nesta língua. Também traduziu o *Symbolum fidei* do Cardeal Belarmino para o konkani, escrito “em dous mil versos” para serem cantados, tal como nas tradições narrativas hindus, esperando que “cantando os christãos, lançassem mayores raizes na fee catholica e que, ouvindo os gentios, abrissem os olhos para abraçarem a fé”.⁵⁸⁷ Barbosa Machado atribuiu a João de São Matias uma *Vida de*

⁵⁸⁴ DI, vol. 3, p. 817. Exceto para breves excursões para outra parte, os franciscanos concentraram-se em Bardez, onde o konkani era falado; no Malabar, onde era malayalam; no Tamilnadu, em regiões que falavam tâmil; Baçaim e Bombaim falavam marathi; fora da Índia, no Ceilão onde ao lado do cingalês é falado o tâmul e também atuaram na Birmânia. Achilles Meersman, *op. cit.*, p.75. Ver: Inês Zupanov. “Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão. Missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII)” In *Os Constructores do Oriente Portugêses* (Catálogo de Exposição), Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1998, p.155-166.

⁵⁸⁵ Ricard considera que a lista não está completa. Robert Ricard, *op. cit.*, p.39-40, 406-414.

⁵⁸⁶ Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente...*, v. 1, p. 350. Na Biblioteca Nacional de Paris há um manuscrito e há uma cópia impressa de 1607 no Escorial, na Espanha.

⁵⁸⁷ BNL, Cód 177; DHMPPPO, v.5, doc. 75, p.406; Paulo da trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, v. 1, p. 351.

Cristo em forma de *Purana* – uma narrativa épica com compilação de histórias de heróis e mitos indianos – e escrita em konkani.⁵⁸⁸

No Ceilão, Manoel de São Matias estabeleceu uma espécie de escola de línguas locais no final do século XVI, mas utilizava um “língua”.⁵⁸⁹ Frei Pedro de São Brás teria escrito uma gramática e vocabulário cingalês. Frei Cristóvão de Jesus escreveu uma gramática da língua konkani; frei Manoel Banha, um vocabulário konkani.⁵⁹⁰ Frei Manoel Batista foi empregado pela Inquisição como censor de escritos em konkani, fornecendo o *imprimatur* para trabalhos do jesuíta Tomás Stephens (1649 e 1654), além de redigir um catecismo em konkani. Frei Manoel do Lado produziu um catecismo em konkani. Frei Domingos de São Bernardino, natural da Índia, Comissário do Santo Ofício da Província de Bardez, elaborou uma explicação do credo e de artigos da fé em língua oriental.⁵⁹¹

Frei Gaspar de São Miguel escreveu uma *Arte da Língua Canarim* e dois vocabulários em konkani. Quando frei Miguel da Purificação partiu para Europa carregou escritos de frei Gaspar de São Miguel (*Vivekamala* e *De vitis apostolorum eorumque Symbolo*).⁵⁹² Frei Gaspar de São Miguel escreveu um livro com explicação do Credo, vida dos apóstolos “em versos por modo de Dialogo com muchos documentos, doctrina, auisos, comparaciones, y refutaciones de la Idolatria, ritos, y supersticiones gentlicas”. O segundo livro de frei Gaspar de São Miguel “trata de las misérias humanas, de la graueza, y peso del pecado”. Como a pobreza evangélica dos frades menores não lhes permitia imprimir as obras, em 1639 frei Miguel almejou pedir ao rei para fossem impressas em Portugal e remetidas à Índia.⁵⁹³ Em

⁵⁸⁸ Biblioteca Lusitana 2, 694-695 *apud* Frei Fernando Félix Lopes. *Coletânea de estudos de história e literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997.

⁵⁸⁹ Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, v. 1, p. 158.

⁵⁹⁰ Achilles Meersman, *op. cit.*, p.75.

⁵⁹¹ BNL, Cód 177; DHMPPPO, v.5, doc. 75, p.407.

⁵⁹² Frei Paulo da Trindade menciona que a obra *Vivekamalla* foi escrita em versos, ao modo de diálogo tratando dos “quatro novíssimos, o qual contém sete tratados divididos em seus capítulos: os quatro primeiros são dos quatro novíssimos, e os três da graveza do pecado, das misérias humanas e dos benefícios divinos. Tem este livro mais outro tratado no cabo, em que se refutam os erros em que a gentildade tem contrários à nossa Fé.” Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente...*, v. 1, p.351-352. Os quatro novíssimos ou últimos destinos do homem consistem na Morte, Inferno, Juízo e Paraíso da doutrina católica. A temática da morte e dos últimos dias insere-se na esforço de organização da vida interior do fiel e na formulação de modelos de comportamento, de modo que a “arte de bem viver” criaria as condições para “bem morrer”. Reflete o controle sobre aquele que ensinava, o clero (através da confissão, pregação e catecismo), assim como exercia o controle sobre a consciência dos fiéis.

⁵⁹³ Frei Miguel da Purificação afirma que frei João de São Matias, que foi Definidor e Guardião do Convento de Goa, era pregador e mestre na língua local, que compôs livros para aumento da cristandade; frei Gaspar de São Miguel e frei Cristóvão de Jesus foram igualmente pregadores e mestre na língua local, que compuseram livros religiosos. Miguel da Purificação. *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da Província do apóstolo S. Thomé dos Frades Menores da Regular Observância da mesma Índia*. Barcelona, 1640.

uma carta de 5 de abril de 1645, D. João IV determinou que o vice-rei do Estado da Índia deveria publicar ao menos um dos trabalhos de frei Gaspar de São Miguel.⁵⁹⁴

Em 1630, o arcebispo de Goa mencionou uma cartilha de doutrina cristã em konkani feita por um franciscano. Frei Francisco do Oriente atuou em torno de 1600 na Índia e se registrou sobre as suas habilidades que:

Sabia as lingoas que corriao pela Índia [...] muito versado nas superstiçoins gentílicas, causa por que deixava por instantes aos bramanes e jogues confundidos [...]

Hum dia, com huma crus as costas [...] e com a voz de hum trovão, fez pasmar toda a gentilidade, pregando-lhes na própria língua, com que muitos dos gentios se converterão⁵⁹⁵

As citações sobre franciscanos que sabiam as línguas locais e escreveram em idiomas nativos tratam de exemplos do final do século XVI e, sobretudo, do século XVII. Como explicar a lacuna para os anos iniciais da presença franciscana no Oriente? Achilles Meersman afirma que os franciscanos, por algum tempo, negligenciaram o estudo do konkani, o que não significa que todos os religiosos da Ordem de São Francisco recusaram-se a estudar a língua local goesa. Recorda que em alguns momentos o konkani foi ensinado no Colégio de São Boaventura, Reis Magos, São Francisco e Pomburpa.⁵⁹⁶ É possível a falta de investimentos sistemáticos, metódicos, na busca pela compreensão das línguas locais nas primeiras décadas. Os produtos esparsos destas atividades desconexas iniciais devem ter circulado em manuscritos, que não se preservaram.

Se houve uma produção significativa de textos em língua nativa pelos franciscanos no século XVI não foi possível comprovar com a documentação investigada. Ou por terem produzido uma quantidade ínfima que circulou em manuscritos (alguns superiores alegavam que era contra os princípios da Ordem de São Francisco realizar dispêndios com a produção destas obras, ferindo uma concepção estrita da pobreza) ou por parecer irrelevante registrar estas práticas, já que os instrumentos de evangelização exaltados pelos franciscanos não eram os “meios humanos”, mas a intervenção do Espírito Santo e o espírito da Pobreza Evangélica. Foi tardia a preocupação franciscana em registrar uma memória sobre a sua presença no

⁵⁹⁴ Achilles Meersman, *op. cit.*, p.84.

⁵⁹⁵ BNL, Cód 177; DHMPPO, v.5, doc. 75, p.400.

⁵⁹⁶ Cunha Rivara. “Ensaio histórico da língua concani” *apud* Achilles Meersman, OFM, *Annual Reports of the Portuguese Franciscans in India: 1713-1833*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1972.

Oriente. A primeira crônica, de Francisco Negrão, foi escrita quase cem anos após a fixação dos franciscanos na Índia – comparando-se à Companhia de Jesus, que escreveu a História das missões jesuíticas no Oriente menos de cinquenta anos após a chegada à Índia.⁵⁹⁷ A crônica franciscana de Francisco Negrão perdeu-se, sendo que a narrativa mais antiga e sistemática sobre os franciscanos na Índia é de autoria do macaense frei Paulo da Trindade, escrita na década de 1630.

As várias referências ao conhecimento das línguas locais pelos franciscanos no século XVII, contidas na obra de frei Paulo da Trindade, não devem ser compreendidas tanto como indício de que os frades tenham se dedicado exaustiva e regularmente ao estudo dos idiomas nativos desde o início da presença na Índia. A narrativa de Paulo da Trindade parece uma resposta às críticas desferidas pelo clero secular (em sua aspiração por restringir a atividade franciscana nas paróquias) e uma busca por associar os franciscanos a um modelo de missão que não pertencia originalmente ao ideal da Ordem de São Francisco, mas que se tornou o modelo aparentemente mais profícuo: aquele que se concentrava nos “meios humanos”, na “via escolástica” e nem tanto na “via do coração”. É elucidativa a justificativa de Paulo da Trindade para escrita da sua *Conquista Espiritual do Oriente*: um italiano, o jesuíta Maffei, teria afirmado “que os frades de S. Francisco da Índia não se ocupavam em fazer cristandades, mas somente em enterrar defuntos e cantar missas de Réquiem”. Trindade relatou que foram estas calúnias que o motivaram a escrever, para comprovar os feitos dos franciscanos no Oriente.

A necessidade da fixação de uma memória aparece para os franciscanos da Índia no final do século XVI e início do século XVII (devido aos problemas com o clero secular e as demais ordens religiosas). E por que não se apresentou desde os primórdios da conquista das almas? A concepção de missão dos franciscanos da entrada do século XVI não se vinculava à produção de uma memória para ser celebrada por várias gerações posteriores, pois havia a crença na iminência dos Últimos Tempos. A concepção de missão era marcada por idéias escatológicas e diante da proximidade dos tempos finais era preciso atuar da forma mais imediata possível: administrar os batismos, salvar as almas, pregar o arrependimento com um discurso límpido inspirado pelo Espírito Santo e sem artifícios barrocos. Seria o exemplo dado pelos frades menores o melhor instrumento utilizado na conversão. Era o que afirmava o franciscano nascido na Índia, frei Miguel da Purificação, quando afirmava que se no Oriente havia muitos franciscanos estudiosos das línguas nativas

⁵⁹⁷ Trata-se da *Historiarum Indicarum* (1589) do jesuíta Giovanni Pietro Maffei.

y muchos religiosos [...] predicán en sus lenguas [...] Con todo lo que mas les mueve a conuertirse, es ver, que los dichos frayles no possoen, ni aceptan oro, ni plata, ni bienes temporales; porque desto, hazen consecuencia certa; que siguen, y predicã a ley verdadera. Por lo qual ellos mismos se vienien a los frayles, y ajudados de la vocaciõ, y diuina gracia, piden el bautismo.⁵⁹⁸

Enquanto os teólogos dominicanos refletiam sobre a experiência imperial ibérica a partir de uma concepção eclesiástica e jurídica da conquista, recorrendo ao direito romano, ao direito canônico e à lógica aristotélica, os franciscanos apresentaram uma compreensão mística da conquista. A concepção franciscana era apocalíptica, messiânica, com raízes na mística dos Espirituais franciscanos (marcados pelo joaquimismo) e pelo ideal da Reforma da Observância.⁵⁹⁹

Para compreender os grandes eventos do mundo (a expansão ibérica, a conquista das almas), os franciscanos utilizavam o método de exegese bíblica baseado na analogia, na convicção de que as palavras das Sagradas Escrituras, sob a inspiração do Espírito Santo, poderiam revelar verdades que escapariam à razão humana. O conhecimento poderia ser obtido através da investigação dos significados subjacentes às personagens, aos episódios e aos objetos referidos na Bíblia. A verdade por trás destes elementos bíblicos era o *antitypos* e os elementos bíblicos em si eram os *typós* (tipo, figura, modelo), que prefiguram ou prenunciam pessoas, objetos ou eventos posteriores.

Este tipo de exegese pode ser identificada na obra *Desengano de perdidos* do arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão, que se recolheu no convento franciscano da Madre de Deus de Goa, de orientação da Mais Estreita Observância. A narrativa uniu conquista e expansão do Evangelho, vaticínios apocalípticos típicos de ambientes joaquimitas. A propagação do Evangelho nos confins do mundo seria um presságio da proximidade do fim dos tempos, que seria precedido por maravilhas como a recuperação de Jerusalém, a conversão definitiva de mouros e judeus. Na política, surgiria um papa angélico e um rei imperador virtuoso. Estes augúrios difundiram-se entre franciscanos influenciados por Joachim de Fiore, mas a versão crua do joaquimismo não se desenvolveu em Portugal, nem em D. Gaspar, pois era inexistente a grande oposição entre a Igreja carnal de Roma e a Igreja espiritual dos monges. O profetismo joaquimista adaptou-se ao contexto da Contra-Reforma, quando os traços anti-romanos desapareceram: em D. Gaspar, o anjo anunciado é o Papa Pio

⁵⁹⁸ Miguel da Purificação. “Vida evangélica y apostolica ...”, p.193-198.

⁵⁹⁹ John Leddy Phelan, *op. cit.*, p.5-7, 109.

IV. Esta é a paisagem religiosa e cultural do arcebispo de Goa, no período da vitória de Lepanto.⁶⁰⁰

D. Gaspar de Leão praticava a via unitiva desde 1552, a “via do coração”. Na primeira parte do *Desengano de perdidos* anunciou a total destruição dos mouros, conforme uma interpretação do livro de Apocalipse (no capítulo 18, onde se localizam os *typós* da exegese), que prenunciava a destruição no contexto da liga formada pelo Papa e pelos príncipes da cristandade (*antitypos*). Seu método era apresentar o sentido oculto (*antitypos*) dos *typós* contidos no Apocalipse e nos livros proféticos do Antigo Testamento. A conversão dos gentios estaria nas linhas do profeta Isaías (60:8) que indagava: “Quem são estes que vêm voando como nuvens e como pombas, ao seu pombal”. Para este *typos* (Isaías 60:8), Gaspar de Leão apresentava o significado, que era a entrada da fé católica, pois comparou as naus dos navegantes ibéricos às nuvens da profecia e afirmava que as velas das naus pareciam pombas brancas quando vistas de longe, para reiterar a pertinência de sua interpretação. O trecho do versículo seguinte – “para que eu traga teus filhos de longe, sua prata e seu ouro” –, D. Gaspar associou aos gentios que são trazidos para fé católica, vindos de remotas distâncias.

Vemos que de todas as Ilhas, & Arcepelago oriental, de Ceylão, até Japões, Iaoa, Maluco [...] vem cadanno as Náos carregadas das Drogas, ouro, & prata, & todos os mais bens daquellas ilhas, & juntamente com esta fazenda os insulanos gentios, & recebem a fé: E daquy vão as naus do Reyno carregadas das mesmas fazendas, & muitos naturaes daquellas partes.⁶⁰¹

No capítulo 18 do livro de Apocalipse, D. Gaspar encontrou os indícios da destruição total do islamismo, iniciada em outubro de 1570. O anjo mencionado na profecia seria o Papa Pio V, que governava a Igreja quando foi concluído o Concílio de Trento. A destruição seria conduzida pela Liga Santa, conduzida pelo Papa e por Filipe de Castela, “senhor da quarta parte do mundo descoberta”.⁶⁰² O rei D. Sebastião teria sido convencido pelo Papa, através do Cardeal Caraffa, que entrasse na Liga Santa e se casasse com a irmã do rei da França, após persuadi-lo a deixar a aliança com o turco.

A perspectiva messiânica da conquista temporal e da conquista das almas encontra-se em outro franciscano, em Paulo da Trindade, para quem Deus teria escolhido os portugueses para conquistar a Índia, pois seriam responsáveis por promover a expansão do catolicismo. Os

⁶⁰⁰ Eugenio Asensio, “Introdução” In Gaspar de Leão. *Desengano de Perdidos* (1573). Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958, p.V – CIX; John Leddy Phelan, *op. cit., passim*.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. XX

⁶⁰² Gaspar de Leão. *Desengano de Perdidos* (1573). Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958, p.66-72.

portugueses contavam com o apoio dos franciscanos e com as bulas papais que concediam o direito de Padroado ao monarca, a quem era apresentado o seguinte desafio e a grande honra de:

tomar Deus a Nação portuguesa para instrumento de tanto bem, foi com muito particular ordem da sua divina Providência, verificando-se nela o que o mesmo Senhor disse ao primeiro rei de Portugal D. Afonso Henriques, quando no Campo de Ourique lhe apareceu posto em uma cruz e entre outras cousas lhe afirmou que queria edificar sobre ele e sobre sua geração um império para si, para que o seu santo Nome fosse levado a gentes estranhas, e lhe prometeu que nunca dele nem de seus descendentes apartaria a sua misericórdia, porque por eles tinha aparelhado para si grande sementeira, tendo-os escolhidos por seus semeadores para terras mui apartadas e remotas. O que sem dúvida temos visto na vinda dos portugueses à Índia, pois com ela se dilatou a Fé por estas tão estendidas regiões e se tem colhido para o celeiro da Igreja tanto fruto de almas que por esta via receberam a Fé e se baptizaram.⁶⁰³

O cumprimento de uma profecia atribuída a São Tomé, apóstolo que a tradição apresenta como evangelizador da Índia, aparece como confirmação dos desígnios divinos em relação à nação portuguesa. São Tomé teria elevado uma cruz na igreja de Meliapor, distante do mar doze léguas naquele tempo, mas teria dito que, quando o mar chegasse com suas águas junto daquela cruz, viria da parte do poente uma gente branca, a qual tornaria a pregar aquela mesma Fé que ele pregava. Paulo da Trindade associou os portugueses à “gente branca” anunciada nos vaticínios de São Tomé:

E assim como tinha dito, aconteceu, porque ao tempo que os Portugueses chegaram à Índia, tinha o mar já comido todo aquele espaço das doze léguas e estava muito perto da cruz do santo Apóstolo.⁶⁰⁴

Conclui-se que a visão dos franciscanos sobre a conquista (temporal e espiritual) era carregada de conotações messiânicas, apocalípticas. A urgência da salvação das almas implicava na prática dos batismos em massa, na impossibilidade de tradução dos conceitos cristãos para outras línguas e culturas. O caminho adotado pelo missionário franciscano não seria o recurso aos “meios humanos”, à “via escolástica”. Caberia à graça divina fazer a semente do Evangelho plantada pelo religioso produzir bons frutos. O método preconizado unia a oração, o exemplo de vida fornecido pelo religioso e a pregação do Evangelho nos dias santos, nas visitas, nos sínodos, nos batismos, nas aclamações à monarquia, nos ofícios fúnebres, nos hospitais. Às ordens mendicantes foram entregues alguns dispositivos de

⁶⁰³ Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente...*, v. 1, p. 30-31.

⁶⁰⁴ Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente...*, v. 1, p. 31.

caridade como confrarias e hospitais, espaços onde o exemplo da caridade e da pobreza evangélica poderiam ser ainda mais exaltados.⁶⁰⁵

3.5 Das controvérsias em torno da conversão

Desde os primeiros tempos apostólicos, existiram dois grandes modelos de evangelização que foram repensados em tempos e lugares diferentes: uma via violenta (*compelle eos entrare*) e uma via que optava pela persuasão branda.

O primeiro modelo caracteriza-se pela conversão em massa e partia da convicção na unicidade e na evidência da verdade religiosa cristã e na impossibilidade da tradução de suas doutrinas e expressões teológicas para outras línguas. Acreditava-se na articulação entre memória, entendimento e vontade, de modo que a ordem exterior deveria traduzir a ordem interior. A mudança na ordem exterior poderia, mediante a repetição, através do hábito, transformar a ordem interior. Acreditava-se que tal mecânica poderia ser obtida ao serem substituídas as imagens e os templos dedicados a cultos não-cristãos por imagens e igrejas católicas, ao serem trocadas as vestes dos gentios por trajes de “cristãos”.⁶⁰⁶

A opção pela persuasão branda considerava muito mais a transformação dos espíritos dos gentios, penetrando em seus corações. A iconoclastia, as imposições aos neófitos (mudança de vestimentas, de comportamento), isto é, as manifestações exteriores da adoção da fé cristã não precisavam anteceder a mudança processada no íntimo do recém-batizado. Acreditava-se que esta seria a verdadeira e mais profunda conquista das almas.

A experiência missionária franciscana anterior às missões na América Espanhola e na Índia não deve ser negligenciada para compreender a postura dos frades diante dos métodos de conversão. O período de contato de missionários e mercadores europeus com os povos asiáticos, favorecido pelo período da *pax mongolica* (1250-1340), foi bastante elucidativo. A confusão em torno das crenças religiosas mogóis (a crença no céu azul eterno, em particular) projetou-lhes, equivocadamente, a idéia de serem monoteístas, de modo que os tártaro-mogóis serviram de modelo ao franciscano Raimundo Lúlio, grande teórico medieval das missões, que elaborou no final do século XIII o protótipo do “gentio sem seita” ou “sem fé”, isto é, o

⁶⁰⁵ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p. 356.

⁶⁰⁶ *Ibidem*; Adriano Prosperi, “O missionário” In R. Villari. *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 151.

pagão não idólatra, que não acreditaria numa falsa religião e seria suscetível à conversão. Essa compreensão foi vigorosa até o tempo de Colombo, pois se acreditava na facilidade de converter povos que não exibissem sinais de culto idólatra.⁶⁰⁷ Tomás de Aquino e Raimundo Lúlio estabeleceram uma clara distinção entre os “infiéis” muçulmanos e os pagãos ou gentios, ignorantes da lei de Cristo, com os quais deveria ser usada mais doçura e persuasão.⁶⁰⁸

A experiência dos franciscanos entre os mouriscos de Granada consiste em outro momento marcante no que tange à definição dos métodos de conversão. Inicialmente, o arcebispo de Granada, Hernando de Talavera, adotou o método de persuasão entre os mouriscos, mas os Reis Católicos não ficaram satisfeitos com o resultado, substituindo-o pelo cardeal Jiménez de Cisneros, formado em um dos conventos mais rigorosos da Observância franciscana, o que teria influenciado no fato de ter sido um dos primeiros bispos do período a se preocupar seriamente com a instrução de crianças e adultos, com o reforço da fé de leigos e clérigos, com a publicação de livros que estimulassem a piedade cristã e a contemplação – aproximando de uma mística cristã inspiradas pelo joaquimismo ou por correntes dominicanas marcadas pela espiritualidade de Savanarola. Cisneros foi encarregado pelos Reis Católicos de uma missão inquisitorial em Granada e como discípulo do teólogo franciscano Duns Scott, que justificava a coerção para obter batismos, impôs um método de evangelização mais austero. Com o êxito no aumento dos batizados após aplicar seu método, Cisneros entendeu esta vitória em Granada como um prelúdio da conquista do Magreb, da destruição do islã e da reconquista de Jerusalém.⁶⁰⁹

A questão que se colocava era qual método deveria ser utilizado em um dado contexto. A passagem do Evangelho de Lucas (14:16-24) foi utilizada como um indício de que procedimentos deveriam ser adotados, mas as interpretações dadas aos versículos foram distintas. Já no contexto das missões na América, o franciscano Gerónimo de Mendieta que atuou no México no século XVI, interpretava esta passagem do Evangelho que menciona uma ceia, cujos três convidados apresentaram desculpas para justificar a ausência no evento. Para Mendieta, o anfitrião seria Jesus, a ceia significava o banquete da felicidade no Céu e os três convidados indicavam os três métodos de conversão que deveriam ser aplicados às pessoas que proferiam as três principais crenças: judeus, muçulmanos e gentios. O momento da ceia

⁶⁰⁷ Alain Milhou. “Découvertes et christianisation lointane” In M.Venard, J.M.Mayeur, Ch. e L. Pietri. *Histoire du christianisme...*, v.7, p.537-8.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p.533.

⁶⁰⁹ Francis Rapp. “Les caractères nationaux au sein de la chrétienté occidentale”, In M.Venard, J.M.Mayeur, Ch. e L. Pietri. *Histoire du christianisme...*, v.7, p.381.

seria o fim dos tempos, quando se concretizaria a conversão dos três grupos de convidados. Acerca dos métodos de conversão, Mendieta adotou um critério geográfico: quanto mais próximo cada um dos “convidados” estivesse de Jerusalém, maior seria o conhecimento bíblico e menor a força utilizada para convertê-lo ao catolicismo. O primeiro convidado era o judeu, para quem um simples convite bastava. Para o muçulmano, o segundo convidado, bastava a pregação, como ao judeu, mas algum grau de opressão era necessário. A mais intensa forma de coerção deveria ser utilizada com os gentios que nunca tiveram contato com a Bíblia, pois deveriam ser compelidos (*compelle eos intrare*), mas não maltratados, como se fossem guiados pela autoridade dos pais para disciplinar as crianças, conforme desejava Mendieta.

Juan Ginés Sepúlveda admitiu o uso da força para conversão em uma dimensão mais austera que a preconizada por Mendieta. Para Sepúlveda, os homens do primeiro convite (*introduce eos*) corresponderiam à Igreja Primitiva anterior a Constantino, quando a coerção não era usada. Porém, aqueles do terceiro convite (*compelle eos*) corresponderiam à Igreja pós-Constantiniana, quando Estado e Igreja uniram-se e formaram o *Christianorum Imperium*. Com esta união, a Igreja adquiriu um braço secular, que sob a legitimidade do poder espiritual poderia forçar as conversões.

No século XVI, os franciscanos defendiam o uso de uma forma de coerção moderada, um “minimum” para obter as conversões, geralmente. Não é prudente imaginar que uma ordem religiosa tenha adotado um único método missionário, ou a brandura ou exclusivamente a força. Os franciscanos recorreram ao *compelle eos intrare*, na medida que realizaram batismos em massa e defenderam a destruição de templos e imagens pagãs, tanto na América Espanhola quanto na Índia.⁶¹⁰ Contudo, muitas práticas franciscanas, no reino e nas colônias ibéricas, não se assentavam necessariamente na força, mas na confirmação da superioridade inequívoca da mensagem cristã, caso das ações de cunho assistencial, onde o exemplo do franciscano seria o instrumento para revelar esta superioridade do cristianismo; não é possível compreender a prática da caridade, o auxílio aos doentes, assistência aos defuntos como uma modalidade assentada na força (no *compelle eos intrare*), pois é baseada no *introduce eos*.

Entre os franciscanos conviveram tanto práticas típicas do *compelle eos intrare* (batismos em massa, iconoclastia) quanto procedimentos que configurariam a adoção do

⁶¹⁰ Um dos primeiros religiosos a solicitar a expulsão dos brâmanes de Goa foi o franciscano frei Antônio do Louro, antes mesmo dos frades terem o próprio convento na região. Além de apresentara a necessidade de destruir os templos indianos.

método de persuasão branda, caso do estudo de línguas e a escrita de tratados sobre as crenças locais (sobretudo na América). O caso mais elucidativo em que os franciscanos adaptaram-se à realidade indiana aplicando a persuasão branda foi diante do caso do rei de Tanor.

O franciscano frei Vicente de Lagos – contemporâneo do bispo de Goa João de Albuquerque, com quem partilhava o mesmo espírito da reforma da mais Estreita Observância franciscana – desejava a conversão do rei de Tanor. Vicente de Lagos não só vislumbrou os futuros benefícios oriundos da conversão de um membro da elite local, como admitiu que o rei de Tanor dissimulasse a sua conversão ao cristianismo para evitar problemas com a sua corte e seus súditos, ou seja, admitiu uma *adaptação* do que seria o ideal de ser cristão (que deveria ser uma manifestação também exterior da adoção do cristianismo).⁶¹¹

Porque o Rey de Tanor recebeo o sagrado bauptismo da mão do Pe. Vicente de Lagos, e temendo o Rey alteraçõens entre seus vassallos se soubessem acazo que era christão, e certamente havião de saber se o Rey tirasse as tres linhas que como Bragmane trazia pendente no hombro, o Pe. Lhe primitio que pudesse usar dellas athe chegar o tempo em que melhormente manifestasse a ffeé com maior proueito da christandade.⁶¹²

Quem era o rei de Tanor no contexto dos poderes locais e supra-regionais? O rei de Tanor era tributário do samorim de Calicute, que por sua vez era um dos três principais soberanos da região da Costa do Malabar⁶¹³. Na perspectiva do rei de Tanor, a conversão ao catolicismo representava a consolidação da aliança com os portugueses, em desafio à hegemonia do samorim de Calicute. A ajuda dos portugueses significava para o rei de Tanor o apoio diante das fragilidades da política interna de seu reino, pois este atuava como regente, pois o legítimo condutor do trono era o seu irmão. Os lusitanos acreditavam que a conversão

⁶¹¹ BAL, Cod. 51-VII-22, Índia Portuguesa, tomo IV, 1545-1546, fls. 167-168v. Carta do rei de Tanor, para o governador da Índia, D. João de Castro, a comunicar-lhe o desejo de se fazer cristão, e pedir-lhe para ir a Tanor com a sua armada levando consigo o bispo. Tanor, 9 de dezembro de 1545. O capelão, bastante entusiasmado, recomenda que o governador e o bispo apressem-se afim de lançar “mão da amizade dhũ rey tã fiel, e católico e tãbem poderoso, e de quem poderemos tãbẽ ser ajudados ã nosas necessidades.” O rei de Tanor alegava não ter se convertido até o momento pois sua mãe e seu irmão mais velho ainda eram vivos, sendo que o irmão mais velho deveria ser o verdadeiro rei de Tanor, mas como seu irmão era doido, passou a governar diante da sua incapacidade. Na verdade queria ajuda para que seus súditos lhe obedecessem e para lutar contra os reis inimigos, especialmente guerra ao rei de Calicute, que também causava problemas aos portugueses. Ver também, BAL, Cod. 51-VII-22, Índia Portuguesa, tomo IV, 1545-1546, fls. 165-165v, 169-170v . Os franciscanos também foram responsáveis pela conversão e pela educação cristã de príncipes do Ceilão.

⁶¹² BNL, Cód. 177, fl. 6. Ver também Manoel de Monforte, O.F.M., Chronica da Provincia da Piedade, primeira Capucha de toda a Ordem... de nosso Serafico Padre S. Francisco. Lisboa : s.n., 1752, p. 412. O rei de Tanor teria recebido de frei Vicente de Lagos um crucifixo de bronze para carregar no pescoço de forma oculta.

⁶¹³ Além do samorim, havia o *Tiruvadi* de Travancore e o *Kolathiri* de Cananor.

deste rei produziria um “efeito dominó”: seus súditos e os demais soberanos menores do Malabar abraçariam o catolicismo.⁶¹⁴

Em 1532, o franciscano frei Paulo de Santarém já havia estabelecido contato com o rei de Tanor, que escreveu ao vice-rei, D. João de Castro, apresentando o desejo de se converter. A instabilidade política que envolveu o Estado da Índia, o samorim de Calicute e o sultanato de Bijapur (adjacente à Goa) alimentou inúmeras discussões sobre a administração do batismo ao rei de Tanor. Sobretudo por estar em questão a manutenção do uso do cordão bramânico (*pũnũl*). Muitos religiosos desconfiavam da sinceridade da conversão do rei de Tanor, que contava com o apoio de Mestre Diogo de Borba, que não encontrava problemas na exibição de sinais distintivos de alguma casta, como o tufo de cabelo (*corumbi*). Em 1549, o rei de Tanor escreveu ao rei de Portugal, pedindo para ser acolhido na “ley dos portugueses” e que lhe fosse enviado o franciscano Frei João da Vila do Conde. Insistia no encontro com o vice-rei e o bispo do Estado da Índia (o franciscano João de Albuquerque) e no recebimento do “batismo secreto”.

Frei Vicente de Lagos administrou o batismo secreto à D. Maria, rainha de Tanor, em 1549. O governador do Estado da Índia convocou uma reunião com fidalgos, vedores, letrados e o Custódio do convento franciscano para avaliar a possibilidade da manutenção dos traços exteriores “pagãos” pelo rei de Tanor, teria sido esta postura aprovada. Seria uma conversão “nicodemítica”, pautada na moderação e na simulação para evitar distúrbios políticos.⁶¹⁵

Paolo Aranha afirma que o episódio da conversão do rei de Tanor poderia ser irrelevante do ponto de vista do progresso da cristianização da Índia, mas interessa enquanto uma tentativa de adaptação cultural que antecipa em muitas décadas os experimentos do jesuíta Roberto de Nobili, em Maduré. Admitia-se um mal menor em favor da conquista de um bem maior. Diferentemente das querelas posteriores em torno dos ritos malabares, o uso do cordão e do tufo de cabelo mantidos pelo rei de Tanor foram tidos pelos religiosos coetâneos como evidentes indícios de paganismo. Na época posterior a Nobili, as posições dividiam-se em admitir estas práticas como indício de uma crença pagã ou uma mera distinção social.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Paolo Aranha, *op.cit.*, p. 217-236.

⁶¹⁵ O elogio à postura de Nicodemos ou de José de Arimatéia encontrou eco nos reformadores cristãos que escreviam diante do temor das perseguições religiosas. Paolo Aranha. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006, p. 235.

⁶¹⁶ Paolo Aranha. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006, p. 235.

A experiência franciscana de conversão do rei de Tanor suscita inúmeras reflexões sobre o método de conversão pautado na *adaptação* à cultura das sociedades que se buscava cristianizar. Uma das reflexões pretende demonstrar que os poucos registros sobre a prática de *adaptação* pelos franciscanos devem ser compreendidos como uma decisão de não ceder diante das sociedades pagãs (tendo em vista a crença na inquestionável superioridade do cristianismo e a fixação na idéia de que o missionário deve dar o “exemplo” a ser seguido). Outro aspecto a destacar é que os franciscanos apresentaram uma certa recusa em investir “nos meios humanos”, na “via escolástica” para obter as conversões. Mas este modelo que investia nos “meios humanos”, pouco utilizado inicialmente pelos franciscanos na Índia, tornou-se o aparentemente mais profícuo, senão o único tolerável em regiões onde o aparato militar europeu não acompanhava os missionários.

As experiências de *accommodatio*⁶¹⁷ ocorreram especialmente em áreas não açambarcadas pelos meios humanos e repressivos do Estado português da Índia, como era a região de Tanor, onde atuaram os franciscanos. Várias regiões no Oriente que se encontravam fora do controle militar português assistiram a práticas de conversão marcadas pela adaptação, como Maduré na Índia, ou em regiões como a China Ming e o Japão. Experiências que suscitaram a querela dos ritos, quando os jesuítas foram acusados de autorizarem ritos gentílicos entre os convertidos. Há o exemplo do jesuíta Roberto de Nobili que em Maduré admitia que os neófitos portassem a linha do cordão bramânico e o próprio missionário vestia-se e se alimentava como um *sannyasi*.⁶¹⁸ Em outras palavras, o modelo de *accommodatio* era aplicado onde as elites locais estavam livres do controle português, pois a adaptação cultural dos missionários tornava-se menos necessária onde as elites locais estavam subjugadas.

Em regiões do Oriente que estavam fora do controle militar dos portugueses, os missionários precisaram ser versáteis, adaptando-se aos costumes dos povos a serem

⁶¹⁷ Desde o início dos tempos apostólicos prenuncia-se a idéia da adaptação à cultura dos povos a serem convertidos. “E fiz-me como judeu, para os judeus, para conquistar os judeus. Aos que estão sob a lei, como se estivesse sob a lei, embora não esteja sob a lei, para conquistar os que estão debaixo da lei. Aos sem lei, como se estivesse sem lei (Não estando sem lei para com Deus, mas sob a lei de Cristo), para ganhar os que estão sem lei”. O Apóstolo Paulo continua a exortação dizendo que os “fortes” na fé deveriam respeitar as exigências dos fracos: “Fiz-me como fraco, para os fracos, para ganhar os fracos” (I Co 8:22). A questão colocada pelos missionários seria a respeito da necessidade de se adaptar a idéias religiosas diferentes, perscrutando quais eram os traços das convicções de cada um que podiam ser deixados na sombra. Adriano Prosperi. “O missionário” in Rosario Villari (dir). “O homem barroco”. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.145-154.

⁶¹⁸ BAL, Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fls. 82-116. “Breve noticia dos erros, que tem os gentios do Comção na India”. Missão de Maduré; BAL, Cod. 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 14, fls. 65, 67-68v. “Breve noticia da missão de Madurey na India” “Este papel he escrito pella mão do V. P. João de Brito M. de Maduré.”; BAL, Cod. 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 15, fls. 70-80v. Ânuo da missão de Maduré dos anos de 1684, 1685 e 1686, escrita por Luís de Melo ao P. Geral, P. Carlos de Noyelle; BAL, Cod 49-V-7, Jesuítas na Ásia, fl. 241 a 247. “Anno 1621. Resoluçam sobre a duvida que ouse em se permittirem aos Bramenes da Índia Oriental as linhas corumins e mais ceremonias de que uzam antes de sua conversam.”; BAL, Cod. 49-V-30, Jesuítas na Ásia, pp.176-181. “Resposta de Padre Roberto de Nobili às censuras de Goa”.

evangelizados. Cummins afirma que os franciscanos dedicaram-se ao estudo das línguas e dos mistérios chineses. Os franciscanos aplicaram na Ásia a sua experiência de ação missionária e de *accommodatio* (entre os mouros de Granada, entre os habitantes da América e das Filipinas, entre japoneses e chineses). Em cada área de missão havia diferenças, adaptando-se conforme a necessidade.⁶¹⁹

As diferentes posturas diante do uso do método de *accommodatio* podem ser percebidas na experiência missionária no Extremo-Oriente.⁶²⁰ O imperador chinês proibia o contato com ele em sua corte na Cidade Proibida. Porém, o jesuíta Matteo Ricci trabalhou durante 18 anos para conseguir estabelecer contato com o imperador, enviava-lhe presentes, como livros, pinturas de assuntos cristãos e um relógio que quando precisou de reparos, Ricci foi convocado a entrar no palácio. Apesar de não ter estado pessoalmente com o Imperador, a conquista de Ricci fornecia a seus colegas um exemplo: o do uso dos “meios humanos” para fins divinos, de modo que a Companhia de Jesus estabeleceu a política de enviar para a China alguns de seus membros mais talentosos entre matemáticos, arquitetos, pintores e topógrafos.

Em 1635, dois mendicantes, o franciscano Antonio Caballerio de Santa Maria e o dominicano Juan Batista Morales, chegaram à China, onde continuaram estudos lingüísticos iniciados nas Filipinas, onde trabalharam entre a comunidade de mercadores chineses que lá estava. Tais frades não concordavam em muitos aspectos com a concepção jesuítica de missão, pois achavam que os ritos praticados pelos chineses eram verdadeiramente idólatras e supersticiosos – especialmente o culto aos antepassados. Achavam que os missionários não deveriam esquecer dos votos de pobreza e discordavam dos jesuítas por terem como alvo as classes privilegiadas, acreditando que os pobres eram mais inclinados ao cristianismo. Os frades temiam que os chineses, uma vez acostumados com um catolicismo “mole”, não aceitassem no futuro abandonar tais práticas que eram concebidas para neófitos, conduzindo a uma cisão na igreja chinesa.⁶²¹

⁶¹⁹ J. S. Cummins, *op.cit.*, p.34-108. As primeiras missões católicas para China ocorreram no século XIII, expedições lideradas pelos freis John of Pian del Carpine (1245-7) e William of Ruisbroeck (1254-5), além de John de Montecorvino, que traduziu missal, saltério e Novo Testamento para a língua tártara. No século XIV, houve dificuldades para manter os frades: a Peste Negra, queda da dinastia mogol na China, sucessão dos Mings, etc. Mas o papado continuou a indicar prelados para China até 1426. Quase ao mesmo tempo, um frade e um jesuíta penetravam na China no século XVI, trata-se de frei Gaspar da Cruz (1556) e Melquior Nunes Barreto (1555-6). O primeiro grupo de franciscanos que entrou na China neste moderno período, 1579, liderados por frei Pedro de Alfaro e seus companheiros; quatro anos depois os jesuítas estabeleceram a missão de Matteo Ricci e Michele Ruggiere.

⁶²⁰ Jonathan D. Spence. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

⁶²¹ J. S. Cummins, *op.cit.*, p.34-108.

Pedro Lage Reis Correia apesar de conceber a querela dos ritos no Japão como um fenômeno explicado pela rivalidade entre os franciscanos do padroado espanhol e os jesuítas do padroado português, ao analisar a *Apologia em la qual se responde a diversas calumnias que se escrivieron contra los Padres da Companhia de Japon y de la China* (1597) – escrita para responder às críticas franciscanas do Padroado castelhano sobre o modo da Companhia de Jesus exercer a missionação no Japão – tratou a polêmica como uma questão gnoseológica, isto é, como franciscanos e jesuítas construíram sua concepção de como se conhece a verdade sobre a realidade.⁶²² Valignano afirmou que a verdade sobre uma dada realidade só poderá existir enquanto a realidade e a causa forem consideradas com algo autônomo e exterior ao juízo subjetivo do sujeito; a concepção de verdade dos franciscanos, para Valignano, seria apenas uma construção subjetiva, porque ignoraria a experiência como condicionante absoluta do conhecimento. Para Valignano, as afirmações franciscanas decorriam da falta de experiência deles na região das missões.

Os franciscanos, por sua vez, apresentaram a entrada dos membros da Ordem de São Francisco no Japão numa perspectiva providencialista, como se, no plano divino, os jesuítas tivessem diante de um tempo que terminou, para dar início a uma nova era, a dos franciscanos, voltada à regeneração, tendo o convento como o centro a partir do qual se transforma e conquista o mundo pagão e a oração não é vista como uma fuga da evangelização. Para os jesuítas, aquilo que era uma prioridade na evangelização dos poderosos – a aproximação dos poderes seculares do Japão – como garantia de manutenção e progresso do cristianismo, apresentava-se para os franciscanos como uma cedência a uma sociedade pagã. Franciscanos alegavam não almejar tal integração na sociedade, considerada pecadora, apresentando-se como aqueles que se recusavam a oferecer presentes aos poderosos – nas suas crônicas, os franciscanos eram representados como aqueles que rejeitavam os presentes dos poderosos e seria esta recusa e o impacto da pobreza evangélica que atrairiam os poderosos à conversão.

As frases do franciscano nascido na Índia, frei Miguel da Purificação, elucidam o que os franciscanos consideravam os instrumentos para conversão, utilizados entre “infieles de varias naciones, y sectas em las dichas Indias”, sem que soubessem suas línguas.

⁶²² Pedro Lage Reis Correia. *A concepção de missionação na “Apologia” de Valignano. Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)*. Dissertação de mestrado apresentada em História Moderna À Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Julho de 2000.

Em que forma, y manera embió Christo sus sagrados dicipulos a couertir almas por el mundo? Y aunque el Euangelista Matheo en el cap. 10 declara, que los embió con poder de hazer milagros [...]. Não hablemos deste poder de hazer milagros: porque fue el medio sobrenatural, y necessario en el principio de la Iglesia [...]. Con todo [...] les embió adornados de una virtude [...] Christo [...] quizó que sus sagrados dicipulos tuiessen [...] fue la pobreza Euangelica, mandando Christo q nõ tuiessen sus dicipulos possession de oro, ni prata, ni de cosa alguna desta vida.⁶²³

O método de *accommodatio* era apreendido e praticado de forma diferente pelas ordens religiosas. A intensidade da adaptação cultural, o nível de “concessões” às sociedades que esperavam converter suscitou controvérsias entre membros das ordens mendicantes e os membros da Companhia de Jesus, além de divergências no interior de cada uma das ordens religiosas. A questão colocada pelos missionários seria a respeito da necessidade de se adaptar a idéias religiosas diferentes, perscrutando quais eram os traços das convicções de cada um que podiam ser deixados na sombra.⁶²⁴ Županov demonstrou como no seio de uma mesma ordem religiosa, a Companhia de Jesus, não foi adotada uma postura unívoca quanto à adoção do modelo de *accommodatio*. A autora revelou como as diferenças entre gerações, formações e nacionalidades entre os membros da ordem religiosa poderiam suscitar opiniões controversas, sendo exemplar a querela entre os jesuítas Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes.⁶²⁵

Accommodatio era o mais famoso dos métodos jesuíticos, denominado também de *adaptação*. Guardava uma estreita relação com a espiritualidade da Companhia de Jesus religiosa. No seu sentido teológico tradicional, significava a atribuição de um novo sentido a uma passagem bíblica, corresponderia à postura de Loyola : “encontrar Deus em todas as coisas”. Deus pode falar aos nossos corações através dos outros. A pregação apostólica de Roberto de Nobili, por exemplo, era baseada na hermenêutica dos textos sagrados indianos, em busca de verdades ocultas, ou seja, não pretendia fazer *tábula rasa* das tradições não-cristãs, pois preferia explorá-las para confirmar as suas verdades cristãs. Na América Latina, a prática missionária jesuítica era caracterizada por uma forte cristianização, partindo das técnicas de *tábula rasa* ao eliminar as práticas religiosas locais. O jesuíta José de Acosta prescrevia o uso da força para converter os caçadores e coletores bárbaros; para civilizações com escritas rudimentares e organização social significativa como incas e astecas, aconselhava a coerção combinada com persuasão, para viverem sob o governo de um líder

⁶²³ Miguel da Purificação. Vida evangélica y apostolica de los frayles menores, ..., pp.197-198

⁶²⁴ Adriano Prosperi. “O missionário” in Rosario Villari (dir). “O homem barroco”. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.145-154.

⁶²⁵ Inês Županov. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

cristão. Acosta prescreveu a persuasão racional como método de conversão para China, Índia e Japão, tal como os primeiros apóstolos teriam convertido os gregos e os romanos: com discussões pacíficas e ensinamentos racionais.⁶²⁶

O modelo de conversão utilizado pelo jesuíta italiano Roberto de Nobili na missão de Maduré, no sul da Índia, entre os anos 1606 e 1623 consistiu em adaptar-se à cultura local e observar as diferenças de status sociais entre as castas. Nobili adotou a indumentária típica de um sacerdote indiano, aplicou pasta de sândalo na testa, mudou hábitos alimentares a fim de conquistar a simpatia da *casta* brâmane, acreditando que desta forma expandiria mais facilmente o Evangelho entre as outras castas “subalternas”. Nobili dedicou-se ao estudo das línguas locais profundamente e após aprender o sânscrito e o tâmul, leu textos sagrados indianos. Ou seja, Nobili considerava que o sucesso da missão em Maduré estaria associado em um grande investimento nos “meios humanos”. Uma de suas obras, o *Diálogo sobre a vida eterna e a Investigação sobre o significado de “Deus”*, foi escrita em tâmul para leitores indianos. No *Diálogo*, narrou uma conversa entre um guru (um mestre) e seu discípulo, onde o mestre guiava o seu discípulo a identificar a verdadeira religião, conforme os *Vedas* (textos religiosos hindus), afirmando que o ateísmo, a devoção à suposta força dos elementos da natureza e uma amplidão de formas de idolatria seriam errôneas por serem contrárias à inteligência humana. Através da “persuasão branda”, não violenta, Nobili conduziria o indiano ao “verdadeiro Veda”, que era a Palavra do Deus único cristão.

Seu método de conversão (*accommodatio* ou adaptação) suscitou controvérsias em Goa e em Roma, dividindo a opinião de seus companheiros de ordem religiosa e estimulou a produção de saberes através de tratados sobre os costumes e as crenças religiosas indianas.⁶²⁷ No *Relatório sobre certos costumes* (obra escrita em latim por se destinar a explicar seu método às autoridades eclesiásticas de Roma e de Goa, além de seus companheiros de ordem religiosa), Nobili argumentou que existia uma distinção entre a religião e a cultura, deste modo procurou provar que as práticas antigas mantidas pelos neófitos tinham um caráter apenas cultural e não religioso. Considerou que as prescrições impostas a cada *casta* (alimentação, vestimentas, cuidados com o corpo) “são as mais rigorosas de todas”, deste modo afirmava que o convertido que deixasse de cumpri-las seria vítima da segregação social.

⁶²⁶ *Ibidem*, p.24.

⁶²⁷ A primeira carta do jesuíta português Gonçalo Fernandes denunciando Roberto de Nobili foi enviada a Nicolau Pimenta, visitador da Companhia de Jesus, em 7 de maio de 1610. Fernandes acusou Nobili por se comportar como um nativo, insultar a honra portuguesa e desprezar as virtudes dos jesuítas. A disputa gerou centenas de cartas e tratados e quase todo jesuíta na Índia defendeu um ou o outro lado, escrevendo pareceres ou condenações, utilizando várias redes na cúria romana para persuadir o Papa a aprovar ou destruir a nova missão de Maduré, liderada por Nobili.

Afirmou que o uso da linha bramânica (cordão de algodão disposto a tiracolo, da esquerda para direita) seria apenas um distintivo de nobreza, o uso do tufo de cabelo (o kudumi) e a pasta de sândalo não seriam considerados “sinais protestativos de seitas gentílicas”, tendo apenas um sentido de adorno, de exibição de refinamento, ou seja, um uso de caráter social.
628

Nobili apoiava-se no conceito de *adiáfora* (que significa “indiferente”, em grego), utilizado pelos filósofos cínicos, estóicos e pelos Pais da Igreja. O jesuíta aplicou a noção ao tratar das cerimônias e crenças indianas, pois alegava seguir Tomás de Aquino por não condenar ações e emblemas “pagãos” antes de inquirir sobre os seus *finis* (finalidade, objetivo), uma vez que apenas o desejo humano confere intenções morais aos atos. Nobili concluía que muitas das ações indianas (cerimônias e crenças) e objetos utilizados não eram nem bons nem maus, sendo “neutros”, “indiferentes”.⁶²⁹

Roberto de Nobili invertia a lógica que marcou as práticas evangelizadoras iniciadas no século XVI na Índia, que se pautavam na relação entre memória, entendimento e vontade. Nobili não preconizou a imediata transformação da ordem exterior (opondo-se à iconoclastia antes do convencimento, investigando as crenças e os hábitos dos “gentios” antes de determinar o abandono das vestes e dos costumes tradicionais).

A partir da segunda metade do século XVI e, sobretudo, a partir do século XVII, no terreno missionário fora iniciado um trabalho lento, de longa duração, associado à tentativa de abrir brechas em sociedades e culturas complexas, como o Japão, a China, as cortes naiques do sul da Índia que substituíram o império de Vijayanagar. Este caminho apontava mais para o *saber* do que para o *fervor religioso* e a *exemplaridade evangélica*. O ideal missionário nesta época, amparado no exercício não violento da conquista, passava por uma atuação didática, de ensinamento e afirmação da superioridade do saber de cada um. Estas missões já não visavam o *exterior* do mundo católico, mas seu *interior*.⁶³⁰ Seria Roberto de Nobili que desconsideraria o efeito de atacar primeiro o *exterior*, criticando a destruição dos templos e a imposição de mudanças de vestimentas e costumes: Nobili acreditava que a persuasão branda era mais eficaz que a violência na transformação do espírito dos gentios, ao penetrar em seus corações e conquistar sua afeição. Acreditou-se que esta seria a conquista mais profunda, a *interior*.⁶³¹

⁶²⁸ Roberto de Nobili. *Preaching wisdom to the wise: three treatises by Roberto de Nobili, S. J., missionary and scholar in 17th century India*. The Institute of Jesuit Sources: St Louis, s.d.

⁶²⁹ Ines G. Zupanov. *Disputed Mission...*, *passim*.

⁶³⁰ Adriano Prosperi. “O missionário”..., p.150

⁶³¹ J. Bertrand, S. J., *La Mission de Madure d’apres des Documents Inédits*. Paris: Librairie de Poussielgue-

Os franciscanos estavam diante de um dilema, pois o seu modelo de atuação estava assentado, sobretudo, nos elementos que tendiam a ser vistos como arcaicos (o exemplo e o fervor religioso). No âmbito retórico, o dilema foi resolvido por frei Paulo da Trindade, que não desconsiderou os elementos tradicionais ligados à prática missionária franciscana, mas projetou nos frades menores as características missionárias que já eram bastante valorizadas no momento em que escrevia (década de 1630) e, por isso, tentou provar que os franciscanos também lançavam mão do “saber”, do conhecimento de línguas – como já foi tratado na seção precedente. Outro procedimento que seria essencial para ser adotado neste modelo de adaptação cultural seria a realização de estudos sobre as tradições e religiões locais, concentrando o olhar nas complexas identidades associadas às “castas” indianas. Frei Paulo da Trindade também tentou apresentar uma lista de trabalhos feitos pelos franciscanos na Índia que evidenciasse o conhecimento das culturas locais.

Conforme Achilles Meersman, a investigação sobre os costumes e crenças realizadas pelos franciscanos tinha um caráter basicamente apologético, para refutar a doutrina “gentílica” e convencer sobre os seus erros. Parecia esta a postura de frei Paulo do Oriente que conhecia elementos das crenças hindus, muçulmanas e judias para submeter seus seguidores a uma *disputatio*, a fim de ser vitorioso na comprovação dos erros das seitas religiosas alheias. Frei Manoel de São Mathias dedicou-se a conhecer as crenças indianas, o que lhe permitiu redigir sobre a doutrina hindu, cujos manuscritos foram utilizados como uma espécie de guia por outros franciscanos.⁶³² A aprovação à postura de *accommodatio* desenvolvida por frei Vicente de Lagos no episódio da conversão do rei de Tanor é recorrente nas crônicas franciscanas.

De um modo geral, os franciscanos portugueses tiveram uma postura bastante instrumental no que concerne ao conhecimento das crenças e costumes indianos, sem efetuar verdadeiramente uma tentativa mais profunda de compreensão da “idolatria”.⁶³³ Bastava identificar as práticas e crenças orientais para apontar a sua falsidade. Frei Manoel de São Mathias, segundo Frei Paulo da Trindade, teria composto:

algumas obras de mão mui proveitosas para os que se ocupam nos ministérios da cristandade particularmente uma que traz todas as histórias e patranhas que os

Rusand, 4 v (1847, 1848, 1850, 1854), vol. 2, pp.264-5 Citado na Introdução de Amaladass e Clooney em Roberto de Nobili. *Preaching wisdom to the wise: three treatises by Roberto de Nobili, S. J, missionary and scholar in 17th century India*. The Institute of Jesuit Sources: St Louis, s.d..

⁶³² Achilles Meersman, OFM. *The Ancient Franciscan Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971

⁶³³ Joan-Pau Rubiés. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India Through European Eyes, 1250-1625*. New York: Cambridge University Press, 2000 .

gentios deste Oriente fingem dos seus falsos deuses, e as vai refutando com muita erudição e bom estilo por modo de diálogo⁶³⁴

O conhecimento acerca das crenças e costumes locais era utilizado por frei Manoel de São Mathias, pois como este conhecia as “superstições diabólicas desta gentilidade oriental” e muitas histórias dos seus livros, convencia e confundia a muitos dos gentios dos seus “erros e falsidades de seus deuses”, conforme o relato de frei Paulo da Trindade.

A obra *Vivekamalla* de Frei Gaspar de São Miguel – cujos manuscritos foram levados para Europa por Miguel da Purificação quando defendia a autonomia da Província franciscana de São Tomé e os “filhos da Índia” – foi escrita em versos, ao modo de diálogo. Frei Gaspar de São Miguel esmerou-se na produção de uma obra:

em que se refutam os erros em que a gentilidade tem contrários à nossa Fé. Contém este livro cem mil versos. [...] Outro livrinho de uma mão de papel, em que se refutam os ritos, costumes e sacrifícios desta gentilidade. Outro livro em verso, por diálogo entre discípulo e mestre: trata do Credo, e vai sua doutrina fundada sobre o *Símbolo* do Cardeal Berlamino [...] Estão neste mesmo livro enxeridas as vidas dos Apóstolos, pela mesma ordem de diálogo [...] Neste livro está um capítulo muito importante, em que se prova, por suas adorações e devoções e por suas mortes, não haver em a gentilidade santo algum, nem possível havê-los, por virtuosos que pareçam.⁶³⁵

O franciscano Francisco Negrão, nascido em Chaul em 1570, estudou os costumes indianos. Outros cronistas da Ordem de São Francisco apropriaram-se dos manuscritos de Francisco Negrão, como frei Fernão Queiroz e Paulo da Trindade.⁶³⁶ O viajante Pietro della Valle mencionou que os manuscritos de Francisco Negrão discorriam sobre a genealogia de Brama e de outros deuses hindus. Pietro della Valle afirmou que Francisco Negrão foi o primeiro escritor moderno a apresentar este tipo de relato à Europa. O conhecimento de Francisco Negrão teria sido obtido através de peregrinações em regiões do subcontinente indiano, contando com o auxílio de intérpretes. O viajante teria visto Negrão em Isfahan, quando pôde colocar os olhos sobre os manuscritos, mas não conseguiu lê-los como pretendia. Negrão partiu para Roma, no retorno à Índia atravessou a Turquia, mas apesar de todo o périplo, o franciscano não obteve a impressão de seus manuscritos.

⁶³⁴ Frei Paulo da Trindade. *Conquista Espiritual do Oriente...*, v.1.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ Porém, a obra nunca foi publicada, a cópia que estava no Convento de São Francisco de Lisboa foi destruída por ocasião do terremoto de 1755, conforme Barbosa Machado, assim como a cópia que estava em Roma perdeu-se.

A descrição da religião e da literatura “hindu” feita por Paulo da Trindade segue algumas considerações realizadas por Diogo do Couto⁶³⁷, assim como deve ter tido acesso à crônica do franciscano Francisco Negrão. Para Paulo da Trindade identificou as três principais divindades indianas e realizou longas digressões sobre o culto a imagens, sobretudo a devoção ao falo (*līnga*) do deus Shiva, cujos seguidores “se sujam, untando o corpo todos os dias com cinza mui fina feita de bosta de vaca”. Os iogues sanyassis “não tendo coisa própria, e andam peregrinando nus de todo”, cobrem-se com cinzas e deixam os cabelos crescerem até os calcanhares, enrolados na cabeça como uma touca. Não comem carne nem peixe e adotam um ritual com o *līnga*:

Neste rito entra o lingão, que é uma pedra de figura do membro genital do homem e da mulher, que estes cegos trazem por grande relíquia, uns de pedra, outros de prata e ouro e outras coisas conforme o gosto e posse de cada um, metidos nos cabelos ou atados na cinta⁶³⁸

Outro elemento presente na descrição das crenças e costumes religiosos da Índia consiste nas procissões gentílicas, marcadas por ritos sangrentos, de autoflagelação, de intensa devoção aos “ídolos” a ponto de sacrificarem as próprias vidas, como nas procissões em que os devotos lançavam-se sob as rodas dos carros que carregavam os ídolos (figuras 11 e 12). Outros penduram-se em ganchos, dilacerando a carne. Estas procissões foram também descritas por Frei Paulo da Trindade, como vemos a seguir:

vão muitos carros triunfantes[...] em cada um dos quais vão pelos menos duzentas pessoas (...) E sobre tudo vai o ídolo, que é de prata, com uma mitra na cabeça e ao pescoço fios de pérolas e colares ricos de pedraria. E indo caminhando a procissão, se deitam algumas pessoas de bruços no chão, e passando as rodas, que são como navalhas, por cima deles, os cortam em dous pedaços.⁶³⁹

[...] outros se cingem e apertam tão fortemente os cilícios de ferro que andam quase cortados ao meio, outros se dependuram de polés por uns ganchos de ferro mui agudos que atravessam pelos lombos e assim atravessados andam no ar dando voltas e cantando versos em louvor do seu ídolo⁶⁴⁰

As descrições das religiões e das castas indianas feitas pelos missionários concentravam-se basicamente nos mesmos temas, que incluíam os três deuses principais que tratavam como

⁶³⁷ Década V, l.6, capítulos 3 e 4. Paulo da Trindade dedica três capítulos à análise das divindades e seitas indianas, além das demais referências esparsas em algumas outras partes do seu livro.

⁶³⁸ Frei Paulo da Trindade. *Conquista Espiritual do Oriente...*, v.1.

⁶³⁹ Frei Paulo da Trindade, *op.cit.*, p. 84.

⁶⁴⁰ *Ibidem.*, p. 348.

a “Trindade” hindu, a devoção mortal aos ídolos, os ritos sangrentos e as crenças “irracionais” à vaca e a aplicação de seu estrume no corpo do devoto. A fixação nos mesmos tópicos, a reprodução das mesmas imagens nos diferentes textos (dos primeiros cronistas aos missionários do século XVII) teria dificultado a própria compreensão das tradições religiosas locais e a multiplicidade de identidades (de casta, de seitas), assim como a identificação dos procedimentos mais adequados para conversão ao catolicismo. Subrahmanyam considera que estas imagens estavam em processo de cristalização em torno das décadas de 1520 e 1530 e, no centro de todas estas imagens, a imagem chave da cultura indiana era o *pagode*: repositório de grande riqueza, onde eram praticados sacrifícios sangrentos em rituais de suspensão em ganchos, em festivais de carros-pagodes ou em autoflagelações rituais.⁶⁴¹

Uma das constatações adquiridas a partir da análise dos cronistas portugueses do século XVI⁶⁴², dos viajantes e dos missionários, das imagens do pintor anônimo do “códice casanatense” é o impacto das imagens religiosas indianas, pois o olhar do europeu focalizava o *pagode*, que os europeus concebiam tanto como templo indiano quanto como *ídolo* (a imagem de um culto idólatra). Partha Mitter reflete como as imagens hindus, suas esculturas devocionais e sua iconografia apresentaram problemas de assimilação pelos europeus. Muitas das atitudes e considerações sobre as imagens religiosas indianas e seus significados foram formadas nos primeiros contatos dos viajantes europeus que partiram para Ásia no final da Idade Média.⁶⁴³ Nessa primeira fase formativa da recepção das imagens indianas pelos europeus era comum que os viajantes preferissem confirmar o que foram ensinados a esperar, em vez de relatar o que viram com os próprios olhos.⁶⁴⁴ Reproduziam certos estereótipos populares na Idade Média forjados para caracterizar os deuses indianos, sendo que os estereótipos dos “monstros” eram os mais recorrentes, pensados como autênticos retratos dos deuses indianos.

⁶⁴¹ Sanjay Subrahmanyam. “O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI” In Revista *Oceanos*. Lisboa: CNCDP, nº19/20, set-dez, 1994, pp.190-196, p191.

⁶⁴² Ana Paula Menino Avelar. *Visões do Oriente: formas de sentir no Portugal do Quinhentos*. Lisboa: Fundação Oriente, 2003.; Diogo Ramada Curto. “Questionamento das identidades” In Bethencourt e Chauduri. *História da Expansão Portuguesa*, v II, p.465; Joan- Pau Rubiés. *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*. Cambridge University Press, 2000; Sylvie Deswarte. *Idéias e imagens em Portugal na época dos descobrimentos: Francisco de Holanda e a teoria da arte*. Lisboa: DIFEL, 1992; Francis Haskell. *History and its images: art and representation of the Past*. London: Yale University Press, 1995.

⁶⁴³ Partha Mitter. *Much maligned monsters: a history of the Europeans reactions to Indian Art*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

⁶⁴⁴ A análise de Todorov para o caso de Colombo também apresenta semelhanças: ele preferia confirmar o que esperavam que ele encontra-se (como as sereias), a ter que revelar o que fato encontrou ou não. Todorov. *A conquista da América*.

As primeiras descrições portuguesas sobre as imagens indianas, seus *ídolos* e as castas que lhes cultuavam constam nas obras de Domingos Pais (*Crônica dos reis de Bisnaga*⁶⁴⁵), de Diogo do Couto, de D. João de Castro (que mencionou “dois ferocíssimos gigantes que tem de comprido 21 palmos” contidos no templo de Elefanta e considerou os pagodes de Salsete uma “arte diabólica”)⁶⁴⁶. O naturalista Garcia de Orta destacou as exuberantes dimensões dos templos de Salsete e Elefanta, repletos de “ídolos” esculpidos e “mui carregados e mal assombrados ... pera o diabo ser venerado”. Prossegue afirmando que ao entrar nos templos sentem-se arrepios na carne, pelo fato deles serem *medonhos*.⁶⁴⁷ Em geral, cronistas e viajantes destacam a “monstruosidade” das imagens.

Acerca das castas indianas, o Códice representa um brâmane, cuja descrição é profusa nos escritos do século XVI. Tomé Pires fala dos homens de cabelos compridos que nunca fazem a barba. Outras referências aos brâmanes encontram-se em Duarte Barbosa, João de Barros, Castanheda e em relatos como o do jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso⁶⁴⁸ e do viajante Linschoten⁶⁴⁹. Sobre os pagodes, Linschoten ainda estava preso à tradição que reagia às imagens indianas como monstruosas: “têm em todos os montes, rochedos, grutas ou cavernas figuras diabólicas e medonhas dos seus ‘pagodes’ e ídolos”⁶⁵⁰.

A auto-imolação de viúvas (*sāti*) na Índia é um dos temas presentes na escrita de cronistas, viajantes e missionários do século XVI (figura 12). O *sāti* tornou-se uma presença constante na narrativa européia desde viajantes como Marco Polo, como algo que fazia parte do cotidiano da Índia, apesar das pesquisas recentes revelarem que, segundo os tratados bramânicos, o *sāti* seria muito mais a exceção que a regra da vida hindu. Os relatos europeus tendiam a responsabilizar os sacerdotes da casta brâmane pela execução do *sāti*.⁶⁵¹ No Códice Casanatense, a viúva é depositada em uma cova com o corpo do marido e as pessoas à volta depositam pedras na cova. Duarte Barbosa, Balbi e Diogo Gonçalves mencionaram o lançamento de terra sobre a viúva.⁶⁵² Linschoten descreveu o funeral de um homem da casta

⁶⁴⁵ Uma análise mais aprofundada sobre a obra será desenvolvida adiante.

⁶⁴⁶ *Apud* Deswarte, *op. cit.*, p.45

⁶⁴⁷ *Apud* Deswarte, *op. cit.* p. 52.

⁶⁴⁸ O jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso elaborou um tratado sobre o hinduísmo em Madura no ano de 1616, oriundo do pedido de seus superiores para que produzisse um parecer acerca do método de conversão de Roberto de Nobili.

⁶⁴⁹ Jan Huygen van Linschoten. *Itinerário, viagem ou navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índias Orientais ou Portuguesas* (1596). Lisboa: CNCDP, 1997, p.172.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 164.

⁶⁵¹ John Stratton Hawley. *Sati: the blessing and the curse. The burning of wives in India*. New York: Oxford University Press, 1994, p.3, 16.

⁶⁵² Luis de Matos: *Imagens do Oriente do século XVI: reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: 1985, p.84.

brâmane, cujo corpo é depositado em um buraco no qual é atado fogo e a viúva retira as jóias e “salta alegre e risonha para fogueira, sendo logo coberta de lenha (figura 13).⁶⁵³

Uma segunda fase, iniciada em torno do século XVII, tenderia a superar as tradições medievais e as descrições sumárias sobre aspectos formais das imagens artísticas e religiosas indianas, pois emergia um interesse “científico” no paganismo, buscando-se compreender a mitologia indiana, o que ajudaria a dissolver a primeira tradição, pois as imagens indianas começavam a perder o significado “mágico”.⁶⁵⁴ Relatórios e tratados de missionários produzidos em torno do século XVII esforçaram-se para transportar a imaginação européia para o culturalmente “rústico”, esteticamente “medonho” e “moralmente deficiente” mundo dos indianos (na concepção dos missionários), em nome dos interesses científicos, da informação verdadeira e da comparação etnográfica.⁶⁵⁵ Nesse período foram profusas as publicações de textos, às vezes acompanhados de gravuras, sobre as crenças indianas. O jesuíta Manuel Barradas escreveu o *Tratado dos deuses gentílicos de todo o Oriente e dos ritos e cerimônias que usam os Malabares* (1618) que é uma adaptação do *Livro da seita dos índios orientais* (1608) escrita por Jácome Fenício, incluindo também partes da *História do Malavar* de Diogo Gonçalves, que dedicou três capítulos à descrição das crenças e práticas religiosas indianas.⁶⁵⁶ O códice anônimo *Notícia Sumaria do Gentilismo*⁶⁵⁷, atribuída a algum escritor jesuíta, traz as descrições acompanhadas por ilustrações.

No século XVII, foram produzidos vários tratados sobre hinduísmo, colocando em destaque a casta brâmane e suas crenças, o que indicava as preocupações relativas às práticas de *accomodatio*. Destaca-se o *Tratado sobre o hinduísmo* (1616) de Gonçalo Fernandes Trancoso, que surge a fim de responder aos questionamentos de seus superiores acerca do

⁶⁵³ Jan Huygen van Linschoten, *op.cit.*, p. 173. Tenta fornecer a explicação para a auto-imolação da viúva (*sati*), partindo de uma tradição que mencionava, que em tempos remotos, as mulheres envenenavam seus maridos quando não lhes interessavam mais, de modo que um rei determinou que se um homem morresse deveria ser queimado com sua mulher viva, para impedir que as mulheres envenenassem seus cônjuges.

⁶⁵⁴ Partha Mitter. *Much maligned monsters: an history of the Europeans reactions to Indian Art*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

⁶⁵⁵ Inês Županov. *Missionary Tropics...*, p.172.

⁶⁵⁶ O jesuíta português, Diogo Gonçalves, era menos interessado em especulações de cunho teológico que Jácome Fenício. Porém, Diogo Gonçalves partilhava da curiosidade a respeito das “origens” da hierarquia social da Índia. Enquanto Fenício escrevia para preparar os missionários para uma ofensiva contra as crenças pagãs, Diogo Gonçalves escrevia tanto como um missionário quanto como um espião a serviço do Estado português da Índia, pois Gonçalves fornecia informações estratégicas, como a localização precisa de um templo indiano e os tesouros que guardava. As fantasias de pilhagens e destruição de templos justificavam-se na narrativa de Gonçalves através da erradicação das falsas crenças indianas, assim como pela vantagens que poderiam ser obtidas mediante a conquista territorial portuguesa.

⁶⁵⁷ BNL, Cod. 607. *Notícia Sumaria do Gentilismo*. Há imagens similares às encontradas na Biblioteca Nacional de Lisboa na BNRJ, Iconografia.

método de adaptação do jesuíta Roberto de Nobili,⁶⁵⁸ que optava pela conversão inicial das castas mais valorizadas e pela autorização dos sinais indicativos da casta a que pertenciam, mesmo após o batismo.

O que esperar dos missionários que se mostraram mais “compreensivos” em relação às práticas religiosas hindus? Era possível alguma concessão temporária diante de práticas sangrentas e que dificilmente eram absorvidas pela mente do homem europeu cristão? Auto-imolação, fincar a carne em ganchos, lançar-se sob carros processionais seriam ações admitidas em um modelo de conversão pautado no *accomodatio*? Cabe analisar como Roberto de Nobili – concebido como um dos missionários que conduziram com mais radicalidade a experiência de *accomodatio* – enfrentou a questão.

Nobili, como um religioso de origem aristocrática e de formação humanista, tentou compreender a sociedade de castas e as religiões indianas muito mais através dos textos antigos que através do que poderia perceber pelos seus olhos, fixou-se nas “origens” de um dado fenômeno e nem tanto como isto se processava nos seus dias. A sua apreensão da sociedade indiana e do sistema de castas ocorreu a partir da consulta a fontes sanscríticas, que tendiam a fixar uma perspectiva bramanocêntrica das crenças e da realidade local. Ao consultar diretamente, ou através de intérpretes, os Vedas e as Leis de Manu, Nobili teve acesso a um conjunto de textos “bramanocêntricos”.⁶⁵⁹ Os brâmanes, que na literatura de viagens e nas crônicas missionárias, eram tratados como sacerdotes dos cultos gentílicos, adoradores de ídolos diabólicos, foram caracterizados como “doutores da lei” por Nobili. Quando Nobili retirava o aspecto “religioso” que acompanhava a casta brãmãne favorecia a legitimidade do seu método de conversão. Mas ao reforçar os elementos não religiosos da identidade dos brâmanes, Nobili foi responsável por filtrar ainda mais certa auto-representação dos brâmanes, amparada em uma cultura sanscrítica, filosófica, que rejeitava os

⁶⁵⁸ Gonçalo Fernandes Trancoso. *Tratado sobre Hinduísmo*. (Madura, 1616) , edição crítica de José Wicki S. J., Lisboa, 1973.

⁶⁵⁹ O livro de Cristina Pompa é bastante instigador em virtude da sua proposta de explorar as fontes de missionários e viajantes de uma maneira distinta. Pois não se trata de novidade mencionar a existência de estereótipos na escrita dos europeus. O que se apresenta inovador é analisar como os textos de missionários e de viajantes europeus podem “devolver” bem mais informações que as referências à cultura ocidental que os produziu. O olhar nativo estaria inserido nesses textos. Os tratados escritos por Roberto de Nobili indicam como os brâmanes foram informantes ativos, criativos; muito do que Nobili registrou sobre os brâmanes correspondia à perspectiva através da qual eles *desejavam* ser retratados. Cristina Pompa. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, *passim*.

sacrifícios sangrentos e humanos, que abominava os deuses do baixo panteão das divindades aldeãs de sangue, terror e êxtase místico e sexual.⁶⁶⁰

O investimento de Nobili foi sobre a casta brâmane. Acreditava que o seu modelo de santidade de brâmane *sannyasi* e sua “filosofia” – que foi apresentada de forma destilada a Nobili pelos mestres brâmanes – fosse universal e atrairia todas as demais castas. Como sua apreensão das castas e crenças indianas partia do “topo”, as tradições e práticas religiosas das castas baixas, seus ritos sangrentos, as devoções mais frenéticas eram vistas pelo jesuíta como reflexos imperfeitos do ideal bramânico. Contudo, o modelo de santidade de brâmane *sannyasi* não era universal, os brâmanes não eram peças-chaves para obter uma conversão global ao catolicismo, não atendiam às expectativas rituais das castas mais baixas.⁶⁶¹

No capítulo seguinte, analisaremos como as investidas dos missionários concentraram-se nas castas mais valorizadas das Velhas Conquistas, a casta brâmane e a chardó, na formação do clero nativo. Os sínodos provinciais de Goa recomendavam a instrução destas duas castas para o sacerdócio católico. No século XVII, consolidava-se o processo de conversão das almas dos habitantes das Velhas Conquistas portuguesas, iniciado no século XVI.

A instrução privilegiada das famílias de “elites” das castas brâmane e chardó oferecida pelos missionários europeus não teria apagado a memória mítica dos seus antepassados, a genealogia das castas que tanto se orgulhavam de pertencer. Desejavam desfrutar do melhor dos “dois mundos”: da honra das castas guerreiras chardós – ou da sapiência dos brâmanes – e dos privilégios àqueles que adotassem a fé católica no contexto do império asiático português. Estes clérigos nativos eram oriundos de famílias que sempre ativaram a memória em torno do passado glorioso de suas castas a fim de manter a preeminência entre as castas rivais. As oportunidades na administração civil e eclesiástica do Estado da Índia eram disputadas entre os membros das diferentes castas cristianizadas. Serão analisados os limites impostos à formação de um clero nativo, pois os indianos estavam restritos a posições subalternas na hierarquia do clero secular, vedados a se tornarem membros das ordens religiosas. Esperamos analisar a construção de uma identidade cristã entre a elite local indiana convertida a partir dos tratados produzidos por padres nascidos na Índia, oriundos da casta brâmane e chardó.

⁶⁶⁰ Em parte do seu *Relatório sobre os costumes na nação indiana*, mencionou os sacrifícios praticados pelos brâmanes, que seriam oblações, oferendas vegetais, mas ao descrever os sacrifícios de “pessoas de condição inferior”, relatou o sacrifício sangrento de búfalos.

⁶⁶¹ Para as castas baixas, Nobili forjou a identidade de *pantacarami* e não de brâmane *saniassy*, mas apenas décadas depois.

CAPÍTULO 4

“Filhos da Índia” contra “Filhos de Portugal”: conversões e identidades

Analisamos as restrições à formação do clero nativo nas Velhas Conquistas nos séculos XVI e XVII. Os nascidos na Índia (filhos de portugueses ou nascidos em famílias das castas brâmane e chardó) produziram tratados em defesa de uma participação menos subalterna na hierarquia eclesiástica do Estado do Índia. Será analisado o caso do franciscano nascido na Índia de pais portugueses, frei Miguel da Purificação e do bispo brâmane, Mateus de Castro, que estudou no Colégio franciscano dos Reis Magos de Bardez. Ambos foram protagonistas de uma dada disputa jurisdicional (no seio da Ordem de São Francisco no primeiro caso e entre o Padroado Português e a Propaganda Fide no outro). Apesar da ênfase desta investigação ser na ação dos franciscanos nas Velhas Conquistas, serão analisados três tratados escritos por indianos no início do século XVIII que se tornaram clérigos seculares após estudarem no Colégio de São Paulo, administrado pela Companhia de Jesus, por serem os primeiros escritos em língua portuguesa elaborados por goeses, através dos quais serão examinados os resultados de décadas de cristianização das Velhas Conquistas, como as elites locais apropriaram-se dos conteúdos cristãos, dos valores nobiliárquicos portugueses e das memórias concorrentes sobre as castas indianas.

4.1 Dilemas do clero nativo na Índia

Durante muito tempo, as ordens religiosas não se mostraram receptivas à entrada de nativos da Índia, nem mesmo se fossem descendentes de portugueses. Nos primeiros tempos das missões católicas algumas admissões de não-europeus ocorreram devido à insuficiência de quadros religiosos, mas posteriormente e no decurso do século XVII foram ainda mais escassas.⁶⁶²

A criação dos dispositivos de difusão da fé cristã (colégios, seminários, igrejas paroquiais) e *disciplinamento* dos moradores das Velhas Conquistas, sobretudo a partir da década de 1540, reforçaram a necessidade de contínuo recrutamento de candidatos ao sacerdócio. Muitos destes candidatos eram soldados portugueses,⁶⁶³ marcados pelo passado bélico, atuando na obra da conversão das almas de maneira muito violenta, sem se adaptarem ao contexto asiático, assim como alguns aspirantes ao sacerdócio chegavam do reino completamente iletrados. Um religioso reclamava que os portugueses recebidos na Índia eram em geral oriundos da soldadesca, “de donde traen la vanidad metida em los huesos”.⁶⁶⁴

Os clérigos que vinham do reino ficavam vulneráveis ao clima e doenças tropicais, quando conseguiam sobreviver à dureza da longa viagem e aos naufrágios. Por vezes, os conventos abrigavam religiosos bastante idosos, que já não atuavam como missionários em regiões remotas, nem pregavam. Alguns religiosos chegavam do reino e desviavam o tempo que deveria ser dedicado à conversão dos indianos em atividades lucrativas, como se verifica no relato contido na carta régia:

Sendo eu informado [...] que avia de serem os Religiosos que se costumão enviar às partes da Índia, de vida e virtude mui aprovada, para [...] se atalharem as relaxações, que se tem introduzido, e particularmente o escandalo que dão com adquirir fazenda para tornarem ricos a este Reino, e tratarem do remédio de seus parentes [...] mandei ver o remédio que nisto se podia dar, e o que se ofereceu mais eficaz e conveniente, he ordenarse que os ditos Religiosos que forem a missão destas partes, levem resolução que não hão de tornar em toda a vida a este Reino, senão sendo chamados, ou enviados por seus superiores para algum negocio do bem commum de sua ordem, e se hão de empregar somente na conversão da gentildade, e nos exercícios de puros

⁶⁶² Maria de Jesus dos Mártires Lopes. *Goa Setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/ Universidade Católica Portuguesa, 1999, p.147.

⁶⁶³ Delio de Mendonça. *Conversions and citizenry: Goa under Portugal. 1510-1610*. New Delhi: Concept Pub., 2002, p.337.

⁶⁶⁴ D.I., vol. XIV, DOC. 72, p. 546.

religiosos [...] mandei comunicar esta matéria com os Provinciaes das Ordens de São Francisco, S. Domingos, S. Agostinho...⁶⁶⁵

Uma outra dificuldade era o fato de ser mais fácil obter candidatos a pregadores que confessores, até porque o primeiro poderia utilizar um intérprete se não soubesse a língua local, mas o confessor só estaria apto a ministrar o sacramento aos nativos se a conhecesse.⁶⁶⁶ Nesse sentido, o aproveitamento dos nascidos na Índia poderia ajudar a sanar a falta de número suficiente de clérigos que soubessem as línguas locais. O vice-rei mencionava o caso de brâmanes que eram párocos das igrejas das ilhas de Goa, que exerciam com muita satisfação o ofício e a cristandade estaria muito bem “plantada”, pois os párocos sabiam a língua local, assim como não ouviu sobre eles escândalos que cometessem.⁶⁶⁷ Em 1658, o Papa Alexandre VII proibiu a confissão através de intérpretes, conforme o breve *Sacrossancti apostulatus*.⁶⁶⁸

Nos dois capítulos anteriores foram apresentadas as acusações ao clero regular, tratados como ignorantes das línguas nativas, de modo que os clérigos naturais – obviamente conhecedores dos dialetos locais – foram apoiados na administração paroquial das Velhas Conquistas pelo clero secular.

O estabelecimento dos limites do imenso bispado de Goa em 1534, a edificação de igrejas e conventos incitava a pensar no recurso aos nativos convertidos para ser mantida a obra de evangelização da Índia. Completavam duas décadas que o Papa Leão X autorizara a admissão dos candidatos etíopes, africanos e indianos que residiam em Portugal às ordens sacras.⁶⁶⁹ No início da década de 1530, o bispo de anel, Dom Fernando Vaqueiro, disse ter admitido muitos nativos ao sacerdócio para que a cristandade da Índia fosse provida com mais ministros. Em 1537, através da *Sedis Apostolicae Indefessa*, o bispo de Goa obteve a faculdade de conferir ordens sacras a qualquer batizado, exigindo dezesseis anos para o subdiaconato, dezoito para o diaconato e vinte e três para o sacerdócio.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Archivo Portuguez-Oriental, fascículo VI, doc.22, pp.760-1. Carta régia ao vice-rei escrita em Lisboa (01/03/1604).

⁶⁶⁶ Delio de Mendonça, *op.cit.*, p.338.

⁶⁶⁷ ANTT, DRL, livro 44, f.271v. Escrita em Goa, em 09/03/1639.

⁶⁶⁸ Célia Cristina da Silva Tavares. “O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII): os casos de Mateus de Castro e José Vaz” In *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História- ANPUH*. São Leopoldo, 2007.

⁶⁶⁹ Bula *Exponis nobis* de 12 de junho de 1518 (Bullarium Patr, I, p, 121).

⁶⁷⁰ Carlos Mercês de Melo, S. J., *The recruitment and the formation of the Native Clergy in India: 16th-19th*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

Uma das soluções idealizadas no início do estabelecimento dos dispositivos de *disciplinamento social* em Goa para lidar com o problema do recrutamento de religiosos foi a criação de um seminário para capacitar os nascidos na Índia para o exercício do sacerdócio. Sob inspiração do vigário-geral de Goa (Miguel Vaz) e de Diogo Borba, foi criada a Confraria de Santa Fé em 1541 com o propósito inicial de apoiar a propagação do catolicismo em Goa. Delineava-se um plano ainda mais amplo para a confraria, a fundação de um colégio para jovens de diversas nações do Oriente serem treinados para o sacerdócio. No mesmo ano, foi fundado o seminário para educação dos convertidos, cuja administração foi oferecida inicialmente aos franciscanos (que possuíam instituição similar em Cranganor), que recusaram.

O controle da Confraria da Santa Fé foi oferecido aos jesuítas em 1544 que cinco anos depois assumiram a sua gestão e receberam considerável suporte financeiro para manter a instituição em 1551, através da transferência das rendas das terras dos templos derrubados em Goa (a partir de 1551). A instituição passou a ser conhecida como Seminário da Santa Fé e depois Colégio de São Paulo. O objetivo do seminário era formar padres, catequistas, intérpretes que atuassem na divulgação do Evangelho. Originalmente, foi idealizada para educar os nativos convertidos (indianos, abissínios, bantos), proibindo a entrada de portugueses e mestiços – mas que foram aceitos posteriormente.⁶⁷¹ Conjugava ações assistenciais, pois havia uma seção para órfãos convertidos, ensinava-se a ler e a escrever os meninos pobres, que eram auxiliados a ter um padrão razoável de vida quando crescessem. No Colégio de São Paulo, os estudantes poderiam continuar seus estudos, pois eram ministradas lições de Artes (filosofia, latim, retórica e música) e virtudes (penitência, práticas de caridade, obediência e mortificação).

O Seminário da Santa Fé admitia nativos, que ocasionalmente eram ordenados padres seculares e apenas, raríssimas vezes, eram admitidos como membros do clero regular. O clero nativo atuava como catequista ou auxiliar do clero regular europeu.⁶⁷² Porém, a Companhia de Jesus não recebia em seus quadros os “filhos da Índia”, isto é, aqueles nascidos na Índia de pais portugueses. O Provincial Pedro Martins afirmava que a “experiencia de muchos años há mostrado que os nacidos acá no son para la Companhia”, pois não teriam força, nem natureza

⁶⁷¹ Nos estatutos originais, o colégio foi concebido para jovens indígenas. Nas Constituições de 1546 afirmava-se que era para nativos, nem para portugueses, nem filhos de casamentos mistos, mas uma provisão autorizou a entrada de portugueses e mestiços, posteriormente.

⁶⁷² Charles Boxer. *A igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1990, p.25; Delio de Mendonça, *op.cit*, p.345. Os jesuítas fundaram outro colégio em Margão (em Salsete), no ano de 1572; devido à condições ambientais, construíra o Colégio de São Paulo, o Novo (ou de Colégio de São Roque) e o Colégio de São Paulo, o Velho, permaneceu apenas para instruir os catecúmenos.

propensa ao trabalho, nem seriam inclinados à obra de conversão, “sino inclinación a buena vida, relaxación y vanidad y honra”.⁶⁷³ O jesuíta Alessandro Valignano aconselhava que não fossem recebidos nem nascidos na Índia de pais portugueses, nem mestiços pela Companhia de Jesus,⁶⁷⁴ como é possível verificar em seus escritos:

Li sogetti poi che si hanno da escludere sono li seguenti: principalmente tutt quelli que tengono alcuna raza de cristiano novo [...] non si há da ricevere niuna persona naturale della terra (excetuando il Giapone), sì perché, come si è detto, é gente negra di mala qualità et di basissimo ingenio et poco capaci per la perfettione della religione [...] si hanno da escludere li mestici et casticci [...] se han de ricevere delli mestici niuno, et delli casticci pochissimi et molto pochi [...] Nel ricevere quelli che sono di padre et madre portugese, mas nati allá Índia⁶⁷⁵

Dominicanos, agostinhos e franciscanos mantiveram instituições similares ao Seminário da Santa Fé, para ensino dos padres seculares nativos. Os franciscanos não aceitaram administrar a Confraria da Santa Fé, mas fundaram um colégio em Verem, no distrito de Bardez em 1555, chamado Colégio ou Seminário dos Reis Magos. Na região, os franciscanos conduziram tanto uma escola de catecúmenos quanto um colégio e seminário para órfãos (criado em 1595). O Colégio de Reis Magos era a “fortaleza” franciscana em Bardez, onde os frades possuíam mais de dezesseis igrejas no final do século XVI.

Por vezes, as ordens religiosas travavam disputas pelos recursos que a Coroa poderia disponibilizar para obras de evangelização, instrução de estudantes e formação de sacerdotes. O Comissário da Ordem de São Francisco, frei Gaspar de Lisboa, solicitava recursos ao governador do Estado da Índia para obras e lembrava que os franciscanos, os dominicanos e os agostinhos possuíam, cada um, apenas um convento em Goa, onde eram recolhidos “toda a sorte de religioso: pregadores, confessores, lentes, estudantes, noviços”. Ao passo que os jesuítas teriam três instituições: “São Paulo pêra os estudantes, Jesu pera professos, no Terreiro dos Galos, e a casa nova que dizem chamar-se Concepção pera noviços.”⁶⁷⁶

O Primeiro Concílio Provincial de Goa (1567) não tratou diretamente da formação do clero nativo. O 5º decreto da 2ª Ação exortava aos bispos que tivessem em suas dioceses

⁶⁷³ D I, Vol. 15, doc. 107, p. 730.

⁶⁷⁴ Delio de Mendonça, *op.cit.*, p.346.

⁶⁷⁵ DI, vol. 13, doc. 1, p.90-91. Valignano estimava a qualidade dos japoneses, por isso considerava que poderiam ser admitidos. Acerca dos “castiços”, seriam filhos de portugueses nascidos na Índia. No Sumário das Regras para Provincial da Índia, constava: “quanto aos castiços ou portugueses nascidos na Índia, não se devem receber senão raramente e com as condições seguintes: A 1ª, que sejam ao menos de 18 annos acabados; a 2ª, que ajão perseverado em desejar e pedir a Companhia dous annos; a 3ª, que se tenha particular conta com elles de os despedir antes que acabem o noviciado, se não derem a satisfação que se deseja”. Ver DI., Vol. 14, doc.126, p. 834-835.

⁶⁷⁶ DI, vol.15, doc.59, p.455. Escrita em 23/12/1589.

homens que aprendessem as línguas locais e se tornassem sacerdotes aptos ao ministério da pregação e confissão, mas apesar de mencionar o aprendizado de línguas nativas, não foi feita menção ao clero nativo. O Terceiro Concílio foi mais explícito na matéria, pois toda a 3^a. Ação estava dedicada às relações com os cristãos sírios do Malabar, a 4^a Ação mencionou a falta de seminários na Índia⁶⁷⁷ e a necessidade deles, já os clérigos vindos do reino eram poucos, sendo fundamental o uso do clero nativo para conversão e instrução de nativos. O 5^o Concílio Provincial de Goa (1606) proibiu que se conferissem ordens sacras às pessoas de castas baixas e o decreto 40^o (ação terceira) determinava que só ingressassem no ministério da Igreja, “os filhos brâmanes ou parabus ou outras castas reputadas por nobres”, pois os cristãos e os gentios possuíam maior respeito por elas.⁶⁷⁸

Alguns convertidos, nascidos na Índia, foram aceitos pela Ordem de São Francisco, a despeito da crítica dos superiores na Europa. Delio de Mendonça acredita que os nascidos na Índia, *castiços* ou mestiços, eram aceitos na Ordem de São Francisco diante da escassez de religiosos vindos do reino, pois necessitavam de pessoas para manter o imenso convento franciscano de Goa. Mas os Superiores de Portugal recomendavam que os comissários da Ordem de São Francisco da Índia não admittissem noviços nascidos na Índia. Em carta régia ao vice-rei, Filipe III menciona a desobediência de frei Paulo da Trindade, nascido em Macau, que passou a viver em Goa e Comissário Geral da Ordem de São Francisco na Índia. A ordem era que “o Prouincial e guardiães [dos conventos franciscanos] de Goa, e de Columbo, não fossem naturaes dessas partes” do Oriente, porém Paulo da Trindade corroborou a eleição de “hum prouincial natural desse Estado”, porém era recomendada outra votação e deveria ser “elleito de segundo escrutinio hu relligioso Portugues.”⁶⁷⁹

Os franciscanos que atuavam no Oriente teriam muitas dificuldades para demonstrar aos superiores da Europa que os “filhos da Índia” poderiam também ser religiosos zelosos. A despeito das barreiras, os membros das castas mais valorizadas eram aqueles que tinham as

⁶⁷⁷ A falta de seminários mencionada explica-se pelo fato dos existentes (Santa Fé e Vaipicota dos jesuítas, Cranganor e Reis Magos dos franciscanos) serem dirigidos por ordens religiosas, de modo que os ordinários do lugar não tinham jurisdição sobre eles. Por outro lado, os seminários estabelecidos pelo Concílio de Trento (lembrar que os Concílios Provinciais, onde se debateu a matéria, consistem em uma determinação tridentina) foram instituições diocesanas, sob controle dos bispos. O primeiro seminário diocesano foi estabelecido em Rachol, com o início da construção em 1606. Carlos Mercês de Melo, *op.cit.*, p. 135-6.

⁶⁷⁸ Maria de Jesus dos Mártires Lopes. *Goa Setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/ Universidade Católica Portuguesa, 1999 [2^a. edição], p.101-103. Parabus são membros de castas que foram valorizadas, empregadas na escrita (amanuenses, contadores, escriturários), cuja origem etimológica do vocábulo denota origem estrangeira ou ilegítima, como pode significar “senhor”, “amo”, conforme a definição dada por Sebastião Rodolfo Dalgado no Glossário Luso-Asiático.

⁶⁷⁹ ANTT, DRI, livro 46, fl. 15. Lisboa, 14/1/1639. Apesar de Paulo da Trindade nascer na Índia e ter assumido o cargo de Comissário Geral, isto ocorreu porque em 1633 morreu o franciscano inicialmente designado para a função. No Capítulo de 1629, mesmo possuindo maioria dos votos que o seu adversário nascido em Portugal, foi preterido em favor de frei Simão de Nazaré para o cargo de Provincial.

maiores chances de transpor os entraves ao exercício da carreira sacerdotal pelos nascidos na Índia. As castas que conseguiram ser recrutadas como candidatos ao sacerdócio foram brâmanes e chardós, que pertenciam a comunidades marcadas pela contumaz necessidade de obter a ascensão social, como foi descrito no primeiro capítulo. André Vaz foi o primeiro *canarim*, isto é, goês, a ser ordenado padre secular em 1558. Apenas um indiano foi ordenado padre da Companhia de Jesus até a sua extinção no século XVIII, era um brâmane chamado Pero Luís, admitido em 1575.⁶⁸⁰

Os dominicanos também rejeitaram a admissão de nativos, excetuando-se o chefe da confederação tribal de Monomotapa, que foi muito elogiado pelo teatino Frei Antonio Ardizzone Spinola, que produziu agressivos sermões contra a discriminação dos cristãos nativos, sobretudo o fato de negarem-lhes o sacramento da eucaristia, que deveria ser administrados a todos: “quer branco, quer negros, de qualquer casta que sejam”.⁶⁸¹ Os clérigos europeus consideravam os indianos mal preparados para a eucaristia, contudo, os brâmanes ainda eram os mais favorecidos na recepção deste sacramento. João de Bragança, brâmane e pároco da freguesia de S. Matias da Ilha de Divar, afirmou que sob sua jurisdição encontravam-se mais de 1800 almas “sendo mor parte dellas Brâmanes, que he gente muyta entendida, & aguda, & de muita habilidade, & muito capaz do Sacramento da Comunhão”. Mas o pároco brâmane revelou que houve períodos em que o sacramento era pouco administrado, “mormente nas Freguezias, em que não há Brâmanes, mas só homens de casta inferior, como são Charaddós⁶⁸², & os que entre nós estão tidos por casta baixa, Sudros, Saleiros, Pescadores, Mainatos, Farases, Malavares, Cafres, moços, & escravos, & outra gente baixa, dos quaes comungão muyto menos.”⁶⁸³

Diante da recusa da comunhão aos nativos, o frei italiano Antonio Ardizzone Spinola afirmou que Nossa Senhora teria lhe dito em visão que a hóstia deveria ser oferecida a todos, não apenas aos “brancos da Ásia, África, & Europa, mas também dos negros da Índia”. Na condição de italiano em terras de domínio português e defendendo os nativos, Spinola exaltou o papel dos estrangeiros como ele na remissão da humanidade, pois o mundo corrompeu-se devido ao pecado de Adão “homem natural da terra”, mas a remissão coube a um “estrangeiro do Céu”, Cristo. Não foi um indiano o responsável por converter a Índia, mas estrangeiros (D.

⁶⁸⁰Ver o capítulo sobre Pero Luís em Inês Zupanov. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

⁶⁸¹ Antônio Ardizzone Spinola. *Cordel triplicado de amor a Christo Jesu Sacramentado, Encuberto de Portugal nacido, A seu Reyno Restaurado, lançado em três livros de sermoens, Felis aclamaçam d’El Rey Dom Ioan IV, emparada do Ceo: da Sagrada Comunhão restaurada na Índia [...]*. Lisboa: Antonio Craesbeeck, 1680.

⁶⁸² Chardós.

⁶⁸³ Certidão de 24 de dezembro de 1647, reproduzida em Antônio Ardizzone Spinola. *Cordel triplicado de amor ...*. Lisboa: Antonio Craesbeeck, 1680.

Manoel e seus vassallos portugueses), assim como o estrangeiro português S. Antônio de Lisboa foi enviado para pregar na Itália, já para pregar na Índia, foi enviado um outro Antônio “natural da Italia feito amor Portuguez”. Ardizone apresenta-se como um “vassallo estrangeiro, a quem o amor fez Portuguez naturalizado desde que passou à Índia”.⁶⁸⁴

A postura do italiano Ardizone de apresentar sua vassalidade ao rei de Portugal era um eco produzido não apenas pelo “amor”, mas pela delicada situação política vivida no reino de Portugal e nas conquistas. Ardizone pregava na década de 1640, no calor das guerras de Restauração portuguesa contra os espanhóis; nas colônias, a presença de missionários estrangeiros foi regular, desde o início da presença portuguesa, mas as animosidades enfrentadas pelos missionários estrangeiros não deveriam ser desprezíveis em um contexto que o Padroado português assistia à perda do seu quase monopólio no Oriente e à chegada de missionários estrangeiros enviados pela Propaganda Fide. Era prudente declarar a vassalidade aos Braganças.

A Propaganda Fide surgiu como uma resposta ao Padroado português no Oriente. Célia Cristina Tavares da Silva afirma que todo o Oriente pertencia à jurisdição do Padroado português, mas como o domínio lusitano restringia-se a determinados pontos estratégicos relativos a rotas comerciais do Índico e do Pacífico, este controle sobre as almas do Oriente seria muito mais fictício que real. Reconhece que as ordens religiosas transcenderam os limites das áreas controladas no Oriente pelos portugueses.⁶⁸⁵ Durante a vigência do Padroado, os portugueses admitiram a chegada à Ásia de religiosos de diferentes nacionalidades, desde que fossem conduzidos em embarcações portuguesas. Porém, a hegemonia portuguesa recebeu várias críticas já no século XVI, caso dos frades mendicantes espanhóis que atuavam nas Filipinas e opuseram-se à postura monopolista da Companhia de Jesus e do Padroado do Oriente na região. As críticas ecoavam em Roma, não tardando a criação da Propaganda Fide.

O estabelecimento da Propaganda Fide ocorreu em duas etapas. No primeiro momento, de 1572 a 1621, foi instituída uma comissão cardinalícia para tentar unir Roma aos cristãos orientais, isto é, eslavos, gregos, sírios, egípcios, armênios e abissínios. Tal propósito logrou êxito no Líbano e no Malabar. O segundo momento iniciou-se em 1622 com a fundação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide que almejava a difusão do catolicismo, multiplicando-se as querelas entre a coroa portuguesa e o Papado. Para a Propaganda, as atribuições delegadas aos portugueses e os direitos que receberam por ocasião

⁶⁸⁴ Antônio Ardizone Spinola. , *op.cit.*, p. 244-245.

⁶⁸⁵ Célia da Silva Tavares. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004, p.204-205

do Padroado eram entendidos como privilégios, considerando que se os portugueses não cumprissem seus deveres, estariam suscetíveis à revogação do Padroado. A coroa portuguesa declarava o caráter irrevogável dos direitos régios do padroado português, como se estivessem perpetuamente vinculados à coroa de Portugal.⁶⁸⁶

A posição do padroado português no Oriente já sofria abalos anteriores à união dinástica de 1580, devido à instalação dos espanhóis nas Filipinas. Os impactos são ilustrados pelas determinações da bula *Apostolicae sedis* (1608), em que o Paulo V autorizava membros das ordens mendicantes partirem para o Oriente sem ser através de portos e navios portugueses, abalando o quase monopólio desfrutado pela coroa portuguesa desde 1514. Em 1633, o Sumo Pontífice alargava a autorização a outras ordens religiosas, além das mendicantes. Desde 1580 ocorria a perda de posições portuguesas em Roma, tanto pela subalternização dos interesses específicos do reino de Portugal quando vigorava a união dinástica e conseqüente predomínio das pretensões castelhanas, assim como Roma buscou certo protagonismo e centralização de decisões, sendo marcante a criação da Propaganda Fide. Portugal, nesse período, deixou de possuir embaixadores em Roma e os enviados obedeciam às determinações de Madrid. Em 1658, a Propaganda Fide e o Papado determinaram o envio dos primeiros vigários apostólicos da *Société des Missions Etrangères* de Paris.⁶⁸⁷

As justificativas do primeiro secretário da Propaganda Fide, Francesco Ingoli, pouco simpático aos portugueses e aos jesuítas, consistiam em alegar que o Padroado português não concedia os fundos necessários à manutenção de igrejas, negligenciava a vacância de bispados, atribuía igual valor aos decretos régios e às bulas papais, raramente ordenava padres asiáticos, mesmo aqueles dotados de todas as qualificações necessárias, caso dos brâmanes convertidos de Goa. Francesco Ingoli, antiportuguês e avesso aos jesuítas, dedicou-se a compilar relatórios sobre as condições das missões sob o Padroado e contou com um informante privilegiado: o descontente brâmane aspirante a sacerdote, Mateus de Castro.

Mateus de Castro foi um dos indianos que realizou as maiores ousadias na busca pela promoção social através da carreira de sacerdote. Desafiou a hierarquia eclesiástica do Estado da Índia e soube explorar as contendas entre o Padroado Português e a Propaganda Fide. O caso de Mateus de Castro insere-se no âmbito de conflitos jurisdicionais significativos, que se processaram entre o Padroado e a Propaganda Fide.

⁶⁸⁶ Célia da Silva Tavares, *op.cit.*, p. 207; Charles Boxer. *Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 2001, p.232.

⁶⁸⁷ José Pedro Paiva. "A Igreja e o poder" In Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2, p. p. 135-185.

Castro descobriu a “vocação” sacerdotal no Colégio dos Reis Magos, onde estudou durante cinco anos e conviveu com o espírito da Observância Franciscana. Frequentou o ambiente dos carmelitas de Goa, mas foi entre os franciscanos que desenvolveu sua espiritualidade de forma mais intensa.⁶⁸⁸ Filho de Pedro de Castro e de Maria Ghedes de Castro, nasceu em Navelim, ilha de Divar. É provável que tenha nascido no ano de 1594, já que documentos comprovam que desfrutava de avançada idade, 72 anos, em 1666.

A ilha de Divar possuía um grande predomínio político da casta brâmane. A família de Mateus de Castro ostentava a identidade brâmane e se dedicava ao plantio de arroz. Após a morte precoce dos genitores, Mateus de Castro foi acolhido pelos franciscanos, no Colégio dos Reis Magos. Provavelmente, conheceu o franciscano nascido na Índia, frei Miguel da Purificação, que será analisado adiante. Porém, não obteve a ordenação tão desejada, devido às resistências do arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá. O brâmane aspirante a sacerdote adotou a estratégia de procurar um bispo católico disposto a ordená-lo. Carregava consigo uma carta de recomendação do Provincial dos carmelitas descalços de Goa, Leandro da Anunciação, que afirmava ser brâmane nascido de legítimo matrimônio de genitores cristãos, ter patrimônio suficiente para se sustentar e esperava apresentá-la ao prior dos carmelitas de Isfahan. Mas na Pérsia, deparou-se com a recusa do arcebispo dominicano em ordená-lo, já que Castro não sabia ler, nem escrever em armênio.

Mateus de Castro foi aconselhado a partir para Roma por Gregorio Orsini, que provinha do Convento de Minerva daquela cidade e estava muito bem informado sobre as diretrizes da Propaganda Fide, que pareciam a chave para garantir a carreira do brâmane indiano. Chegou à Roma em 1625, após uma peregrinação à Jerusalém. Na Cidade Eterna, recebeu a assistência dos padres do Oratório de São Filipe Neri, do cardeal Barberini (conhecido como cardeal de Santo Onofre e irmão de Urbano VIII) da Propaganda Fide.⁶⁸⁹ Completou seus estudos teológicos no *Collegium Urbanum* e, em 1627, fez uma petição ao Papa para receber as ordens menores. Porém, Mateus de Castro alegava que perdera as cartas e os testemunhos de fé concedidos pelos carmelitas e pelos franciscanos, durante a viagem da Armênia até Jerusalém, devido ao inusitado ataque de piratas. Sem estas cartas, o brâmane não receberia as ordens menores, mas contou com a declaração por escrito do padre Próspero do Espírito Santo que afirmava ter visto os testemunhos do Arcebispo de Goa, que estavam

⁶⁸⁸ Giuseppe Sorge. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna : CLUEB, 1986, p.6.

⁶⁸⁹ A trajetória de Mateus de Castro foi narrada na “Relatione raccolta da discorsi com Monsignor Matteo di Castro Primo, et Único frà naturali dell’Indie Orientali missionário della S^a Congregazione de Propaganda Fide” (BAL, 46-X-7, fl.103v-117v).

com Mateus de Castro, onde era mencionado que era brâmane nascido de legítimo matrimônio de pais, tinha patrimônio e teria recebido bons atestados dos carmelitas e dos franciscanos.⁶⁹⁰

Mateus de Castro recebeu a ordenação sacerdotal em 1630 e, em seguida, tornou-se missionário da Propaganda Fide. Mateus de Castro retornaria à Índia, onde chegou em 1633 e procurou o vice-rei, Miguel de Noronha, o conde de Linhares, assim como o Cabido da Sé⁶⁹¹, que não permitiram a Mateus de Castro o exercício de suas funções, alegando que a autorização papal teria sido obtida de maneira fraudulenta. Mais uma vez, retornou à Roma em 1636, para ser apoiado em sua carreira sacerdotal, no contexto da crise das missões no Japão e da polêmica acerca do uso do método de *accommodatio*. A Propaganda Fide concedeu-lhe o título de bispo de Crisópolis (bispo *in partibus infidelium*) em 1637 e, adiante, foi nomeado vigário apostólico de Bijapur.⁶⁹² Regressou à Goa em 1639, no ano em que o Japão vetou o comércio com os portugueses. Mateus de Castro desejou transferir-se para seu vicariato, nas terras de Bijapur, onde pretendeu formar uma congregação de padres seculares conforme a regra do Oratório de São Filipe Nery, tendo seus parentes como membros. Esta estratégia de promover parte de seu “clã” à condição de sacerdote esbarrou na recusa do arcebispo de Goa, maior prelado do Estado da Índia, que como ordinário do lugar não concedeu a licença necessária para que Mateus de Castro conferisse as ordens sacras a seus parentes.⁶⁹³ Acredita-se que tenham recebido as ordens sacras conferidas por Castro: André Ferrão, brâmane da aldeia de Goltim (da ilha de Divar, onde nasceu Mateus de Castro), Mathias Vaz, Lázaro de Castro e Francisco de Sá.⁶⁹⁴

Mateus de Castro, bispo de Crisópolis, havia deixado em Bicholim alguns clérigos seus em algumas casas concedidas por Adil Shah, administrava os sacramentos e doutrinava naquela região. O vice-rei não teria ouvido queixas ou escândalos sobre os clérigos deste bispo, “homem muy prejudicial ao serviço de V. Mgde e por isso mui indigno do lugar que occupa”, seria bom que tal bispo não retornasse à Goa e aconselhava que fosse enviado um embaixador à Roma para defesa dos interesses da Coroa.⁶⁹⁵

O arcebispo de Goa apresentou pungentes acusações contra Mateus de Castro, entre elas, de se comportar como um usurpador de posições hierárquicas, de ordenar sacerdotes de

⁶⁹⁰Giuseppe Sorge, *op.cit.*, p.10-12

⁶⁹¹O arcebispado de Goa estava nas mãos do Cabido, pois o prelado que assumiria o cargo morreu na viagem.

⁶⁹² Poderia substituir o arcebispo Frascella no Japão, em sua ausência.

⁶⁹³ Giuseppe Sorge, *op.cit.*, p. 47.

⁶⁹⁴ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.569.

⁶⁹⁵ ANTT, DRI, livro 48, fl. 259v. Escrita em Goa (24 de dezembro de 1644).

maneira irregular e de ajudar o sultão de Bijapur, ou seja, agir como traidor da Coroa. Mateus de Castro partiu para Bicholim, região que estava fora da jurisdição do Padroado português, esperando conferir mais ordenações. A Propaganda Fide tomou conhecimento das divergências e recomendou ao sacerdote brâmane que não se intrometesse em política. Pela terceira vez, Mateus de Castro retornaria à Roma, não satisfeito com as restrições a sua atuação apresentadas pelas autoridades civis e eclesiásticas do Estado da Índia. Esperava resolver tais problemas jurisdicionais e obteve mais uma nomeação, bispo da Etiópia. Contudo, o patriarca da Etiópia, o jesuíta Affonso Mendes tornou-se seu grande antagonista e não apresentava reservas em chamar Mateus de Castro de “esse preto de rabo ao léu”.⁶⁹⁶ A quarta e última viagem de Mateus de Castro à Roma ocorreu em 1658.

Mateus de Castro foi acusado de conspirar contra os portugueses, convencendo holandeses a ocupar Goa, em um momento de grande instabilidade política. Na década de 1570, Adil Shah, líder do sultanato de Bijapur, tentou expulsar os portugueses, que controlavam o comércio litorâneo, mas fracassou. Porém, a chegada de novas forças navais européias que poderiam ser exploradas pelos líderes locais, apresentava-se como uma grande ameaça à presença portuguesa. Em 1623, os ingleses aliaram-se ao sultão de Bijapur para expulsar os lusitanos. Adil Shah de Bijapur ameaçava invadir Salsete e Bardez, devido a atritos ligados à apreensão de suas embarcações e assassinato de sua tripulação pelos portugueses em 1629. Os portugueses e o sultão de Bijapur travavam tréguas circunstanciais – podemos mencionar os acordos diante da ameaça comum do império mogol e de Ahmanadagar.⁶⁹⁷

A instabilidade nas Velhas Conquistas – região encravada entre reis muçulmanos – poderia ser facilmente explorada no século XVII. Em outubro de 1653, uma sublevação retirou o vice-rei, D. Vasco de Mascarenhas e lhe substituiu por Brás de Castro. Os holandeses instigaram o sultão a atacar Goa por terra, enquanto agiriam pelo mar, contudo, o plano foi adiado devido à necessidade de estabelecer acordos com os portugueses. Em 1634, Adil Shah tentou capturar os territórios de Salsete e Bardez, sendo provável que a invasão tenha ocorrido a pedido de Mateus de Castro.⁶⁹⁸ O sultão de Bijapur explorou a confusão administrativa diante da deposição do vice-rei

Com a chegada do Conde de Sarzedas, D. Rodrigo Lobo da Silveira, o usurpador D. Brás de Castro foi detido e o desejo era aprisionar Mateus de Castro, para enviá-lo a Portugal,

⁶⁹⁶ Charles Boxer. *A igreja e a expansão ibérica...*, p. 26; Giuseppe Sorge, *op.cit.*, p. 62.

⁶⁹⁷ Teotonio R. de Souza. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.34-35.

⁶⁹⁸ *Idem*.

mas o brâmane rejeitava os convites para entrar em Goa, astutamente. Quais eram as expectativas destes homens acusados de uma conjura contra a Coroa, o que esperava Mateus de Castro, André Ferrão e os demais que receberam ordens sacras do bispo brâmane? Não consistia em uma luta contra a hegemonia cristã nos domínios portugueses do Oriente, mas um desejo de redistribuição dos poderes, de melhor alocação dos brâmanes na ordem imperial.⁶⁹⁹ Mateus de Castro proclamava que sua batalha era pela emancipação de seus compatriotas da condição de subalternidade que experimentavam e pelo reconhecimento do direito de acesso aos benefícios eclesiásticos e outros cargos no Estado da Índia.

Em 1653, Mateus de Castro descobriu que o relacionamento entre o sultão de Bijapur e os jesuítas tornara-se amistoso e os inacianos receberam autorização para edificar igrejas no sultanato, ou seja, em domínios sob jurisdição do brâmane enquanto vigário apostólico. Irritado com esta circunstância, Mateus de Castro escreveu uma longa carta, o “Espelho de Brâmanes”, em que atacava os portugueses, os jesuítas e o servilismo dos brâmanes. O seu texto, copiado por André Ferrão e Nicolau Dias para circular por Salsete e Bardez, foi dirigido aos brâmanes: “Não uos espanteis o Bramanes se os Paulistas⁷⁰⁰ disem que eu sou aleuantado”, pois Mateus de Castro afirmava estar “prompto pera dar mil uidas pera defensão da patria e bem commu”. Defendia-se das acusações, alegando que jamais pretendeu “entregar aos Mouros o que o Rey de Portugal possui na India”, nem criar condições para expulsar os franciscanos de Bardez e os jesuítas de Salsete.⁷⁰¹

O bispo brâmane apresentava-se como arauto de uma luta para que os “naturaes fossem tratados como vassalos e nam escravos”. Através da análise semiológica do discurso, é possível identificar como Mateus de Castro construiu a imagem sobre os destinatários do seu texto, que foram tratados como indianos totalmente submissos à dominação exercida pelos jesuítas e franciscanos, que lhes usurpavam o direito de exercerem o sacerdócio. Porém, a construção de um discurso é baseada em uma relação dialógica, já que a forma como Mateus de Castro apresentou-se tem como referência a existência dos interlocutores, dos destinatários do seu texto: se os brâmanes são oprimidos na Índia, Mateus de Castro apresentava-se como uma espécie de emancipador, que recusou a possibilidade de viver como um rico e se dedicou ininterruptamente a acabar com a “escravidão” dos brâmanes, através

⁶⁹⁹ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.569.

⁷⁰⁰ Jesuítas, chamados de Paulistas devido ao Colégio de São Paulo.

⁷⁰¹ Carta de Mateus de Castro, “Espelho de Brâmanes” *apud* Giuseppe Sorge, *op.cit.*, p. 73.

das exaustivas viagens à Roma e sob o custo de tornar-se uma inocente vítima da acusação de conjurar contra a Coroa.⁷⁰²

Na retórica de Mateus de Castro, a noção de emancipação, de defesa da pátria e de seus naturais (no caso, dos brâmanes), não acenou para uma ruptura da condição de vassalagem em relação à Coroa, mas para o respeito aos “direitos” dos naturais. Desrespeitar esses direitos, tratá-los como “escravos”, era uma circunstância inadmissível, tolerada apenas nas Velhas Conquistas portuguesas porque franciscanos e jesuítas encarregavam-se de controlar os brâmanes. Mateus de Castro citou vários episódios coetâneos da história da Europa para demonstrar que se injustiças similares às sofridas pelos brâmanes de Goa fossem cometidas contra os naturais da região não eram toleradas, caso da Sicília, de Nápoles, da Holanda (que se emancipou da Espanha), das Frondas na França, da experiência de decapitação do rei inglês. Mencionava que no interior dos vários reinos controlados pela Espanha não eram feitos agravos aos naturais, porque tais agressores seriam “logo mortos como moscas”, pois “todas as nações do mundo defendem suas justiças e acodem pello bem da patria, pois he de jure naturae.”

No “Espelho de Brâmanes”, menciona a carta que escreveu ao rei para denunciar como os naturais da Índia eram “tratados como escravos e nam como vassalos”, privados dos bens espirituais e temporais, dos ofícios, das dignidades e dos benefícios eclesiásticos, porque os franciscanos em Bardez e os jesuítas em Salsete tratavam os naturais de uma maneira mais aviltante que os turcos e os persas tratavam os cristãos. Segundo Mateus de Castro, os jesuítas tentaram dissuadir o rei, para que não se importasse com as lamúrias de Castro, então o rei teria indagado se os naturais não eram homens e os inicianos disseram “que não, que erão pior, que cabras”. O rei não respondeu a Mateus de Castro, apesar do alerta do brâmane ressentido: “o arco muito tirado algum dia se há de quebrar.”⁷⁰³

O bispo brâmane acusou os jesuítas pela perda da cristandade de Japão (e suas conseqüências econômicas para o Estado da Índia), da Etiópia, estavam a caminho de destruir a de São Tomé, de Salsete e da Costa da Pescaria. Explicava o fracasso jesuítico pelo “ambiçam de quererem dominar”. Tal como as experiências contra as injustiças na Europa que suscitavam rebeliões, a hegemonia jesuítica só era mantida em tamanha proporção no Oriente, pois recordou a revolta dos Mínimos de Roma que mataram quatro jesuítas com

⁷⁰² Inesita Araújo. *A reconversão do olhar: prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, p.126.

⁷⁰³ Carta de Mateus de Castro, “Espelho de Brâmanes” *apud* Giuseppe Sorge. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna : CLUEB, 1986, p. 75.

canivetes e tesourinhas. O problema era a postura submissa dos naturais, pois os jesuítas encontravam nos brâmanes uma “terra mole” onde cavavam com cutelo, fazendo-lhes consentirem como “cabras dos Paulistas”; mas quando os inacianos encontravam entre a terra mole dos brâmanes “hua pedrinha dura, que lhes faz doer o cutelo, que he o Bispo Dom Matheus”, infligiam inúmeras acusações.

Mateus de Castro incitava seus compatriotas para que não temessem a morte, em favor da verdade e da pátria, como se explicita em suas provocações:

Ô Bramanes; e sabeis que honra, e nobreza está e sempre esteve nas armas e letras vos o Bramanes sem armas, nem letras e como podeis diser que sois nobre antes os filhos das regateiras de Goa, Malavares, Bengalas, e capres se tem por mais honrados, que vos [...] quantas injurias, e agravos fazem os Frades em Bardez e Paulistas em Salsete até chegar amarrar num banco hum mais nobre de vos e afrontar publicamente [...] e as afrontas que padeceis dos franciscanos me envergonho nomear, e agora vos fazem o que fez Farao aos filhos de Israel Egypto, vendo que multiplicavam, temendo nam se levantem com o Reino ordenou as parteiras q nenhu, macho escapasse; Agora temendo o Farao dos Paulistas que se ouvesse muitos clerigos lhes tirarão as Igrejas assi asenterão que nam se ordenasse natural algum⁷⁰⁴

Os brâmanes, por sua submissão foram responsabilizados pela condição de subalternidade, já que todas as *nações* valorizam em primeiro lugar a sua. Os brâmanes, ao contrário, estimariam os estrangeiros. A escrita de Mateus de Castro era de caráter incendiário e esperava despertar a cumplicidade de todos os brâmanes, a partir do argumento de uma origem comum e das mesmas dificuldades enfrentadas. Mateus de Castro argumentava que os brâmanes deveriam ajudá-lo, abandonando a alegação de estarem com as mãos atadas pelos religiosos. Lembrava que os brâmanes compreendiam um número de 70 mil homens de armas em Salsete, 40 mil em Bardez e 20 mil em Tiswadi, ao passo que havia apenas 40 superiores jesuítas “tiranos” em Salsete e trinta franciscanos “velhacos” em Bardez. Uma vitória certa!

Mateus de Castro afirmava que desejava ordenar os estudantes nascidos na Índia, especialmente os brâmanes, mas por serem submissos aos franciscanos e aos jesuítas, concedia-lhes apenas a maldição de Deus e as pragas proferidas pelo bispo brâmane decepcionado.

Para valorizar os nascidos na Índia, Mateus de Castro utilizou a história bíblica da visita dos Reis Magos ao recém-nascido Menino Jesus. Como os Magos do Oriente foram os primeiros a reconhecer o Menino Deus, os nativos do Oriente deveriam ter precedência em relação aos outros. Utilizou a tradição sobre a evangelização da Índia por São Tomé (que

⁷⁰⁴ Carta de Mateus de Castro, “Espelho de Brâmanes” *apud* Giuseppe Sorge, *op.cit.*, p. 78.

tocou as feridas de Jesus com as próprias mãos) e recorreu ao jesuíta São Francisco Xavier (que tratou como o “Segundo Apóstolo do Oriente”), como argumentos para valorização dos nativos, que seria o equivalente à semente que dava bons frutos espirituais, em referência à parábola bíblica do bom semeador. Um outro uso de passagens bíblicas ao gosto do bispo brâmane foi afirmar que Adão foi criado com a terra dos quatro pontos cardeais e que a primeira e mais nobre era a originária do Oriente, de modo que os orientais seriam nobres por nascimento e depois de convertidos tornavam-se *iguais a todos os portugueses*.⁷⁰⁵

Mateus de Castro utilizou como enunciadores, isto é, como vozes arregimentadas para legitimar suas afirmações, passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento e tradições hagiográficas para reforçar a qualidade, a nobreza dos brâmanes. Deste modo, não deveriam ser rejeitados na ocupação de ofícios civis e eclesiásticos, pois deveriam desfrutar da prioridade, já que a história dos orientais era caracterizada por situações de honra nos mais importantes momentos da história de toda a humanidade: na criação (a terra que deu origem a Adão) e no reconhecimento da divindade do Menino Jesus (a adoração dos Magos do Oriente). Inseriu exemplos da história européia e asiática do seu período para provar que em nenhuma outra parte do mundo feriam-se tanto os direitos dos naturais da terra quanto nas Velhas Conquistas, onde os nascidos na Índia não eram tratados como “vassalos” do rei de Portugal, mas como escravos.

Deste modo, Mateus de Castro apropriou-se de maneira peculiar das tradições cristãs que travou contato através da leitura ou de ouvir falar, concedendo-lhes um novo sentido. A forma como os textos foram apreendidos por Mateus de Castro estimulava uma nova maneira de compreender a si (como resignificar o prestígio, a nobreza de sua casta em um contexto de dominação européia e cristã), o próprio mundo e suas noções identitárias (de *casta, nação, pátria*).⁷⁰⁶

Mateus de Castro envergonhava-se da submissão dos orientais aos franciscanos e jesuítas e impeliu os indianos a superar a condição de “escravos” – o bispo alertava que o número de brâmanes armados suplantava o de religiosos nas Velhas Conquistas. Não idealizou uma ruptura radical com a ordem imperial portuguesa, mas a superação da condição de subalternidade desfrutada pelos nascidos na Índia, sobretudo dos brâmanes como ele, pois possuíam a nobreza de nascimento e se tornavam *iguais* aos portugueses após a adoção do batismo. Em Mateus de Castro delineava-se um senso de identidade, que esperava que fosse

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁰⁶ Para a noção de “apropriação”, ver: Roger Chartier. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1980, p.24.

partilhado por todos os brâmanes, pois a sua retórica não foi apresentar no “Espelho de Brâmanes” os dilemas enfrentados para seguir a carreira sacerdotal como um problema de cunho individual, mas algo que afetaria todos os brâmanes. Incitava-lhes a reação – senão pegar em armas – contra os opressores, pois a luta dele seria uma luta de todos os brâmanes. Contudo, Castro afirmava o desejo de desfrutar da condição de “vassalo”, isto é, admitia o reconhecimento da soberania política dos portugueses, desde que os brâmanes não fossem tratados como “escravos”.

Mateus de Castro não foi o único a denunciar a discriminação sofrida pelo clero nativo e soube explorar o apoio da Propaganda Fide para conseguir sua ordenação e a obtenção de cargos de alto nível na hierarquia da Igreja, como o de bispo. Membros das elites locais que pertenciam ao clero nativo denunciaram a posição subalterna que experimentavam em tratados escritos no século XVII e início do século XVIII. Adiante, analisaremos o caso de clérigos nascidos na Índia que lutaram contra a concentração de cargos eclesiásticos nas mãos de nascidos em Portugal ou de um membro da casta rival.

Enquanto membros das elites locais, os clérigos nativos seriam definidos mais adequadamente como “elites subalternas”, para utilizar a expressão de Cristina Bastos, porque as práticas imperiais criam mecanismos de diferenciação, de opressão e no que tange especificamente à ocupação de altos cargos, são reservados àqueles que nasciam em Portugal.⁷⁰⁷

4.3 Frei Miguel da Purificação e a defesa dos “filhos da Índia”

Frei Miguel da Purificação foi um franciscano nascido na Índia que exigiu desfrutar do mesmo status conquistado pelo clero nascido em Portugal, alegando que nascer na Índia não trazia máculas, nem o tornava um negro. Este frade não se opôs à dominação portuguesa e sua defesa não se estende a qualquer indiano nascido na Índia, mas apenas aos nascidos de pais portugueses (categoria em que Miguel da Purificação se incluía), desfazendo-se da importância dos mestiços e dos indianos oriundos de castas locais. Escreveu a *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental*, publicada em 1640, com o duplo propósito de

⁷⁰⁷ Cristina Bastos. “Subaltern Elites and beyond: why Goa matters for the theory” In Charles J. Borges & M. N. Pearson. *Metahistória: História questionando História. Homenagem ao prof. Doutor Teotônio R. de Souza*. Lisboa: Nova Veja, 2007, p.129-141.

defender os “filhos da Índia”, isto é, o direito dos religiosos nascidos na Índia assumirem cargos eclesiásticos e não só os nascidos em Portugal, assim como consolidar a elevação da Custódia franciscana de São Tomé da Índia em Província, autônoma em relação à Província franciscana de Portugal.

Tal como Mateus de Castro, o caso de frei Miguel da Purificação insere-se em um determinado conflito jurisdicional que estava associado aos entraves estabelecidos pela Província religiosa franciscana de Portugal à autonomia da Província de São Tomé da Índia Oriental. Havia contendas associadas à crescente libertação dos franciscanos da Mais Estreita Observância da Província da Madre de Deus em relação à tutela dos frades da Regular Observância da Província de São Tomé da Índia Oriental, a que pertencia frei Miguel da Purificação.

A consciência da distinção entre nascidos na Índia de pais portugueses e os nascidos no reino não despontou isolada do contexto social e político,⁷⁰⁸ que no Oriente era marcado pelas desiguais oportunidades de promoção social concedidas aos “filhos da Índia”. Este ambiente tornava fecunda a emergência de um sentimento de distinção entre brancos que nasciam na Índia de pais portugueses e reinóis. Mas o sentimento de distinção em relação aos nascidos no reino não promoveu, até aquele momento, a ruptura com a tradição de lealdade à Coroa.

Alessandro Valignano declarava que sempre houve e sempre haveria alguma forma de desunião entre aqueles que chegam da Europa e os nascidos na Índia. A razão seria que os portugueses “universalmente tienen poço conceto de los nascidos na Índia”, opinião tão recorrente que seria difícil eliminá-la. E como os portugueses:

son los que mandam y los que tienen credito y opinión com el pueblo, quedando los nascidos em la Índia siempre abatidos em esta parte, de que aquí nacen sus desconfianças y poca unión natural con los que de Portugal vienen⁷⁰⁹

Valignano acreditava que a situação não seria remediada, senão agravada com a intolerância mútua. Os nascidos em Portugal quando usavam a expressão “es hijo de la Índia”, seria o mesmo que dissessem “es para nada y de quien no se puede esperar ningún bien”.

⁷⁰⁸ Para comparação com o caso brasileiro, ver: Stuart Schwartz. “The formation of a Colonial Identity in Brazil”. In Nychols Canny & Anthony Pagden *Colonial identity in the Atlantic world : 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1989, pp.15-50.

⁷⁰⁹ DI, vol. 15, doc. 45, p.286.

Como não identificava alguma solução, o lenitivo seria “receber pocos dellos”, mas ainda sim como muito cuidado deveria ser admitido um nascido na terra. O desprezo dos portugueses pelos “filhos da Índia” poderia ser explicado “por causa del clima, o por la mála educati3n, o porque comúnmente traen alguna raça de la gente natural de la tierra”, talvez pela uni3o dos três fatores, pois os nascidos na Índia “seriam fracos”. Valignano alegava que a “fraqueza não seria corporal, pois neste âmbito os indianos pareciam ser “compuestos de leche e miel, y quanto al spíritu entren en él mui despacio.”⁷¹⁰

Nesse ambiente de restriç3es aos clérigos nativos, escreveu Frei Miguel da Purificaç3o, que nasceu em Tarapor, na Índia (1589), foi eleito Cust3dio (1635) e Procurador da Província franciscana de São Tomé, partiu para Roma e Madrid em defesa dos “filhos da Índia”. Em sua viagem para o Velho Mundo como Procurador, frei Miguel parte para Madrid perseguindo o vice-rei do Estado da Índia, D. Miguel de Noronha, que personificaria o combate exercido pela Coroa sobre o poder que os religiosos estavam adquirindo após a separaç3o da Província franciscana da Índia em relaç3o à Província de Portugal, quando os frades da Índia passaram a se reportar diretamente ao Ministro Geral da Ordem em Roma e ao próprio monarca, sem ter a intermediaç3o das Províncias portuguesas. A presença de D. Miguel de Noronha em Madrid no final da década de 1630 justifica-se por raz3es mais delicadas⁷¹¹, em um contexto conflituoso do Portugal dos “Filipes”, mas na narrativa de Miguel da Purificaç3o todos os acontecimentos giravam em torno do problema que procurava solucionar, afirmando ter conseguido uma entrevista com Felipe IV após ter passado por Roma e beijado a mão do Papa.

Mais importante que a veracidade dos fatos contidos, a obra de frei Miguel da Purificaç3o revela parte das estratégias de distinç3o dos “casados”⁷¹² e seus descendentes, que esperavam superar a condiç3o de subalternidade que desfrutavam no império asiático português. Miguel da Purificaç3o buscou defender os “casados” e suas capacidades intelectuais frente aos portugueses vindos do reino, sem questionar a própria dominaç3o imperial portuguesa, nem a ordem das relaç3es de poderes estabelecida na Índia mesmo após a convers3o, quando os lusitanos ainda desfrutavam de primazia e os “locais” permaneciam

⁷¹⁰ DI, vol. 16, doc.50, p.263.

⁷¹¹ Fernando Jesús Bouza Alvarez. *Portugal no tempo dos Filipes: política, cultura, representaç3es (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos, 2000; Jean-Frédéric Schaub, . *Portugal na monarquia hispânica: 1580-1640*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

⁷¹² As principais categorias em que se dividiam os portugueses na Ásia eram casados moradores e religiosos, sendo “casados” os portugueses que se casavam e fixavam residência na Índia. Aqueles que tinham sangue “puro” de portugueses dividiam-se em castiços ou indiatícos (se nascidos na Índia de pais portugueses ou europeus) e reinóis (imigrantes de Portugal). Sanjay Subrahmanyam,. *O império asiático português- 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

em posições subalternas. Miguel da Purificação almejava a supremacia dos “casados” diante dos “reinóis, sem reduzir sua posição diante das castas “brâmanes” e “chardós”.⁷¹³

A *Relação defensiva* de frei Miguel da Purificação relacionava-se à cena social formada por conflitos e expectativas frustradas, assim como foi dedicada a outro franciscano nascido no Oriente, o macaense frei Paulo da Trindade. A escrita deste franciscano pode ser compreendida como parte da luta contra a subordinação dos “filhos da Índia”, já que a geração de um texto pode ser concebida como a elaboração de uma estratégia, para que seja produzido e fixado um dado “sentido” desejado pelo autor, como a exaltação das qualidades dos nascidos no Oriente e apresentar a irracionalidade das perseguições contra os franciscanos “filhos da Índia”.⁷¹⁴

Em tom de denúncia, quase irascível, Miguel da Purificação narrou as perseguições às Províncias franciscanas da Índia e recordou as determinações que impediam a nomeação de “filhos da Índia” para o cargo de Provincial, de Guardião do Convento de Goa ou do Ceilão, além de requisitar que fosse eleito para Custódio e Procurador da Província um religioso “filho de Portugal”.

Outra estratégia de Frei Miguel da Purificação foi carregar dois livros de outro franciscano, frei Gaspar de São Miguel, escrita na língua dos naturais indianos e os ofertou ao rei, esperando que pudessem ser impressos.⁷¹⁵ O que seria ofertado como prova cabal de que os franciscanos eram conhecedores das línguas nativas, refutando os ataques realizados pelo clero secular que utilizavam o argumento da ignorância da língua local para tentar afastar os clérigos regulares da administração das paróquias das Velhas Conquistas. Em Madrid, Miguel da Purificação afirma ter entregado um memorial ao rei e ao Ministro Geral da ordem franciscana, frei João Baptista Campanha.

Miguel da Purificação alegava que se o rei serviu-se de “filhos de Índia”, considerados suficientes e capazes para serem capitães e governadores das principais fortalezas e cidades da Índia⁷¹⁶, deveria servir-se de frades “filhos da Índia” nos cargos eclesiásticos, por serem

⁷¹³ Ângela Barreto Xavier. “David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista” . in *Ler Historia*, no. 49, 2005, p. 107-143.

⁷¹⁴ Inesita Araújo. *A reconversão do olhar: prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000, p.39, 133.

⁷¹⁵ Um dos livros explicava o Credo e a vida dos apóstolos, em versos, “por modo de Dialogo com muchos documentos, doctrina, auisos, comparaciones, y refutaciones de la Idolatria, ritos, y supersticiones gentilicas”, já o outro tratava das misérias humanas e do pecado, ambos dedicados ao rei. Miguel da Purificação, *op. cit.*, fl. f.28-30.

⁷¹⁶ Citou ilustres “filhos da Índia”: D. Jerônimo de Castelo Branco, capitão e governador de Ormuz; D. Francisco de Sousa, Duarte de Melo e Francisco de Silva Meneses, capitães e governadores de Diu; Jorge de Albuquerque, general do Ceilão; Luis de Melo e de Martim Afonso de Melo, capitães e governadores de Malaca; Diego de Melo, capitão de Baçaim; Francisco de Miranda Henríquez, destacou-se em armadas que pelejaram contra

dotados de notáveis méritos, cultivados nas letras, portadores de sangue ilustre e de virtudes. Alega que para a honra do governo espiritual da religião cristã não é necessário forças corporais, nem nobreza ou prosápia de boa geração, sendo apenas importante as boas obras, letras, merecimentos e virtude, porque a religião cristã, conforme São Jerônimo, não põe os olhos na qualidade das pessoas, senão nas almas, nas boas obras e na virtude. Já os frades filhos da Índia possuiriam tanto a nobreza de geração quanto seriam grandes prestadores de serviços ao rei nas guerras e na conversão dos gentios, o que Miguel da Purificação pretendeu provar a partir da relação de exemplos de frades mártires, de taumaturgos e de letrados. Os filhos da Índia contavam, na retórica de frei Miguel da Purificação, com a suposta “limpeza de sangue”.

Porque los hijos de la Índia frayles de dicha Prouincia son hijos de madres y padres Portuguezes bien nascidos, limpios por sangre: porque de outra suerte no podrian ser frayles, segun los decretos Apostólicos, y estatulos generales de la Religion (...). Y muchos de ellos son hijos de hidalgos, y nobles caualleros, q hã seruido, y sirven con dispendio de suas haziendas, y vidas en servicio de V. Magestad.⁷¹⁷

Os frades “filhos da Índia” não seriam negros, nem mestiços, pois seriam “bem nascidos” de pais e mães portugueses, de nobre geração, argumentou frei Miguel da Purificação contra as informações contrárias recebidas pelo monarca. Contudo, não defendeu os méritos de qualquer natural da Índia, reconhece a importância dos nascidos na Índia que fossem filhos de portugueses: “assas tenho mostrado como os filhos da Índia de pais Portuguezes (qual he meu intento e não dos naturais Indianos)” atuavam bem.⁷¹⁸ Um outro argumento utilizado consiste em evocar o primeiro “prelado” constituído por Deus, que teria sido o primeiro homem criado, Adão. O primogênito da criação divina teria sido criado no Oriente, local onde Deus teria estabelecido o Paraíso Terreal.⁷¹⁹

A razão porq Deos (...) não formou Adão em outra parte senão nesse Oriente (...) e nelle opos por Prelado foi: pêra mostrar, e declarar, que os filhos do Oriente desse lugar tão inferior, são mui capazes de gouerno, e por serem nascidos nesse Oriente não hão de ser excluidos das honras e dignidades⁷²⁰

holandeses, foi capitão geral de São Tomé e Mangalor, onde os mouros assassinaram-lhe, prestando valorosos serviços ao rei, além vários outros “filhos da Índia” que foram capitães, valorosos soldados, que não entregaram fortalezas aos inimigos, jamais traindo Sua Majestade.

⁷¹⁷ Miguel da Purificação, *op. cit.*, fl. 16.

⁷¹⁸ *idem*, fl. 31

⁷¹⁹ Trata-se de crença arcaica sobre a localização no Paraíso no Oriente.

⁷²⁰ Purificação, *op. cit.*, fl. 31v.

Miguel da Purificação admitia os malefícios que o Oriente poderia trazer aos homens, por ser “lugar tão inferior”, mas poderiam ser anulados devido ao papel da região na gênese da humanidade, já que “não formou Adão em outra parte senão nesse Oriente”. A escolha do Oriente para ser o berço da humanidade não teria sido uma decisão aleatória, pois Deus pretendia indicar que não deveriam ser discriminados, não poderiam “ser excluídos das honras e dignidades”, dos cargos no Estado da Índia.

Mas os portugueses, os “filhos de Portugal”, alegavam que os “filhos da Índia” são incapazes por serem negros e por terem sido criados com leite de negras, das quais não podem tirar boa criação. A primeira refutação de frei Miguel projeta-se contra a idéia de serem negros os “filhos da Índia”, já que seriam filhos de portugueses e “tão brancos como os filhos de Portugal” e seus pais nobilíssimos fidalgos que só se casavam com mulheres, igualmente, nobilíssimas fidalgas. Reconhece que no início da conquista lusa, os casamentos mistos poderiam ocorrer, mas que mesmo assim os portugueses recorriam às mulheres naturais brâmanes, “que são dos mais nobres, que há entre os Indianos”. Mas no momento em que escrevia Miguel da Purificação, alegava que a Índia já estaria repleta de portugueses e portuguesas, acreditando que é dos portugueses que “procedem os filhos da Índia”; seria raro aquele “filho da Índia” que procede de nobre português de legítimo matrimônio que tenha, por parte da mãe, algum vestígio dos naturais indianos, que são os chamados negros. Recorda que os franciscanos não poderiam ser negros, nem descendentes de mouros ou gentios, conforme os Estatutos da ordem seráfica e, deste modo, os frades “filhos da Índia” não seriam negros, nem mestiços.

Quanto à alegação de que alguns filhos da Índia são criados com leite de negras, não podendo obter uma “boa inclinação”, diz que isso é verdade, mas recorda que em Portugal as mães nobres não costumam criar seus filhos oferecendo seus próprios peitos. Essa atitude é depreciada por Miguel da Purificação, porém a culpa seria dos pais e mães que relegam a pessoas mal doutrinadas, instruídas e de maus costumes a ação de dar leite aos filhos – a obrigação dos genitores era fornecer o leite corporal e espiritual aos filhos. Acredita que as virtudes e as boas obras dos “filhos da Índia”, “tendo tão alumiados os entendimentos com os raios do sol do Oriente”, vencerão implacavelmente a má inclinação produzida pelo consumo de leite de negras, indianas. E o fato dos filhos da Índia ingerirem leite de negros não lhes torna negros ou mestiços, além de lembrar que Lisboa estava repleta de negros e negras oriundas da Índia e que não só filhos de portugueses tomavam leite de negras em Lisboa, como nascem de seus ventres. Em Cabo Verde, terras de Portugal, afirma ter visto muitos nascidos de cafres, “que vão à Índia, com capa de dizerem que forão queimados de sol em

viagens”. Em sua teoria sobre o que seriam os negros, diz que não resultam da terra onde nascem, mas da mistura de geração, destacando que muitos que estão em Portugal são oriundos dessa mistura.⁷²¹

Em Roma, frei Miguel da Purificação apresentou um memorial em latim ao Papa Urbano VIII com relatos sobre as importantes ações realizadas pelos franciscanos nas Províncias da Madre de Deus e de São Tomé, pois desejava que os “filhos da Índia” não fossem excluídos das prelazias por terem nascidos no Oriente, mas admitidos conforme o merecimento. Frei Miguel da Purificação trouxe da Índia “hum Indiano natural moreno” e apresentou ao Papa para que o Sumo Pontífice constatasse a diferença física entre um indiano (um “negro”) e um “filho da Índia” (nascido de pais portugueses, como Miguel da Purificação). O indiano moreno era um cristão convertido, filho de pais indianos, de modo que Miguel da Purificação afirmava peremptoriamente “que nenhum desses, nem ainda dos que procedião dos Portuguezes, tẽ a quarta geração erão religiosos, nem podião ser conforme os breues Apostólicos.”⁷²² Frei Miguel conseguiu um breve papal postulando que os frades nascidos de pais “brancos puros” na Ásia eram elegíveis para ocuparem uma parte justa de cargos na ordem franciscana.⁷²³ Após assistir ao Capítulo Geral em 1639, Miguel da Purificação permaneceu até 1640 em Barcelona, a fim de conseguir que sua Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental fosse impressa.

Em linhas gerais, a obra do franciscano indiano Miguel da Purificação era uma defesa dos sacerdotes “crioulos”, nascidos de pais brancos no Oriente. Mas a defesa do frei abrangia apenas uma estirpe de nascidos ou filhos da Índia, “hijos de madres y padres Portuguezes bien nascidos, limpios por sangue”. A escrita de frei Miguel da Purificação levanta questões sobre o estatuto daqueles que nascem na Índia, que reivindicavam também serem portugueses. Defendeu sua posição afirmando-se tão português quanto os portugueses nascidos em Portugal. Pretendeu apagar o estigma de nascer na Índia.

Se através da escrita frei Miguel defendeu os religiosos filhos de portugueses nascidos na Índia, religiosos destituídos de “sangue” português e oriundos de castas indianas, por sua vez, também produziram escritos em defesa de uma participação menos subalterna na hierarquia eclesiástica, além de depreciar o papel da casta “rival” cristianizada em uma luta pela obtenção das melhores posições no Estado português da Índia. Manuscritos e impressos dos séculos XVII e XVIII evidenciam que a tentativa de construção de fidelidades no seio do

⁷²¹ Miguel da Purificação, op. cit. , fl.35-8.

⁷²² *Ibidem*, fl.42

⁷²³ Charles Boxer. *O império marítimo português*. Lisboa: Edições 70, 2001, pp.248-9.

império português a partir da cristianização dos povos do ultramar⁷²⁴ esbarrou nos limites apresentados à participação da elite local convertida nas posições eclesiásticas mais elevadas. O vigário Antônio João de Frias pretendia provar a antiga nobreza dos brâmanes e responsabilizá-los pela conversão da Índia ao catolicismo⁷²⁵, já João da Cunha Jaques na “Espada de David contra o Golias do Bramanismo”⁷²⁶, sendo de casta chardó, propunha aos cristãos da Índia que os “perniciosos” brâmanes fossem combatidos; assim como o vigário Leonardo Pais exaltou a suposta contribuição dos “qhetris”, conhecidos como chardós, no auxílio aos portugueses no Oriente.⁷²⁷

Estes três casos que serão analisados não foram disputas de cunho jurisdicional como a travada pelo franciscano frei Miguel da Purificação ou do bispo brâmane Mateus de Castro. Os tratados produzidos pelo brâmane Antônio de Frias e pelos chardós João da Cunha Jaques e Leonardo Pais podem ser compreendidos como batalhas retóricas, uma guerra entre memórias concorrentes, pois tanto chardós quanto brâmanes almejavam demonstrar a nobreza pré-cristã de suas castas. Apesar de ser uma disputa textual, é preciso reconhecer que o *locus* da produção do sentido dos textos encontra-se nas relações sociais, nos embates travados nas Velhas Conquistas entre nascidos no reino, nascidos na Índia e entre castas rivais cristianizadas.⁷²⁸ Tratava-se da querela entre aqueles que se apresentavam como brâmanes e chardós, as castas mais valorizadas nas Velhas Conquistas, que tiveram o acesso mais facilitado a certos cargos e à instrução, mas que ainda assim tinham consciência dos entraves estabelecidos pela ordem imperial portuguesa e das ameaças que as castas rivais poderiam representar em termos de perda de prestígio, cargos e propriedades.

⁷²⁴ Ronald J. Raminelli “Império da Fé”. In: Fragoso, João; Bicalho, Maria Fernanda; Gouvêa, Maria de Fátima (Org.). *Antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, v. , p. 225-247.

⁷²⁵ Antônio João de Frias. *Aureola dos índios & nobiliarchia bracmana: tratado historico, genealogico, panegyrico, politico & moral...* . Lisboa : Off. de Miguel Deslandes, 1702.

⁷²⁶ Biblioteca da Ajuda de Lisboa, Cod. 49-II-9.

⁷²⁷ Leonardo Paes. *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa: Antonio Pedro Galram, 1713.

⁷²⁸ Inesita Araújo, *op.cit.* , p.133.

4.3 Lutas entre castas: os indianos convertidos

Após o impacto da presença portuguesa e do processo de cristianização, concomitante ao disciplinamento social de gerações de moradores das aldeias das Velhas Conquistas, como se reorganizou a memória dos habitantes locais, qual a distância tomada em relação às sociedades antigas e o grau de assimilação das novas formas? Certamente houve mudanças nos modos de expressão, disputas em torno da fixação de memórias, transformações nas construções identitárias, emergência de expressões culturais híbridas. Seguindo as indicações de Serge Gruzinski, percebemos que os escritos deixados pelos indianos convertidos revelam uma paixão pela escrita, vinculada à vontade de sobrevivência, de salvar a memória da sua linhagem, a intenção de conservar as identidades e as propriedades.⁷²⁹

A destruição dos templos indianos e a expulsão dos brâmanes das terras de Goa interferiram na lógica de transmissão dos conhecimentos tradicionais, desorganizava os espaços de ensino dos filhos da elite nas escolas (*Veda Paatasala*) e a reprodução dos seus valores. Os católicos na Índia resolveram explorar o papel do ensino da língua portuguesa e do catecismo, assim como dar uma instrução privilegiada para os filhos das castas principais, caso do Colégio dos Reis Magos de Bardez, onde Mateus de Castro foi instruído:

pois sahirão delle [do Colégio dos Reis Magos] tantos com tão boa educação que forão relligiosos [...] e dos meninos naturaes muitos forão clerigos com sufficiencia cabal, assy no estudo da gramática, como na musica, e finalmente nenhum houve que tivesse sido collegial ou menino órfão do dito seminario que não sahisse delle ao menos com a parte de bom muzico ou escrivão⁷³⁰

Os meninos doutrinados na fé católica seriam instrumentos de difusão do cristianismo entre familiares, escravos e ficariam contra seus pais “idólatras”. Órfãos e órfãs eram retirados pela força do convívio com o restante da família gentia, assim como suas heranças desviadas das mãos dos parentes que não fossem cristãos. As gerações de indianos batizados desfrutaram dos privilégios concedidos aos batizados e participaram das campanhas de delação incitadas pelo Santo Ofício e pelos clérigos, de um modo geral.

Diante das dificuldades, das perseguições, as “elites” locais das Velhas Conquistas foram *obrigadas a escolher*, como era a prática na era do confessionalismo: manter suas

⁷²⁹ Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.7-12.

⁷³⁰ BNL, Cód 177; DHMPPO, v.5, doc. 75, p.465.

crenças abandonando as terras e negócios das Velhas Conquistas ou aceitar o batismo. As “elites” locais que permaneceram em Tiswadi, Salsete e Bardez precisaram se resignar a aceitar o cristianismo e o estabelecimento da ordem imperial portuguesa. Convertidas, escolheram o caminho da “adaptação”. Dedicaram-se a conservar os vestígios de suas origens, a apresentar genealogias que legitimavam seu poder.⁷³¹ A elite local letrada, que aprendeu português e latim com os religiosos, profundamente cristianizada, não se limitou a apoiar a evangelização, pois se dedicaram a defender seus privilégios e sua hierarquia. Atuaram desta maneira tanto aqueles que provinham de famílias de grande *status* no passado, como grupos emergentes que tentaram reescrever o seu passado, concedendo-lhe ainda mais prestígio. Estava em jogo salvar o estatuto social, os bens, os privilégios dos antigos grupos dominantes.⁷³² A “nobreza” indiana aprendeu a conhecer melhor o seu vencedor e a conformar-se com o modelo oferecido pela Coroa portuguesa: o do nobre ibérico.⁷³³

Por outro lado, as autoridades eclesiásticas e as ordens religiosas interrompiam o acesso dos nativos brâmanes e chardós ao sacerdócio, que temeram a perda da distinção entre suas castas (entre as duas castas e os grupos ascendentes). Nesse contexto de dificuldades de inserção social, foram elaborados os tratados pelos clérigos indianos de origem chardós ou brâmane, que tentaram afirmar a honra passada de sua ascendência e o papel desempenhado por sua casta na evangelização do Oriente.

Os tratados escritos pelos padres brâmanes e chardós obedeciam a modelos que foram utilizados na composição das memórias indígenas (com a exaltação de suas origens, com a depreciação da qualidade da casta rival). Outro tópico a destacar consiste na adição da cosmogonia cristã à memória local. Agregava-se um elemento decisivo, senão constitutivo da fundação do Oriente cristão, que consistia no elogio à chegada dos portugueses, episódio essencial no processo de cristianização da Índia. A memória dos indianos adotou as razões do português católico, sua lógica e sua retórica. Mas os tratados deixam implícito que não se tratam de um mero exercício encomiástico, pois é apresentada a possibilidade de um “pacto” baseado na idéia de que a adoção da identidade cristã, a lealdade ao rei de Portugal pelos brâmanes e chardós teria como contrapartida o recebimento de mercês, que nesses casos, seriam os cargos eclesiásticos. Esperava-se que a Coroa portuguesa zelasse pela afirmação da superioridade da casta a que o tratadista alegava pertencer, em detrimento das castas rivais.

⁷³¹ Serge Gruzinski, *op.cit.*, pp.28.

⁷³² Sobre as práticas de auto-representação da casta brâmane e chardó, ver o primeiro capítulo da tese.

⁷³³ Ver Serge Gruzinski., *op.cit.*, p.68-72.

Clérigos nativos fundiram a memória associada à história de sua casta aos novos conteúdos do discurso cristão. Os brâmanes teriam sido os primeiros a realizar escritos genealógicos para provar a nobreza de casta e defender melhores posições no Estado da Índia. Mateus de Castro que escreveu o mencionado *Espelho de Brâmanes* na primeira metade do século XVII, partiu para Roma para denunciar as restrições impostas ao clero nativo na Índia Portuguesa e conquistou a função de bispo de Crisópolis. Escritos similares ao de Mateus de Castro foram elaborados pelos brâmanes, como Lucas de Lima (*Biographia Goana*) ou por Antônio João de Frias que escreveu *Auréola dos índios & nobiliarchia bracmana*, publicada em 1702, em Lisboa.

A estratégia destes clérigos nativos era exaltar a nobreza ou o heroísmo da casta a que pertenciam e difundir a idéia de que em tempos remotos um ancestral de suas castas teria favorecido a cristianização da Índia. Os três tratados que serão analisados (do brâmane Frias e dos chardós Jaques e Paes) remetem ao campo da batalha textual, estando na base o desejo de depreciar a casta rival e a obtenção de cargos no Estado da Índia para os membros da sua própria casta. A tensão entre chardós e brâmanes encontrada nos tratados revelaria uma tensão que acompanhou a história do reino de Portugal, que consistia em disputar o que era mais enobecedor: as armas ou as letras. Em linhas gerais, os chardós apresentavam-se como uma nobreza de armas e os brâmanes como uma nobreza ligada ao saber.⁷³⁴

A *Aureola de Índios* do brâmane Frias apresenta-se como um tratado de genealogia e poderia ter como audiência (público leitor idealizado) grupos nobiliárquicos de linhagens antigas, que talvez fossem os grupos mais resistentes à promoção social dos brâmanes. Já o *Promptuario de diffinições indicas* do chardó Leonardo Paes, porta um título que sugere se tratar de uma gramática ou dicionário, mas o livro foi apresentado como uma “história” e parece ter como audiência grupos de letrados- possivelmente os mais resistentes à ascensão social de grupos cuja identidade estava ligada às “armas”, como membros da casta chardó, ao qual pertencia o próprio autor.⁷³⁵ Entre os três tratados que serão analisados, o mais antigo é o do brâmane Antônio João de Frias, que foi refutado posteriormente pelo chardó João da Cunha Jaques. Este autor deve ter influenciado a escrita de outro chardó, Leonardo Paes.

Antônio João de Frias nasceu na aldeia de Talaulim, estudou no Colégio de São Paulo dos jesuítas. Foi pronotário apostólico, notário da Bula da Santa Cruzada, vigário da igreja S. André da Velha Goa e dedicou sua obra ao Conde de Castanheda, D. Pedro Luis de Meneses.

⁷³⁴ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p. 571; Rubem Barbosa Filho. *Tradição e Artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

⁷³⁵ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa...*, p.575.

Em seu tratado de genealogia, queria provar a antiga nobreza dos brâmanes, apoiando-se na autoridade de “escritores graves”, nas afirmações de Dom Jerônimo de Osório-bispo do Algarve-, Camões, frei Manoel dos Anjos, Manoel Faria e Sousa, no jesuíta Horacio Turselino, em João de Barros e Diogo do Couto, além dos escritos dos próprios brâmanes, das cartas de S. Francisco Xavier. Além dos *enunciadores* que Frias convocou, os títulos e os ofícios que o brâmane desempenhou no Estado da Índia foram citados como uma forma de legitimar-se.

Frias ocupou-se da suposta “origem” dos brâmanes, vistos como legítimos descendentes da Casa Imperial do famoso rei Cheriperimal, peritos nas ciências, doutos nas letras e preeminentes entre todas as nações da Índia. O rei Cheriperimal seria o mais erudito de toda a Índia e no seu tempo teria florescido em quase todo o Oriente a ciência mágica, sendo grande professor desta ciência, um grande sábio, versado nas ciências mágicas e na astrologia, “pela contemplação das Estrellas”. No mesmo tempo, os reis Baltazar e Melquior governavam a Arábia e a Etiópia, “insignes nas artes, & sciencias, & ornados de todas as virtudes Moraes; & conservava com elles Cheriperimalle huma aliança”. No tempo de seu reinado, chegou o momento anunciado por profetas e patriarcas acerca da restauração da graça perdida, mediante o nascimento do filho de Deus, que fez aparecer no Céu e na terra sinais miraculosos. “Entre os prodígios que mais causaram admiração a estes três Reys Magos, foy a visão de huma Estrella [...] na mesma noite em que naceo o Salvador do mundo.” Os três reis ouviram uma voz que ordenava a partida bem busca do Menino Deus, “porque o Ceo os havia decretado, nam só para serem as primícias dos Gentios, mas para serem os primeiros Reys Christãos.”⁷³⁶

Os brâmanes são apresentados por Frias como descendentes do Rei Mago Gaspar que seria um rei do Malabar, o mencionado Cheriperimal, um “Proto-Rey Christão”, que depois de adorar ao Deus Menino, dedicou seu império à Rainha dos Anjos e ao Menino Jesus, erigiu um suntuoso templo dedicado a ambos.⁷³⁷ Só os brâmanes poderiam entrar nestes templos dedicados ao culto cristão, por descenderem do Rei Mago- o rei Cheriperimal. Contudo, Frias admitiu que a antiga cristandade da Índia encontrava-se pervertida pela difusão de crenças gentílicas e do domínio islâmico, mas reiterou que “nam se perdeo nunca a conservação da

⁷³⁶ António João de Frias. *Auréola dos índios & nobiliarchia bracmana: tratado histórico, genealógico, panegyrico, político & moral*. Lisboa : Off. de Miguel Deslandes, 1702, p.32.

⁷³⁷ *Ibidem*, p.64.

nobreza (...) porque os Bracmanes se quizerão sempre isentar dos plebeos, fazendo de si distinção, e diferença entre todos os outros”.⁷³⁸

O antigo rei brâmane, Cheriperimal, partiu para a região de Meliapor (na costa oriental da Índia) para servir no templo que teria sido edificado pelo apóstolo São Tomé, cuja tradição afirma ter evangelizado a Índia em tempos arcaicos. O rei brâmane teria sido batizado por São Tomé. Sendo assim, Frias vinculou a ascendência brâmane a uma realeza historicamente existente na Índia e imbricou esta realeza na história do cristianismo, pois o rei Cheriperimal era também Rei Mago. Antes de Cheriperimal, os indianos do sul foram governados por seu ancestral, Brama-Deu, que da sua cabeça originaram-se os brâmanes, dos braços surgiram os kshatrias e dos pés apareceram os naires. O autor afirma que a fábula é uma ficção ridícula, como a dos deuses gregos, mas desta fábula poderia ser inferida a antiguidade da família brâmane, o ilustre sangue de onde derivaria.⁷³⁹ Da mesma fábula da cabeça de Brama-Deu, o autor quis provar a nobreza dos brâmanes, por ser a parte do corpo mais valorizada.

Frias pretendia provar a nobreza dos brâmanes e se prestou a definir o que era nobreza, dividindo-a em hereditária (obtida pelo “sangue”) e política (adquirida pelos méritos). Para o autor, “a nobreza hereditária he sempre mais ilustre” e os brâmanes descenderiam do “illustrissimo sangue” de Cheriperimal e conservariam “a nobreza da sua origem”.⁷⁴⁰ Os brâmanes seriam “ramos daquelle felicissimo tronco”, isto é, descendentes de Cheriperimal que:

conservarão a nobreza da sua origem na distinçam com que sempre viverão entre os Malabares; & realçarão mais seu esplendor na profissam, que fizeram das artes, & sciencias; evidentemente se prova logo, que he a sua nobreza (considerada por todas as partes) grande, & que he sem duvida a principal da Índia.⁷⁴¹

Os Reis Magos governavam seus estados com retidão, distribuían com igualdade a justiça, por serem os mais sábios e prudentes. Cheriperimal seria justo, magnânimo e praticante da liberalidade, que conduziu Cheriperimal a adorar o Menino Jesus em terra tão distante. “As liberalidades dos Reys fazem hum dos melhores capítulos da sua história”, dizia Frias, muito preocupado em apontar as qualidades que estariam associadas aos soberanos do

⁷³⁸ *Ibidem*, p.69.

⁷³⁹ *Ibidem*, p.89.

⁷⁴⁰ António João de Frias. Auréola dos índios & nobiliarchia bracmana: tratado histórico, genealógico, panegyrico, político & moral. Lisboa : Off. de Miguel Deslandes, 1702, p. 19-21.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p.18-19.

Oriente, evidenciando que travou contato com um gênero de literatura bastante produzido em Portugal, o *Specula Princeps*.⁷⁴²

Uma das questões que suscitou grandes controvérsias na evangelização dos brâmanes foi o consentimento à manutenção dos sinais exteriores de sua casta. Acerca do uso da linha pelos brâmanes, Frias afirmava que os romanos carregavam um anel no dedo como signo da nobreza, os atenienses cigarras bordadas nos vestidos, os egípcios usavam barbas compridas, da mesma maneira distinguiam-se os brâmanes dos demais indianos, utilizando três fios de linha atravessados no ombro, “os quaes são hum sinal demonstrativo da sua nobreza”. Outra nação não poderia carregar tais fios e:

suposto que alguns Gentios, que nam são Bracmanes, a levão, como são os Vanios, Mercadores, & Corretores; isto he somente na Cidade de Goa, & terras adjacentes, aonde todos são forasteiros; porém no gentilismo, & nas terras firmes; e na do Gatte, nenhuma outra pessoa pode levar a dita linha, sem ser Bracmane, & fazendo o contrário, se expõem a execução da pena capital⁷⁴³

Mesmo os mercadores e corretores que nas “terras da Christandade” usam fios, utilizam-nos de modo distinto, com seis ou quatro fios “dependurados, direitos ao pescoço”. Já os brâmanes usam somente três fios atravessados pelos ombros. A linha usada pelos brâmanes gentios não estaria relacionada à religião que professavam, pois era uma demonstração da nobreza e era comparável à distinção entre os cavaleiros nobres de ordens militares.

Frias defendeu a ocupação dos brâmanes em cargos eclesiásticos no Estado da Índia, pois “a dignidade sacerdotal foy em todos os Reynos superior a todas, & andou sempre anexa às pessoas mais nobres”, sendo que na Índia “andou sempre na família Bracmana.”. Mencionou casos em que brâmanes cristãos foram revestidos de autoridade episcopal e como eram valorizados pela Cúria Romana, já que foram escolhidos três bispos brâmanes século XVII: D. Mateus de Castro (bispo de Crisópolis), D. Custódio de Pinho (bispo de Hialópolis) e D. Thomaz de Castro (bispo de Fulsivelem). Exaltou a importância de Mateus de Castro, por ter aberto caminho aos brâmanes “para subirem a dignidades tam grandes”. Além de bispos, os brâmanes foram cônegos de catedrais. No Convento de Santa Mônica de Goa, “se nam admittem Religiosas de nenhuma outra naçam, excepto Bracmanas”⁷⁴⁴, sendo

⁷⁴² *Ibidem*, p.54-55.

⁷⁴³ *Ibidem*, p.78.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 152.

interessante frisar que utiliza a expressão “nação” e se esquivava do uso de “casta” para designar os brâmanes.

Frias recordou a ocupação de cargos no aparelho do Estado da Índia por brâmanes, que assumiram funções nos tribunais da Fazenda, Contos, Matrícula e no Santo Ofício

superior a todos, servindo os Clerigos Bracmanes de Notarios, & de Ajudantes, sem haver até agora mistura de outra naçam inferior, & he certo que se os meretissimos Ministros de hum Tribunal tam recto, & tam sancto, nam conheceram a nobreza, & procedimentos dos Bracmanes, nam fizeram escolha delles para servirem aquelle Tribunal.⁷⁴⁵

Mencionou três cavaleiros professos, “além de outros que estão despachados com a mesma mercê” e menciona o Licenciado Paschoal Antonio de Frias, Procurador da Rainha e familiar do Santo Ofício, não chegando a conquistar a mercê por ter falecido antes. A citação da ocupação de cargos que conferiam prestígios por brâmanes fazia parte da retórica de Antônio João de Frias.

Os opositores de Frias, os chardós João da Cunha Jaques e Leonardo Pais participaram da disputa pela prevalência do modo como percebiam e esperavam interferir na sociedade goesa. Tal como Frias, os chardós convocaram “autoridades” para legitimar o discurso que produziram contra a casta brâmane. Os enunciadores evocados eram os clássicos (como Estrabão), literatos portugueses (como Luís de Camões), textos bíblicos, a Patrística, autores quase contemporâneos dos chardós como Solórzano, Pineda, Manoel de Faria e Sousa. Jaques afirmava no início de seu tratado que iria utilizar os mesmo autores que Frias, para provar como o brâmane teria “deturpado” o sentido verdadeiro de suas fontes. Jaques participava, ao seu modo, do jogo de produção dos sentidos e isto é identificável no modo como se posicionou e estabeleceu uma concorrência com o discurso de Frias, travando uma intensa guerra de memórias sobre a nobreza das castas indianas.

Tal como a experiência das práticas ibéricas de conversão e segregação diante dos judeus e muçulmanos do reino inspirou a adoção de procedimentos contra as populações gentias indianas (expulsão, batismo em massa, criação do Tribunal do Santo Ofício em Goa), a literatura polêmica antijudaica e islâmica forneceria elementos retóricos aproveitados na “luta” contra o gentilismo indiano. Porém, clérigos indianos apropriaram-se (através da leitura direta das obras ou de ouvir sobre elas) desta tradição literária antijudaica não para atacar de

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p.152-153.

um modo geral o elemento característico da identidade indiana: as castas como um todo. O ataque realizado pelos clérigos indianos pretendia atingir a casta rival.

Não se deve conceber a leitura como uma atitude meramente passiva, nem os textos que são dados a ler como plenamente eficazes e radicalmente aculturantes. A aceitação das mensagens processa-se através de reempregos singulares e de desvios. Há uma multiplicidade de atitudes diante do mesmo texto, cujas frases podem ser extraídas de seu contexto original, transmutadas, usadas por um outro escritor onde adquirirão um novo sentido adequado à sua audiência (os seus leitores presumidos).⁷⁴⁶ Como um chardó ou um brâmane leu os textos da tradição cristã, da polêmica antijudaica ensinados nos Seminários, como absorveu estes temas apresentados em sermões (que já são filtrados pelo pregador, quando temas cristãos são extraídos do contexto original para admoestar, influenciar os ouvintes a se portarem diante de temas do presente)?

O manuscrito *Espada de David contra o Golias do Bramanismo* escrito no início do século XVIII pelo clérigo chardó João da Cunha Jaques é bastante elucidativo.¹ O título de sua obra faz referência à luta de David contra o gigante Golias, bastante recorrente na literatura polêmica antijudaica portuguesa. João de Barros escreveu *Ropicapnefma* (1531), a primeira obra a se ocupar do judaísmo no reino, apesar de não ser sua preocupação principal, por ser uma sátira erasmiana dos diversos estados sociais, refutando as heresias religiosas. Os dois primeiros a trazer como tema principal a questão dos judeus são: *Espelho dos cristãos-novos e convertidos* (1541) do cisterciense Francisco Machado e o *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmude dos judeus* (1542-45) de João de Barros. Em Goa (1565), foi publicado a tradução portuguesa de duas obras latinas de Jerônimo de Santa Fé, *Ad convincendum perfidiam judaeroum* e *De judaicis erronibus ex Talmud* (“Prova da perfídia dos judeus” e “Erros dos judeus tirados do Talmude”) feita por D. Gaspar de Leão, arcebispo de Goa, acompanhada de carta apostólica escrita pelo próprio arcebispo. A primeira produção antijudaica portuguesa não visou especificamente os judaizantes de Portugal, voltando-se especialmente para os povos de outras línguas e culturas no contexto da expansão portuguesa: a tradução de Gaspar de Leão dirigia-se aos judeus da Índia (pensado a língua portuguesa como instrumento de imposição da soberania), assim como a obra de João de Barros estava ligada ao contexto asiático.

⁷⁴⁶ Roger Chartier, *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1980, p.137.

¹ O manuscrito de João da Cunha Jaques, *David contra o Golias do Bramanismo*, encontra-se na Biblioteca da Ajuda de Lisboa (Cód. 49-II-9).

Em 1631 foi publicada uma coletânea de sermões do carmelita Timóteo de Ciabra Pimentel⁷⁴⁷ que se intitulou *Honda de David: con cinco sermones, o piedras, tiradas en defension, y alabanza del Santissimo Sacramento del Altar, contra hereges sacramentarios, y judios baptizados en el Reyno de Portugal*. Além da semelhança entre a parte inicial do título (“Espada de David contra o Golias” e “Honda de David”), os sermões de Pimentel são apresentados como “pedras” contra os hereges e judeus, assim como as seções do livro de Jaques são apresentadas como “golpes” contra os brâmanes. João da Cunha Jaques desferiu dezenove “golpes”, onde tentou demonstrar que na verdade os brâmanes eram feiticeiros, não provinham de uma ascendência nobre.

À guisa de exemplo, o “golpe” onze do *David contra Golias do Bramanismo* de Jaques era onde “mostrasse que os magos da Índia que se chamão Bramanes são os peyores, e os mais perversos e fraudulentos”. Na literatura polêmica antijudaica, encontrava-se semelhante atribuição de adjetivos tão pejorativos aos judeus, que seriam mentirosos, traidores e capazes de cometer perversidades, como contaminar os poços de água para matar aos cristãos, segundo o franciscano Francisco de Torrenjoncillo.⁷⁴⁸

O tema de David contra Golias era facilmente aplicado a diferentes contextos conflituosos, que variaram no tempo e no espaço, assim como o confronto entre David e Saul, sendo elucidativa a publicação de *Doze fugas de David de seu inimigo Saul* de frei Baltazar Limpo. Nesta obra, David representa “nestes destinos, nestas fugas a Christo Senhor Nosso” que desde o início havia fugido para o Egito devido às perseguições de Herodes, fugiu também dos judeus em outras ocasiões “porque antecipadamente lhes querião dar a morte.” David era apresentado como um rei portador tanto da brandura quanto de ânimo belicoso.⁷⁴⁹

A presença de expressões que denotavam o uso de armas na obra de João da Cunha Jaques (“golpes” a serem desferidos aos brâmanes, a ação de degolar o bramanismo), a exaltação do ímpeto guerreiro seriam elementos que comporiam a identidade dos que se auto-representavam descendentes dos kshatryas, caso dos chardós, como o próprio Jaques. O clérigo afirmou que a definição de chardó era soldado ou guerreiro e *quetri* (que se originaria

⁷⁴⁷ *Honda de David: con cinco sermones, o piedras, tiradas en defension, y alabanza del Santissimo Sacramento del Altar, contra hereges sacramentarios, y judios baptizados en el Reyno de Portugal...: por la ocasion del robo sacrilego cometido en la iglesia parroquial de Santa Engracia en... Lisboa / predicados, y compuestos por el Dotor Timotheo de Ciabra Pimentel... - Barcelona : Geronimo Margarit, 1631. Ver: Bruno Feitler. “O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna”. Revista *Novos Estudos*, n.72, julho 2005, p.137-158.*

⁷⁴⁸ *Centinela contra judios puesta en la torre de la Iglesia de Dios com el trabajo caudal, y desvelo del P. Francisco de Torrenjoncillo, Predicador jubilado de la Santa Provincia de San Gabriel de Descalços da Regular Observância de nuestro Seráfico Padre S. Francisco*. Madrid, 1676, p. 5- 7.

⁷⁴⁹ David “tomou o cajado com a funda, com mais cinco pedras” e atirou no seu opressor (I Samuel). Frei Baltazar Limpo. *Doze fugas de David de seu inimigo Saul...* 1642, p.3.

de *kshatrya*) significava guerra ou peleja.⁷⁵⁰ Sobre chardós ou *quetri*, alguns orientalistas acreditam que possuam uma ascendência marata⁷⁵¹ ou rajaputro e vania, sendo que Pissurlencar considera que a casta cristã chardó é mais ampla que a casta hindu *kshatrya*, pois nela encontram-se elementos oriundos das castas *kshatrya*, *vaishya* e mesmo *sudra*⁷⁵² - o que poderia sugerir que os chardós estariam ligados a grupos em ascensão social que construíram uma memória que lhes projetassem um passado glorioso e lhes apresentassem como idôneos a disputar a hegemonia diante das demais castas.

Jaques escreveu sua obra depois da *Auréola dos Índios* do brâmane Antônio João de Frias. O clérigo chardó esperava refutar a idéia da nobreza dos brâmanes e aconselhava que fossem tomados cuidados e se desconfiasse dos brâmanes, mas que os chardós estavam aptos a assumir cargos no Estado da Índia. Foi sacerdote da igreja de Santo Estevão e recebeu o título de capelão de Sua Majestade em 1701. Dedicou a sua obra a São Francisco Xavier e foi instruído pelos jesuítas.

Criticou as afirmações do brâmane licenciado Francisco do Rego, vigário da Igreja de Santana, que compôs uma genealogia de sua casta e apresentou o patriarca Abrãao como progenitor dos brâmanes, alegando que na verdade o culto ao deus Bramã era uma devoção ao patriarca da fé monoteísta.⁷⁵³ Uma das razões para escrever seria demonstrar que os brâmanes utilizavam falsos argumentos em suas genealogias, como alegarem que antepassados cultuavam Bramã, que seria o patriarca Adão⁷⁵⁴. O conhecimento da literatura antijudaica foi evidenciado por Jaques ao mencionar a obra de Vicente da Costa Matos, “defensor do reto ministerio do Sancto Officio no seu livro impresso intitulado, honras cristans nas afrontas de Christo cap.14 fol. 120 diz que os Progenitores dos Bramanes são os judeos”.⁷⁵⁵ Jaques afirmou ter encontrado a atribuição de ascendência judaica aos brâmanes em *De jure*

⁷⁵⁰ BAL 49-II-9, f.20.

⁷⁵¹ Alguns orientalistas mencionam a existência de maratas nas Novas Conquistas e não nas Velhas Conquistas portuguesas. O nome foi dado às tribos militares das Novas Conquistas, após a confederação marata (devido à nobilitação do marata Shivaji). Os maratas diziam-se descendentes dos *kshatryas* e *rajputs*. Desde a coroação de Shivaji Bhole (1668) por um *kshatrya*, os maratas procuraram documentos que relacionassem os Bholes com os *Rajputs*. Uma das provas é apresentar os mesmos nomes de famílias dos *kshatryas* e *rajputs*, além de apresentarem relações de casamento e hábitos comuns. Porém, estas provas são contestáveis, pois sempre que uma casta procura ascender na escala social tende a adotar nomes de família, costumes e princípios dos ramos que os maratas alegam descender. Os *rajputs* são dominantes no Guzerate e estão associados à posse de terras e agem como soldados e consideram ter o mesmo direito de usar a linha sagrada com as mesmas formalidades que os brâmanes.

⁷⁵² Maria de Jesus dos Mártires Lopes. *Goa Setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/ Universidade Católica Portuguesa, 1999, p.103-104.

⁷⁵³ BAL 49-II-9, f.43. Jaques informa que o brâmane Francisco do Rego “suspendeu a penna” e tendo prometido doze tratados desta matéria como philisopho e teologo que entendeu a seguella e dizistio”.

⁷⁵⁴ BAL 49-II-9, f.3.

⁷⁵⁵ BAL 49-II-9, f.43; Vicente da Costa Matos. *Breve discurso da perfidia herética do judaísmo ...*Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622.

indiarum de Solórzano.⁷⁵⁶ Porém, Jaques declarava que “isto não podemos afirmar porque se assy fora não servira os Bramanes no Sancto Officio, nem se ordenava de bispos e Sacerdotes”.

Jaques asseverava que o brâmane Antonio de Frias seguiu os três autores mencionados e tentou provar que os brâmanes descendiam do rei Cheriperimal. Porém, o clérigo chardó considerava que a “imaginada nobreza era fundada no ar”, como “castelos de vento”, pois os brâmanes não seriam “herdeiros do sangue” do rei Cheriperimal, pois este rei “foy um tronco estéril que nunca brotou em ramos, nem teve filhos herdeiros, nem filhas, logo não comunicou o seu sangue aos brâmanes. Tentou desvendar a “verdadeira” origem dos brâmanes, alegando que ocultavam a sua ascendência ligada aos ofícios mecânicos, pois teriam sido pescadores em tempos passados, não podendo ser nobres como pretendiam.

Como cada um deveria portar uma insígnia para indicar a procedência, os brâmanes carregavam os fios das redes dos pescadores,⁷⁵⁷ retrucava Jacques. Os reis gentios da Índia admitiram os serviços dos brâmanes servindo aos seus vassallos no culto aos ídolos, desde que portassem as linhas das redes de pesca. A prova de que seriam descendentes de pescadores era o fato de pescarem após a cerimônia do casamento e adotarem sobrenomes que significavam nomes de peixes e rios.⁷⁵⁸

Por outro lado, os chardós foram apresentados como verdadeiros nobres, da linhagem dos reis Rajput. Se os brâmanes eram pescadores, não seriam descendentes do imperador Cheriperimal, que não foi um dos Reis Magos devoto de Jesus como afirmou o brâmane mencionado, Antonio Frias, porque para Jaques, Cheriperimal teria adotado o islã e partido para Meca.⁷⁵⁹

Segundo Jaques, os brâmanes esforçavam-se para ocultar o que estava associada a sua casta, pois eram feiticeiros. Sendo interessante recordar que o jesuíta Roberto de Nobili dedicou-se a provar o contrário, que ser brâmane não estava associado a práticas mágicas, mas ao conhecimento, pois o jesuíta tratava-lhes como “doutores da lei”, tentando apresentar a legitimidade de seu modelo de conversão.

agora como a régia nação dos bellicosos charados que se diffine qhetris e força o valerozo braço, e degolla de hum golpe o Golias do Bramanismo, e lhe quebra o escudo de suas objeções negando a consequência, por que todos estes appellidos de sabios, de astrologos, de philosophos, sophistas, e gymnophistas, de sacerdotes,

⁷⁵⁶ No tomo I, f. 12: “Judaeos in iisdem Indiis colonias posuisse, quinimo et Bracmanes Philosophos Indorum celebratissimos ex hebreorum gentibus esse et illorum sectam...”

⁷⁵⁷ BAL 49-II-9, f.24,

⁷⁵⁸ BAL 49-II-9, f.24-25.

⁷⁵⁹ BAL 49-II-9, f.42, 46

religiosos dos idolos que os autores dão aos Bramanes como devidos a sua profissão da cepta magica, não significão outra Couza, senão feiticeiros, Magos, encantadores, que com os pactos que celebrão com o demonio, e com a sua intervenção enfeitção, encantão, e adivinhão.⁷⁶⁰

Jaques revidou o argumento dos brâmanes que afirmavam que o primeiro chardó (o mesmo que charado) era filho de quatro varões e uma mulher “geral e commua a muitos”⁷⁶¹, pois seriam os brâmanes aqueles que possuíam mulheres “gerais”, além de oferecerem as suas filhas como meretrizes em praça pública “e convocam os mancebos com buzinas”.⁷⁶² Já os chardós eram descendentes dos primeiros reis do Oriente, “cujo progenitor he Indo filho de Gogo terceiro neto de Noé, e neto de Sabo a quem o mesmo Noé mandou habitar esta India.”⁷⁶³

O último “golpe” (ou sessão) de João da Cunha Jaques intitulava-se “Da nobreza, e fidelidade dos Charados Razaputrus para com o seu serenissimo Rey portugues”. Pretendeu definir o que era nobreza e provar que ela encontrava-se em sua casta, a dos chardós, de progenitores esclarecidos, que “não tiverão outro exercicio se não a profissão das armas que he a mais illustre, e nobre de todas as profissões”. A nobreza era filha da Antiguidade e os chardós eram os mais antigos “nestas nossas terras da India”, que nasceram “com a mesma India do seu primeiro e nobilissimo progenitor Indo filho de Gogo terceiro neto de Noé, e dos Reis que delle descenderão.”⁷⁶⁴ Afirmava que a nobreza era também associada à pátria, de modo que os chardós gentios tinham como pátria a região de Delhi e Agra, onde se localizava a corte do imperador mogol, já os chardós cristãos tinham a “nobillissima cidade de Goa”. O outro fundamento da nobreza era a virtude e os bons costumes, atributos que possuiriam os chardós que sempre eram leais, serviram à Coroa portuguesa contra as pretensões dos mouros em tomar posse de Salsete e Bardez, lutando contra o sultão de Bijapur

Os tratados analisados revelaram a coexistência local de diferentes discursos sobre as castas. O chardó João da Cunha Jaques, que atacou os escritos do brâmane Antonio João de Frias, pode ter influenciado a escrita do clérigo chardó Leonardo Pais.

Leonardo Pais nasceu na aldeia de Gandaulim, estudou no Colégio de São Paulo (administrado pelos jesuítas), licenciado nos Sagrados Cânones, vigário da Igreja de S. Tomé de Goa, proto-notário apostólico. Dedicou seu *Promptuario das difinições Indicas* ao rei D.

⁷⁶⁰ BAL 49-II-9, f.18.

⁷⁶¹ BAL 49-II-9, f.5.

⁷⁶² BAL 49-II-9, f.7.

⁷⁶³ BAL 49-II-9, f.8. Citou a *Monarchia Ecclesiasticai de Pineda*, Liv I, Cap. 24, & 2º.

⁷⁶⁴ BAL 49-II-9, f.53.

João V, onde foram “retratadas as façanhas que obrarão na Índia os valerosos Portuguezes, com assistencia dos Régios Qhetris, chamados vulgarmente Charodos” (chardós), além dos prodígios de São Tomé e São Francisco Xavier. A genealogia dos indianos foi apresentada a partir da fusão de interpretações peculiares da Bíblia com tradições locais:

Deos poz nesta India o Paraiso terreal entre o Rio Indo, & Ganges [...] & nella creou, & collocou os nossos primeyros pays Adam, & Eva [...] Tomou a India o nome daquelle celebre progenitor dos Reys della da nação Raja, ou Raja Putruqhetry, chamado Indo, filho de Gogo, neto de Sabá, terceiro neto de Noé [...] & oitavo neto de Adam, o qual por mandado do dito Noé habitou nesta dita India ⁷⁶⁵

Pais apresenta uma adaptação à teoria das quatro *varnas*, já que retirava a origem dos brâmanes a partir da “cabeça” do demiurgo transferindo para esta posição privilegiada os imperadores e reis (kshatryas), exaltando assim os chardós, casta cristã de origem kshatrya. Enquanto o brâmane Frias exaltou a nobreza brâmane e o papel do rei Cheripemal na história do cristianismo (e atribui a origem dos brâmanes à cabeça do demiurgo), Pais vinculou a história de sua casta chardó a uma antiguidade ainda mais remota, pois associou os Rajas ou Rajputs Kshatryas (chardós) a Indo, neto de Sabá (filho de Sem, que era filho de Noé). A mesma genealogia foi apresentada por outro chardó, João da Cunha Jaques, o que permite identificar a rede de relações estabelecidas entre os tratados destes chardós e outros textos que lhes antecederam.

Para Pais, todo o rei da Índia era da “nação” dos Rajputs, de modo que a nobreza seria um atributo dos chardós. Pais afirmava que os brâmanes descendiam de Magog (neto de Noé), de quem descendiam os judeus⁷⁶⁶. Enquanto os judeus são tratados como responsáveis pela morte de Jesus, os brâmanes teriam assassinado São Tomé e um descendente do rei Cheripemal (que Frias tratou como origem da linhagem brâmane), foi responsável pela morte do apóstolo, segundo Paes. Frias reconhecia que foram os brâmanes que mataram a Tomé, mas não seriam brâmanes convertidos à fé verdadeira.

Pais dizia ser descendente do discípulo de São Tomé, “Martyr Sagamo, Rey da India, de nação, & origem Razeputro Charado Qhetry”. Os Reis Qhetris, chardós, teriam enviado

⁷⁶⁵ Leonardo Pais. *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa: Antonio Pedro Galram, 1713, p.6-7.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p.53-54.

embaixadas a Portugal, “não para pedir amizade, senão vassalagem, & dar offerimento ao seu Real serviço!”⁷⁶⁷.

A Índia era valorizada para demonstrar que os nascidos na região deveriam desfrutar da mesma consideração. Pais relatava que muito autores trataram a Índia como princípio de todas as terras e “mão direita do mundo”, pois Deus teria estabelecido na Índia

o Paraíso terreal entre o Rio Indo, & Ganges, como sente o Padre Fr. João de Pineda na sua Monarchia Ecclesiastica; & nella creou, & collocou os nossos primeyros pays Adam, & Heva, de que faz menção o Texto Sagrado.⁷⁶⁸

Pais tentou demonstrar que “tantas são as propriedades com que Deos enriqueceo a India”, descrevendo a existência de várias pedras e metais preciosos, flora e fauna ricas, especiarias e nobres tecidos. Preocupado em situar a importância da Índia no mundo, mencionou a topografia, os rios da Índia, citando a opinião de vários autores: o “Ganges, segundo refere Solorzano e Pineda, teve o nome de Gange, filho do referido Gogo, progenitor dos Regios Charodos” e este rio “sahe do Paraíso”.⁷⁶⁹

A Índia representou uma grande conquista para os portugueses, não apenas espiritual, pois produz os melhores diamantes, ouro, especiarias, assim como “há muitas ervas na India, que servem para curar enfermidades rigorosas, & chagas incuraveis. As aguas tambem não carecem de excellencias.” As águas da Índia “tem outra de muito mayor estimação, & vem a ser, fazer moço ao que era velho” e Pais alegava que as águas indianas poderiam além de rejuvenescer, fazer alguém viver até trezentos anos.⁷⁷⁰

Pais ressaltou que Deus terá permitido que o corpo inteiro de São Tomé ficasse na Índia “para a conservação da Igreja Militante, & dominio dos valerosos, & Christianissimos Reys de Portugal.” Após a morte do Patriarca José, Deus declarou que daria aos filhos de Israel uma terra abundante, onde jorra leite e mel, como prometera a Abraão. Para essa terra prometida, deveriam ser trasladados os ossos dos israelitas (Ex. 3, Gn 50; Josué 3).

Isto que succedeo na terra de Promissão se experimentou na India, terra promettida aos valerosos, & Catholicos Reys de Portugal, em ordem às reliquias, & corpo dos gloriosos Apostolos S. Thomè, & S. Francisco Xavier⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Leonardo Pais. *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa: Antonio Pedro Galram, 1713, p.53-54.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p.6-7

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p.12-13

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p.26-32.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p.41

Milagres e hierofanias presenciadas na Índia foram evocadas por Paes, como prova da importância da região no conjunto de toda a cristandade mundial. As vitórias militares obtidas pelos portugueses são enumeradas e concebidas como milagres, como a conquista de Goa por Afonso de Albuquerque ou a vitória sobre o cerco de Diu. Relatou os milagres associados a Francisco Xavier, a aparição de um Cristo Crucificado em 1629 na Igreja Santa Cruz dos Milagres, onde assistiam os clérigos nativos de São Filipe Néri; a imagem de um Cristo Crucificado abriu os olhos no Convento de Santa Mônica de Goa em 1636; uma imagem do Crucificado do Convento franciscano da Madre de Deus de Goa falou com D. Gaspar de Leão. Na Igreja de São João Batista, uma mulher de nação corumbim estava diante da mesa da Comunhão querendo recolher no seu pano a hóstia, ensanguentou-se quase toda, banhando-se em sangue o pano em que estava a partícula sagrada.⁷⁷²

Em linhas gerais, apesar de ter sido o brâmane Antonio Frias que escreveu um tratado de genealogia, foi Pais que considerou a verdadeira nobreza a partir da linhagem. Tal como outro chardó, João da Cunha Jaques, Pais tentou demonstrar que a vinculação dos brâmanes ao rei Cheriperimal era uma farsa, tratando a casta chardó como a mais nobre por descenderem verdadeiramente de reis indianos. O próprio Pais apresentava-se como descendente dos reis de Sirgapor. Na retórica do brâmane Antonio de Frias, a nobreza hereditária estava acima da nobreza política, adventícia, mas o maior nível de nobreza era aquele que conjugava a hereditária, as ciências, a riqueza, as armas, as virtudes, o mérito. Para Frias, os brâmanes seriam aqueles que conjugariam todos os atributos da nobreza de forma plena, suplantando os chardós.⁷⁷³

Tanto Frias quanto Pais estavam familiarizados com os discursos de legitimação da nobreza que vigoraram no reino de Portugal e eram aos portugueses que esperavam sensibilizar com seus tratados, ao adotarem referências à linhagem (vinculando a história da Índia à história do cristianismo) e aos serviços prestados à coroa. Buscavam convencer as autoridades portuguesas das qualidades que eram exclusivas a casta de cada um, desmerecendo a rival. Adotaram um discurso pautado na identidade católica e no reconhecimento da fidelidade ao monarca, exaltando-se o papel da nação portuguesa (e da casta a que pertenciam os membros da elite indiana) no processo de expansão européia e na derrota das crenças “pagãs” da Índia.

Cada grupo social pleiteava posições mais proeminentes na ordem imperial, sem questionar a própria dominação portuguesa. O franciscano Frei Miguel da Purificação,

⁷⁷² *Ibidem*, p.42-49.

⁷⁷³ *Ibidem*, p.581.

procurou defender os nascidos na Índia de pais portugueses frente à hegemonia dos nascidos em Portugal, além de alegar ser “limpo de sangue” e se apresentar acima das elites locais oriundas de castas indianas. Os demais casos evidenciavam o esforço de provar a nobreza de sua origem e depreciar a casta concorrente. Os clérigos nativos articulavam a prova de nobreza mediante a reconstituição genealógica das castas, vinculavam-na ao passado cristão e evidenciavam os serviços prestados ao rei de Portugal pelos membros de suas castas (na guerra, na conversão, nas letras). Tais esforços indicavam tanto a postura de grupos que se vinculavam à descendência de castas tidas como as mais proeminentes ou de castas em ascensão.

A investigação sobre o clero nativo das Velhas Conquistas poderia conduzir a diversas direções que não foram exploradas, como a própria história dos brâmanes que formaram a Congregação do Oratório de São Filipe Nery, pois o enfoque privilegiou os elementos tipicamente conflitantes do processo de cristianização dos goeses, com ênfase nas contendas entre as castas, nos processos que revelavam a coexistência de memórias concorrentes sobre a história destas castas. Nem sempre os responsáveis pela cristianização da Índia identificaram a complexidade destas construções identitárias, parece não ter sido a estratégia do grande arcebispo de Goa, o franciscano D. Gaspar de Leão, que não deixou escritos sobre a religião e castas indianas, apesar de servir-se da pena para tratar dos antigos inimigos do reino: muçulmanos e judeus⁷⁷⁴. Aqueles que se interessaram pelo desafio de escrutiná-las, como o jesuíta Roberto de Nobili, não se defenderam dos jogos de produção de sentidos inerentes a apresentação de si, moldada a certas expectativas em torno do que o receptor esperava ouvir: os brâmanes apresentarem-se de uma dada forma a Nobili, que não esgotava nem todo o universo identitário bramânico, muito menos o de todas as castas indianas.

Este estudo termina antes de se consolidar a perda da centralidade do clero regular em favor do clero secular e do recurso cada vez maior aos clérigos nativos nas Velhas Conquistas, o que se cristalizaria no século XVIII, sobretudo após as reformas pombalinas. Pelo alvará de dois de abril de 1761, todos os vassalos naturais e cristãos da Ásia Portuguesa passavam a gozar das mesmas prerrogativas que os do Reino e ficavam habilitados a todas honras e ofícios. A Congregação do Oratório de São Filipe Nery, criada pelos brâmanes no final do século XVII, substituiria o ensino outrora oferecido pelas ordens religiosas, o que seria conferido em seminários diocesanos para formar o clero secular, sendo os nativos preferidos na administração paroquial. O Oratório e os Carmelitas Terceiros Claustrais (estes

⁷⁷⁴ Gaspar de Leão tratou dos muçulmanos em seu *Desengano de Perdidos* e escreveu uma carta apostólica para apresentar o texto de um judeu convertido, que confessava os “erros” do judaísmo.

recebiam os chardós e não os brâmanes, como o primeiro) consistiram em congregações de seculares, mas esta iniciativa demonstrava como os clérigos nativos desejavam um espaço de tipo regular (que estas congregações faziam lembrar) e de onde os indianos foram afastados por tantas gerações.

De volta ao tempo da redação dos tratados dos clérigos analisados, entre meados do século XVII e início do século XVIII, os sacerdotes católicos nativos já estavam familiarizados com a retórica nobiliárquica ibérica e com a tradição bíblica, hagiográfica, patrística e com a literatura polêmica contra os opositores do catolicismo no reino. Estas tradições chegaram até os clérigos nativos pelo filtro jesuítico (caso de Frias, Jaques, Pais) ou franciscano (caso de Miguel da Purificação e no início da formação de Mateus de Castro). Mas todos os sentidos atribuídos pelo clero regular deixam de ser estáveis e fixos para iniciar-se uma polifonia, onde as vozes arregimentadas pelos clérigos nativos assumem novas conotações, pois os tratados foram elaborados em condições históricas instáveis e desfavoráveis aos indianos.

O que os clérigos indianos esperavam com os seus textos reivindicar uma posição mais favorável na ordem imperial portuguesa. Almejavam deixar de ocupar a posição de “elites subalternas”. Serem tratados como se fossem *iguais* aos portugueses, como afirmou Mateus de Castro, que lembrava o efeito equilibrador do batismo- mas que na prática o rito não eliminava as diferenças entre asiáticos convertidos e portugueses. Nascer da Índia não seria algo que justificasse o afastamento de cargos civis e eclesiásticos, alegou Miguel da Purificação. Em João da Cunha Jaques, a própria noção de casta diluía-se e se aproximava da idéia de “nação”, como se fossem homólogas a “nação portuguesa” e a “nação chardó”.

Os clérigos nativos esperavam ser utilizados como agentes da conversão dos demais indianos, assim atuou o oratoriano brâmane, José Vaz, em sua atividade missionária no Ceilão. Ou Mateus de Castro, que como bispo brâmane ansiava por poder ordenar os nativos, iniciando uma congregação formada por seus parentes. Estes clérigos indianos esperavam a oportunidade para agirem como os portugueses, isto é, para reproduzirem valores e situações que lhes concedessem uma preeminência ideológica e real sobre os demais indianos, ainda não convertidos ou batizados que fossem de castas inferiores.

CONCLUSÃO

O estudo da ação dos franciscanos na Índia deparou-se com a relativa exigüidade de fontes sobre as décadas iniciais de atuação da Ordem de São Francisco no Oriente. Algumas razões podem explicar o fato das fontes produzidas por franciscanos terem chegado até hoje apenas de forma esparsa. Entre elas, a circulação das obras como manuscritos – o conhecimento de obras que não foram impressas deve-se a menções nos relatos que sobreviveram. Vicissitudes como incêndios, terremotos no reino podem ter favorecido o desaparecimento de parte do acervo de arquivos franciscanos.

A perspectiva escatológica franciscana priorizou a ação missionária – a pregação, o auxílio aos necessitados, o batismo em massa – em detrimento da construção de uma memória para as gerações futuras. O franciscano D. Gaspar de Leão estava convicto sobre a iminente redenção da humanidade, com a conversão dos judeus e a destruição do islã, como revelou no seu *Desengano de perdidos*. A urgência dos franciscanos na conversão dos povos desviar-lhes-ia da dedicação à escrita.⁷⁷⁵

Os piedosos e os arrábidos, franciscanos do ramo da Mais Estreita Observância, foram enviados à Índia e eram marcados pela necessidade de conjugar o apostolado com a meditação, com experiências místicas suscitadas pelo fervor da oração, dos intensos jejuns e das pungentes mortificações. O Espírito Santo, convocado em oração, seria o grande autor das conversões. O franciscano tornava-se um espelho vivo do Evangelho e atraía as massas ao batismo por transmitir, da forma mais radical, o espírito de pobreza evangélica. As gramáticas, os dicionários em línguas locais apareciam como instrumentos secundários diante

⁷⁷⁵ A fim de comparar, os jesuítas desde os anos iniciais da Companhia de Jesus foram obrigados a reportar ao Superior tudo o que ocorria de relevante nas missões. A considerável produção epistolar, os relatórios jesuítas e a profusão de crônicas elaboradas pela Companhia de Jesus contrasta em muito com a quantidade de fontes franciscanas sobre a Índia.

da radicalidade em que era apresentada a “superioridade” da mensagem cristã aos gentios (através da pregação, da assistência e do exemplo de pobreza evangélica).

Contudo, o ramo da Mais Estreita Observância demorou praticamente um século para conseguir ser conduzido por um superior da mesma orientação espiritual, pois ficaram sob a tutela da Regular Observância na Índia. Mesmo os membros da Regular Observância da Custódia de São Tomé da Índia Oriental conquistaram a autonomia em relação à Província franciscana de Portugal após árduas querelas e sempre sob ameaça de retorno à condição anterior, de religiosos subordinados às decisões provenientes dos franciscanos do reino. As cisões entre os franciscanos na Índia dispersaram os esforços que poderiam ser dedicados à conversão dos indianos, assim como o ramo mais radical, da Mais Estreita Observância, não pode atuar livremente, já que não possuía autonomia administrativa. A essas disputas jurisdicionais adicionar-se-iam as rivalidades entre os frades nascidos na Índia de pais portugueses (que frei Miguel da Purificação tanto defendeu) e os nascidos no reino.

Outro aspecto a destacar, consiste no fato de os franciscanos terem assistido os portugueses nas feitorias, nas fortalezas, nas embarcações durante as primeiras décadas de presença na Índia. As dificuldades encontradas seriam o número reduzido de frades, o tempo dedicado servindo aos portugueses, a ausência de rotinas que facilitassem a obra missionária, como ocorreria apenas em um segundo momento, no final da década de 1530 e início da década de 1540. Nessa segunda fase, foi instituído o cargo de Pai dos Cristãos, responsável pela instrução e cuidados dos neófitos, que organizava uma série de ações para o batismo e manutenção dos cristãos, que foram no passado aplicadas de forma desconexa. Foi nessa segunda fase que os recursos destinados à conversão ampliaram-se devido à destruição dos templos hindus de Goa (em torno da década de 1540), Salsete e Bardez (em torno de 1550), com a transferência das rendas das terras que pertenciam a esses templos para apoio do culto cristão. O poder episcopal instituído em 1532, a criação do arcebispado em 1557 e a ampliação da rede paroquial favoreceram o processo de *disciplinamento social*, que permitiu acompanhar aqueles que exerceram as obrigações sacramentais, obrigando a confissão e estimulando sutilmente a delação. A Inquisição de Goa consolidaria o processo de conquista das consciências e controle dos corpos dos habitantes da região.

Mas sobre os anos iniciais da presença franciscana (que atingiu o Oriente em 1500 e se fixou em 1517), quando a Ordem de São Francisco foi a única ordem religiosa estabelecida em Goa, são escassas as menções à produção de crônicas, à elaboração de textos em línguas locais por franciscanos, atividades que se consolidaram apenas no final do século XVI e no século XVII.

O esforço de Paulo da Trindade na *Conquista espiritual do Oriente* em listar todas esses textos indica as mutações típicas do período em que escreveu, na década de 1630, quando os franciscanos já tinham deixado de atuar sozinhos nas terras das Velhas Conquistas, precisaram dividir aldeias com outras ordens religiosas e receberam os ataques do clero secular. Paulo da Trindade lembrava os feitos dos franciscanos, os primeiros a evangelizar a Índia, que chegaram quarenta e dois anos antes de outras ordens religiosas⁷⁷⁶ e o sangue dos mártires franciscanos servia como escritura, que lhes concedia o domínio espiritual sobre o Ásia. No momento em que a conquista espiritual não estava claramente em caminho de consolidar-se (diante das ameaças da Propaganda Fide, das relações instáveis entre a Coroa e Roma, da competição entre as ordens religiosas), a preservação da memória sobre a atuação dos franciscanos no Oriente tornou-se necessária.

Os franciscanos receberam a administração das paróquias de Bardez, onde construíram o Colégio dos Reis Magos, que ministrava o ensino para indianos que pertenciam à “elite” local e para os demais meninos, separadamente. Os meninos da terra que receberam a formação mais aprimorada, permitindo conhecer o português e o latim com certa maestria, eram pertencentes às famílias que alegavam pertencer às castas chardó e brâmane. Os concílios provinciais de Goa recomendaram que as oportunidades para carreira sacerdotal fossem concedidas a estas castas. É preciso considerar a importância de ocupar um cargo eclesiástico no contexto goês dos séculos XVI e XVII, pela influência que poderia ser exercida sobre os habitantes das Velhas Conquistas, pela recepção de uma cônica regular, pelo prestígio vinculado a sua ocupação. Em suma, a ocupação de um cargo eclesiástico poderia ser uma estratégia de promoção social almejada pelas elites locais.

Instruído no Colégio dos Reis Magos após se tornar órfão, o brâmane Mateus de Castro teve seus sonhos frustrados, pois não conseguia ser ordenado como sacerdote e compreendeu que a recusa poderia estar associada ao fato de ser um natural das terras indianas. Sua trajetória e as estratégias utilizadas para obter cargos eclesiásticos renderam-lhe a investidura na posição de bispo, posto considerável para alguém que havia nascido na Índia e ostentava a identidade da casta da família. Mas seu êxito inseria-se em uma nova fase da história das missões do Oriente, em que se esgotavam as mediações entre os Estados ibéricos e Roma, que desejava rever os compromissos firmados gradualmente, que levaram à formação da noção de “direito de padroado régio”. As restrições ao clero nativo e as informações concedidas por Mateus de Castro à Propaganda Fide foram usadas como

⁷⁷⁶ O autor fazia alusão à chegada posterior dos jesuítas em 1542.

argumentos a favor da revisão do “direito de padroado”, alegando-se a incapacidade das coroas ibéricas suprirem as necessidades das missões católicas em todo o Oriente.

Mateus de Castro serviu como modelo para outro clérigo brâmane, João Antônio de Frias, que em sua *Nobiliarchia bracmana* inseriu o exemplo de Castro entre o rol de ilustres brâmanes que obtiveram reconhecimento social. O tratado de Frias e de seus oponentes – os clérigos chardós João da Cunha Jaques e Leonardo Pais – indicam como a segunda metade do século XVII e início do século XVIII assistiu a agressivas disputas retóricas em favor da inserção na ordem imperial portuguesa. O nível das querelas era um sintoma da gravidade da situação experimentada pelas “elites subalternas”, fossem chardós ou brâmanes, afastados da ocupação de cargos no Estado da Índia.

Como os goeses não eram “tábulas rasas”, absorveram os novos conteúdos apresentados pelos missionários católicos, fundindo-os a memórias divergentes sobre a história ancestral da casta a que pertenciam. A coexistência de memórias rivais não foi bem captada pelos missionários europeus que privilegiaram a ação entre os brâmanes e foram informados pelos seus sacerdotes a respeito de suas crenças e tradições. Muito do que até recentemente foi dito sobre o sistema de castas consistiu em uma elaboração de determinados grupos bramânicos, que apresentaram as suas fontes e seus textos sagrados, que lhes projetavam em uma preeminência desde tempos remotos sobre as demais castas da Índia. A hegemonia brâmane foi absorvida pelos europeus em diferentes contextos.

O jesuíta Roberto de Nobili trouxe consigo a formação aristocrática e humanista do ambiente romano e se deparava com os dilemas epistemológicos acerca do critério de obtenção da verdade: o empírico ou a analogia. As suas mundividências conduziram-lhe para o conhecimento da Índia e dos sistemas de castas mediante a analogia: os distintivos usados pelas castas equivaleriam aos sinais de nobreza ostentados pelos europeus, a língua sânscrita seria homóloga ao latim. Como o conhecimento empírico ficou em segundo plano, conheceu a casta brâmane não pelo que poderia observar, mas pelos textos locais que tratavam dela. Seus intérpretes e sua leitura foram condicionados a filtrar exclusivamente alguns aspectos do sistema de castas. Como esperava a aprovação do seu método de conversão pautado na adaptação cultural, eliminou o caráter sagrado de várias práticas bramânicas, concedendo-lhes apenas um caráter civil. Foi influenciado por seus informantes brâmanes, que se apresentaram como homens preocupados com debates filosóficos e distantes das práticas sacrificiais sangrentas. Por ter acesso a textos nitidamente “bramanocêntricos” (como as Leis de Manu), Nobili assumiu a visão particular dos brâmanes como se fosse um valor de caráter universal para toda a Índia, frustrando-se por não conseguir atrair todas as castas a partir do modelo de

santidade que construiu apropriando-se das noções fragmentadas sobre o que era ser brâmane. O modelo de espiritualidade bramânico não era suficiente para aplacar deuses de cólera, de sangue, suas divindades não eram as mais exaltadas nas populares procissões de carros triunfantes em que os devotos autoflagelavam-se.

As conjunturas históricas que propiciaram uma interpretação peculiar da Índia e do sistema de castas foram diversas. Filósofos alemães deslumbraram-se como as correntes da “filosofia indiana” (o Shankya, o Vedanta) expurgadas das “tradições populares” irracionais, extáticas. A idéia da ascendência brâmane a partir de povos “arianos” recebeu conotações raciais entre os europeus do século XIX, pois eram os habitantes do Velho Mundo que vivenciavam a necessidade de provar a superioridade da nação a que pertenciam e de justificar a expansão imperial para civilização dos povos “atrasados”. Os missionários, os filósofos, os viajantes europeus condicionaram o seu olhar previamente e só puderam encontrar o que esperavam identificar na Índia.

A análise dos tratados produzidos por clérigos brâmanes e chardós no contexto do império asiático português evidenciou como o sistema de castas, que revela uma aparente rigidez devido à hierarquização, também pode assistir a reversões, a transformações. A sociedade goesa não era uma sociedade estática (assistiu a mudanças políticas consideráveis durante o domínio dos Kadamba, de Vijayanagar, do sultanato de Bijapur, da presença portuguesa), pois assistiu à ascensão e à mudança de status de vários grupos sociais, recebeu levas de migrantes. A rivalidade entre chardós e brâmanes pela preeminência social demonstra como os últimos não desfrutavam consensualmente da hegemonia política e cultural.

Diante das dificuldades enfrentadas pelos clérigos nascidos na Índia, Mateus de Castro ameaçava: “o arco muito tirado algum dia se há de quebrar”. O franciscano Miguel da Purificação admitia a existência de “alterações” entre nascidos na Índia e no reino – pois até os apóstolos se questionaram sobre qual seria o maior entre eles.

O “arco muito tirado” não havia quebrado até a aurora do século XVIII. Mas a manutenção da fidelidade à Coroa portuguesa e a profissão da fé católica não implicava na cega aceitação da condição de subalternidade.

Porém, os dilemas vividos pelos clérigos nativos e os textos que elaboraram não insinuaram um desejo de ruptura em relação à ordem imperial portuguesa, mesmo porque os elementos recorrentes na retórica dos nascidos na Índia que pleiteavam posições menos subalternas consistiam na lealdade à Coroa e na apologia ao papel redentor do catolicismo. A Cruz e a Coroa, a conquista e a evangelização, expressões recorrentes nos títulos de crônicas

de missionários europeus – usadas para exprimir o sistema de relações entre o poder político e a Igreja – , entranharam-se na consciência dos goeses cristianizados.

FONTES

1- FONTES MANUSCRITAS:

ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA

Gaveta das Cartas

CCCX, CCCXI, CCCXXI, CCCXXII, CCCXXIII, CCCXXVII, CCCXXVIII, CCCLX, CCCLXI, CCCLXVIII, , CCCLIX, CCCLXIX, CCCLXXV, CCCLXXVI, CCCLXXX, CCCLXXXIV

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

Conselho Ultramarino, Índia, Cx 1, Cx 2 e Cx 8

ARQUIVOS NACIONAIS DA TORRE DO TOMBO

Livro das Monções (Livros 21 a 54)

BIBLIOTECA DA AJUDA DE LISBOA

Cod. 46-IX-19 “Scritture e lettere varie delli 8 di Giuno 1630 sopra le missioni dell’Indie Orientale mandate del collettore Apostolico di Portogallo alla Sac. Cong.e de Propaganda Fide”

Cod. 46-X-8 “Informazione allá Sacra Congregazione de Propaganda Fide circa alcune cose particolari, che servivano per promover’ maggiormente il servizio di Dio Benedetto”

Cód. 46-X-7 “Relatione raccolta da discorsi com Monsignor Matteo di Castro Primo, et Único frà naturali dell’Indie Orientali missionario della S^a Congregazione de Propaganda Fide”

Cod. 47-VIII-15 “Resposta da Congregação da Propaganda Fide aos artigos das alterações propostas”

Cod. 49-II-9. David contra o Golias do Bramanismo de João da Cunha Jacques

Cod 49-V-7, Jesuítas na Ásia, fl. 241 a 247. “Anno 1621. Resoluçam sobre a duvida que ouse em se permittirem aos Bramenes da Índia Oriental as linhas corumins e mais ceremonias de que uzam antes de sua conversam.”

Cod. 49-V-30, Jesuítas na Ásia, pp.176-181. “Resposta de Padre Roberto de Nobili às censuras de Goa”.

Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fls. 82-116. “Breve noticia dos erros, que tem os gentios do Comção na India”. Missão de Maduré

Cod. 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 14, fls. 65, 67-68v. “Breve noticia da missão de Madurey na India” “Este papel he escrito pella mão do V. P. João de Brito M. de Maduré.”

Cod. 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 15, fls. 70-80v. Ânuia da missão de Maduré dos anos de 1684, 1685 e 1686, escrita por Luís de Melo ao P. Geral, P. Carlos de Noyelle

Cod. 51-VII-22, Índia Portugueza, tomo IV, 1545-1546, fls. 167-168v. Carta do rei de Tanor, para o governador da Índia, D. João de Castro

Cód. 51-II-20 (extraído da conquista espiritual de Paulo da Trindade)

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA

Seção de Reservados

Cód. 176, *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*. Microfilme F. 2527.

Cód. 177, *Memorias para a Historia Ecclesiastica de Goa e Missões da Ásia* (“Notícias do que obrarão os frades de São Francisco filhos da Província do Apostolo Sao Thome”, “Fundacoens dos Conventos Collegios, e Reytoriais que tem os Relligiosos da Provincia do Appostolo S. Thome da Regular Observancia do N. P. S. Francisco no distrito de Goa, Norte e Sul” e “Rellação dos Conuentos e Missoins que os Religiosos de São Francisco da Provincia de São Thome da India Oriental administração da sua fundação como taobem do que S. Magestade que Deus Guarde despense com elles, e hê o que se não acha escripto nos Livros, ou Chronicas da Ordem”)

Cód. 607, *Noticia Sumaria do Gentilismo*. Microfilme F.3622.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (BNRJ)

Seção de Manuscritos

Inquisição de Goa (9 códices).

2- FONTES IMPRESSAS:

ARQUIVO NACIONAL

PATO, Raymundo Bulhão Pato (dir.). *Documentos remetidos da Índia ou Livro das Monções*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1880.

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA

Seção de Reservados

DEUS, Frei Jacinto de. *Caminho dos frades menores para a vida eterna*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1689.

_____. *Vergel de plantas, e flores da Provincia da Madre de Deos dos Capuchos Reformados...* Lisboa: officina de Miguel Deslandes, 1690.

FRIAS, António João de, *Aureola dos indios & nobiliarchia bracmana: tratado historico, genealogico, panegyrico, politico & moral...* . Lisboa : Off. de Miguel Deslandes, 1702.

MONFORTE, Manoel de, O.F.M., *Chronica da Provincia da Piedade, primeira Capucha de toda a Ordem...* de nosso Serafico Padre S. Francisco. Lisboa : s.n., 1752

PAIS, Leonardo. *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa: Antonio Pedro Galram, 1713.

SOLEDADE, Fr. Fernando da. *Historia serafica chronologica de S. Francisco da provincia de Portugal....* Lisboa: Officina de Manoel & Joseph Lopes Ferreyra, 1709. 3 v.

Seção de Leitura Geral

PURIFICAÇÃO, Frei Miguel da. *Vida evangélica y apostolica de los frayles menores*. Barcelona: Gabriel Nogue, 1641.

_____. *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da Província do apóstolo S. Thomé dos Frades Menores da Regular Observância da mesma Índia*. Barcelona: Sebastião e João Matheua, 1640.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. *Archivo portuguez-oriental* .New Delhi: Asian Educational Services, 1992. (Edição facsimilada de Nova Goa : Imprensa Nacional, 1857-1877).

Tratado que fez mestre Hieronimo medico do papa Benedicto 13 cõtra os iudeus... Carta do primeiro arcebispo de Goa ao pouo de Israel seguidor ainda da ley de Moises & do Talmud por engano & malicia dos seus Rabis. Em Goa : por Ioão de Endem, 1565.

WICKI, Joseph S. J., *Documenta Indica*, Roma, M. H. Societatis Iesu, 1948-1988, 18v.

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

Seção de Obras Raras

Constituições do Arcebispado de Goa.

MANRIQUE, Sebastian. *Itinerario de las misiones del India Oriental, que hizo el P. Maestro Fr. Sebastian Manrique*. Roma : Guillelmo Halle, 1653.

GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões no Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóina, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa de Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia, a alta ou Preste João, Monompotama, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos 1600-1609. E do processo de conversão e cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, tomo I.

GUSMÁN, Luiz de. *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Jesus [...]em la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*, Alcalá, 1601.

LIMPO, Baltazar. *Doze fugas de David de seu inimigo Saul*. Lisboa: 1642.

MATOS, Vicente da Costa. *Breve discurso da perfídia herética do judaísmo ...*Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622.

TORRENCILLO, F. *Centinela contra judios puesta en la torre de la Iglesia de Dios com el trabajo caudal, y desvelo del P. Francisco de Torrenjoncillo, Predicador jubilado de la Santa Provincia de San Gabriel de Descalços da Regular Observância de nuestro Seráfico Padre S. Francisco*. Madrid, 1676.

Seção de Iconografia

LINSCHOTEN, Jan Huygen van. *Itinerário, viagem ou navegação de Jan Huygen van Lischoten para as Índias Orientais ou Portuguesas (1596)*. Lisboa: CNCDP, 1997

Seção de Obras Gerais

TRINDADE, Frei Paulo da Conquista espiritual do Oriente: em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da India Oriental em a pregação da fé e conversão dos infiéis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotíssimas Ilhas do Japão Lisboa : Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967. 3 v.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

SOUZA, Francisco de. *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Cia. de Jesus da Província de Goa* de Francisco de Sousa, Lisboa: Oficina de Valentim Deslandes, 1710, 2v.

REAL GABINETE PORTUGUÊS DE LEITURA

BAIÃO, António. *A Inquisição de Goa*. Correspondência dos inquisidores da Índia (1569-1630). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, v. II.

GONÇALVES, Sebastião. *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina...*Coimbra: Atlântida Livraria Editora: 1957, v. 3.

LEÃO, Gaspar de. *Desengano de Perdidos, feito pêra glória de Deus e consolação dos nouamente convertidos, & fracos na fé, & pêra proveito dos que querem deixar os pecados, & seguir as virtudes; & o caminho da perfeição do amor divino*. Goa, 1573.

MATOS, Luis de: *Imagens do Oriente do século XVI: reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: 1985.

REGO, A . Silva. *Documentos para História das Missões do Padroado Português no Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1991-1996, 12v.

TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Tratado sobre Hinduísmo*. (Madura, 1616) , edição crítica de José Wicki S. J., Lisboa, 1973.

BIBLIOGRAFIA

Livros e artigos

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres na colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília, EDUNB, 1993.

ARAÚJO, Inesita. *A reconversão do olhar: prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000

ARAÚJO, Maria Benedita Araújo. “O ‘Pay dos Christãos’. Contribuição para o estudo da evangelização da Índia.” *In A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*, pp. 305-324.

ALMEIDA, F. de. *História da Igreja em Portugal*. Porto, Portucalense. s.d.

ALLCHIN, F. R. *The archaeology of Early Historic South Asia*. Cambridge, 1995.

ALVAREZ, Fernando Jesús Bouza. *Portugal no tempo dos Filipes: política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa : Cosmos, 2000

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milano: FrancoAngeli, 2006.

ARGAN, G. C. *Clássico e Anticlássico: o Renascimento de Brunelleschi e Bruegel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *L' Age Baroque*. Genebra: Scricka, 1983.

AVELAR, Ana Paula Menino. *Visões do Oriente: formas de sentir no Portugal do Quinhentos*. Lisboa: Fundação Oriente, 2003.

AZEVEDO, C. *A arte cristã na Índia Portuguesa*. Lisboa. s. ed.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, vol. 2.

BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa. Tentativa de história de sua origem, estabelecimento, evolução e extinção*, 2tt. Lisboa/ Coimbra, 1939-49.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. Porto: Livraria A .I., São Paulo: Loyola, 1989.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimientos e Renascimento. Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.

_____. *Lavrar o mar: os portugueses e a Ásia (c.1480-c.1630)*. Lisboa: CNCDP, 2000.

_____. *Os descobrimientos e a ordem do saber: uma análise sócio-cultural*. Lisboa: Gradiva, 1989.

BANERJA, Jitendra Nath. *The development of hindu iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal: 1985.

BASTOS, Cristina. “Subaltern Elites and beyond: why Goa matters for the theory” In Charles J. Borges & M. N. Pearson. *Metahistória: História questionando História. Homenagem ao prof. Doutor Teotônio R. de Souza*. Lisboa: Nova Veja, 2007.

BAYLY, Susan. *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South India Society: 1700-1900*. Cambridge University Press, 2000.

BAZIN, G. *Barroco e Rococó*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BENNASSAR, Bartolomé. *Storia dell'Inquisizione spagnola : dal XV al XIX secolo*. Itália: Rizzoli, 1980.

BENJAMIN, Walter. *Origens do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERLIOZ, J. et all. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996, p. 227-241

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco e CHAUDURI, Kurti (dir.) *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, 5 vol.

BOSCH, David. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente: 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *A Índia Portuguesa em meados do século XVII*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *O Império Colonial Português*. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *Portuguese society in the tropics*. Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1965.

BRADING, David. *La orbe indiano: de la monarquia catolica a la republica criolla*. México: Fondo de Cultura Economica, 1991.

BURCKHARDT, Jacob. *O renascimento italiano*. Lisboa: Ed. Presença, Martins Fontes, 1973.

CARDAILLAC, Louis. *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus*. Lisboa : Terramar, D.L. 1996.

CAROLL, James. *A espada de Constantino: A Igreja Católica e os judeus*. São Paulo: Manole, 2002.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les Ouvriers de une vigne stérile: Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580–1620*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian. 2000.

CATROGA, Fernando ; MENDES, José Amado; TORGAL, Luís Reis. *História da História em Portugal: séculos XIX-XX: da historiografia à memória histórica*. Temas e Debates, 1998.

CAVALCANTI, Berenice (et al). *Modernas Tradições: percursos da cultura ocidental, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002.

CHANDEIGNE, Michel. *Goa: 1510-1685. L' Inde portugaise, apostolique et commerciale*. Paris: Autrement, 1996

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1980.

CHAUNU, Pierre (dir). *L' Aventure de la Réforme: Le monde de Jean Calvin*. Paris: Hermé, 1986.

CHAYET, Anne. *A mulher no tempo dos dalai-lamas*. Campinas: Papyrus, 1995.

CORREIA, José Manuel. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1997.

COSTA, C. R. “Les communautés des villages à Goa”. *Mémoire présenté à la 10e session du congrés internacional des orientalistes (au société géographie de Lisbonne)*. Lisboa, 1892.

COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, Victor Luís Gaspar. *Portugal y Oriente. El proyeto indiano del rey Juan*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

COUTINHO, Fortunato. *Le régime paroissial des dioceses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe siecle) à nous jours*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

CUNHA, Ana Cannas da. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Divisão de Publicações dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, 1995.

D’COSTA, Anthony. *The christianisation of the Goa islands*. Bombay, 1965, pp.29-60.

DEHEJIA, Vidya. *Indian Art*. London: Phaidon, 1998.

DELEURE, Guy. *Les Indes florissantes: anthologie des voyageurs français (1750-1820)*. Paris: Robert Lafont, 1991

DESWARTE, Sylvie. *Idéias e imagens em Portugal na época dos descobrimentos: Francisco de Holanda e a teoria da arte*. Lisboa: DIFEL, 1992.

DIAS, Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, pp.46-54.

GIARD, Luce et VAUCELLES, Louis de (ed.). *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Collection "Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières". Grenoble: J. Millon, 1996.

CRUZ, Maria Leonor García da. *Os “Fumos da Índia”: uma leitura crítica da expansão portuguesa*. Com uma antologia de textos dos séculos XVI- XIX e uma cronologia da expansão portuguesa e do império ultramarino (c. 1336-1899). Lisboa: Cosmos, 1998.

DANIEL, E. Valetine. *Fluid Signs: being a person the tamil away*. Berkeley & Los Angeles: University of California, 1984.

DANIELS, C. & KENNEDY, M. (org.). *Negotiated Empires: centers and peripheries in the Américas, 1500-1820*. New York/ London: Routledge, 2002.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

D’COSTA, Anthony. *The christianisation of the Goa islands*. Bombay, 1965.

DIAS, J. S. da Silva. *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*. México. Fondo de Cultura Económica, 1986.

DIAS, Pedro. *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822)*. Navarra: Círculo dos Leitores, 1998, 2 v.

DIRKS, Nicholas B. *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa, Edições 70, 1985.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais franciscanos*. São Paulo: Ed. Perspectiva: FAPESP: EdUSP, 1995.

FALCON, Francisco José Calazans e RODRIGUES, Antonio Edmilson. *Tempos Modernos: ensaios de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. *Formação do Mundo Moderno*. Rio de Janeiro: Campus/ Elsevier, 2005.

FEIO, Mariano. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar/ Centro de Estudos de Antropologia.

FERNANDO, Leonard & GISPERT-SAUCH, G.. *Christianity in India*. New Delhi: Penguin, 2007.

FREDÉRIC, L. *Buddhism: Flammarion Iconography Guide*. Flammarion, 1991.

GLASENAPP, Helmut von. *La filosofía de los hindues*. Barcelona, 1977.

GOMES, Francisco José Silva. “A Igreja e o Poder: representações e discursos” In RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. Brasília: EdUnb, 1997.

GOMES, Olivinho J.F. *Old Konkani Language and Literature: The Portuguese Role*. Chandor– Goa : Konkani Sorospot Prakashan, 1999.

GONÇALVES, Nuno da Silva (Coord.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Lisboa: Brotéria/Fundação Oriente, 2000.

GREENE, Jack. *Peripheries and Center: Constitutional Development in the Extended Politics of the British Empire and the United States, 1607-1788*. Athens: University of Georgia Press, 1986.

GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatria: Uma arqueologia das ciências religiosas*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992.

_____. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*. Paris, Gallimard, 1988.

_____. & LOUREIRO, Rui. *Passar as fronteiras, II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV e XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

_____. *La Guerra de Imágenes: de Cristóval Colón a ‘Blade Runner’ (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica. 1994.

_____. *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le*

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HASKELL, F. *History and its images: art and representation of the Past*. London: Yale University Press, 1995.

HAWLEY, John Stratton. *Sati: the blessing and the curse. The burning of wives in India*. New York: Oxford University Press, 1994

HESPANHA, Antonio Manuel. *Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político. Portugal- século XVII*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

HSIA, R. Po-Chia. *The world of Catholic Renewal. 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.4-5.

INDEN, Ronald Inden. *Imagining India*. London: Blackwell, 1990.

JACQUES, Roland. *De Castro Marim à Faiço : naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe*. University of Chicago Press , 1993 , v1-3.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo: Hucitec/ Ed. da Unicamp, 2000.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Portugal, 1938.

LOPES, Frei F. Félix. *Colectânea de estudos de História e Literatura*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997, 3 vol.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa Setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/ Universidade Católica Portuguesa, 1999.

MARQUES, João Francisco. *A arquidiocese de Braga na evangelização do além-mar*. Braga: UCP/ Cabido da Sé Metropolitana de Braga, 2002.

MÂLE, Emile. *L'Art Religieux de la fin du XVI siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle: étude sur l'iconographie après le Concile de Trente: Italie, France, Espagne, Flandres*. Paris: Armand Colin, 1951.

MARAVALL, José Antônio. *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 1997.

MARQUES, A. H. Oliveira Marques. *História de Portugal*. Lisboa: editorial Presença, 1998.

MATTOSO, José (dir). *História de Portugal. Volume 4 - O antigo regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

MAYEUR, J.M.Mayeur; VENARD, M & PIETRI; Ch. e L. *Histoire du christianisme*. Paris: Desclee, 1992. vol. 7- 8.

MELO, Carlos Mercês de, S. J., *The recruitment and the formation of the Native Clergy in India: 16th-19th*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955

MENDONÇA, Delio de. *Conversions and citizenry: Goa under Portugal. 1510-1610*. New Delhi: Concept Pub., 2002.

MEERSMAN, Achilles. *The Ancient Franciscan Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971; Biblioteca da Ajuda de Lisboa (BAL), Coleção *Symmicta Lusitana*, 12, 343;

MITRAGOTRI, V.R. *Socio Cultural History of Goa: From Bhojas to Vijayanagar*. Institute Menezes Braganza, 1999.

MITTER, Partha. *Much maligned monsters: a history of the Europeans reactions to Indian Art*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOORE-GILBERT, B. J. *Postcolonial: contexts, pratics, polticits*. Londres, New York: Verso, 1997.

MOREIRA, Antônio Montes. "Implantação e desenvolvimento da ordem franciscana em Portugal: séculos XIII- XVI" In *Os franciscanos em Portugal: Actas/ I-II Seminário*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, pp-13-27

MUNDANAN, Mathias "Church and missionary works on Indo-Portuguese History" in John Afonso Correia (ed.) *Indo-Portuguese History: sources and problems*. Oxford University Press: Bombaim, 1981.

MURR, S. *L'inde Philosophique entre Bossuet et Voltaire*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1987;

NAGASWAMY, R.. *Masterpieces of early south indian bronzes*. New Delhi: National Museum, 1983.

NOGUEIRA, Armando Martins. *O impacto português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.

O'FLATHERHY, W. D. *Textual sources for the study of hinduism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

OLIVEIRA, Miguel de. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 2001.

PACAUT, Marcel. *Les Structures Politiques de l'Occident Médiéval*. Paris: Armand Colin, 1969.

PADGEN, Anthony. *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PANIKKAR, K. *M.A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PANOFSKY, Erwin. *Studies in iconology. Humanistic Themas in the Art of the Renaissance*. New York, Harper and row, 1967.

Portuguese Expansion Overseas and the art of ivory. Calouste Gulbenkian Foundation. Lisboa, 1991, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

PATUZZI, Sílvia. *Renovatio e Reformatio na Europa do século XVI*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, 1994, mimeo.

PEARSON. *The Portuguese in India*. Cambridge : Cambrigde University Press,1987.

PELIKAN, Jaroslav. *A Imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

PEREIRA, Bragança Pereira. *Etnografia da Índia Portuguesa*. Bastorá, 1940.

PEREZ, Rosa Maria. *Reis e intocáveis: um estudo do sistema de castas no noroeste da Índia*. Oeiras: Celta, 1994.

PHELAN, John Leddy. *The millenial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkely & Los Angeles: University of California Press, 1970.

PISSURLENCAR, Panduronga. *Goa pré-portuguesa através dos escritores lusitanos dos séculos XVI e XVII*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1962.

POLIAKOV, Léon. *História do Anti-semitismo* . São Paulo: Perspectiva, 1979.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PRIOLKAR, A. K. *The Goa Inquisition: a quartercentenary commemoration study of Inquisition in India*. Bombay: The Bombay University Press, 1961.

PRODI, Palomo. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. “Il sovrano pontefice” In Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli (org.). *Storia d'Italia*. Annali 9: La chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1986, pp.197-216.

PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.

QUENTAL, Antero de. *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*. Porto: Typographia Comercial, 1871.

RAMINELLI, Ronald. “Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão” In João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa. *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2001

_____. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Viera*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.

RAO, T. A. Gonipatha. *Elements of hindu iconography*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1985, 4v.

RAO, Velcheru Narayana Rao, SHULMAN, David & SUBRAHMANYAM. *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka Period Tamilnadu*. Oxford University Press, 1998.

RAWSON, Philip. *The Art of Tantra*. London: Thames e Hudson, 1993.

RÉAU, Louis. *L'iconographie de la art chrétien*. France, Universitaires de France, 1959.

REGO, A. S. *História das missões do padroado português no Oriente*. Índia, Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1948.

RICARD, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico: an essay on the apostolate and evangelizing methods of the mendicant orders in New Spain: 1523-1572*. California: University of California Press, 1982 (1933).

RUBIÉS ,Joan Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India Through European Eyes, 1250-1625*. New York: Cambridge University Press, 2000 .

RUSSEL-WOOD, A . J. R. (ed.). *An expanding world: the european impact on wordl history, 1450-1800*. Burlgton: Ashgate Variorum, 2000,v 31, part I.

SÁ, Francisco Xavier Valeriano de. *O padroado português do Oriente e os mitrados da sé de Goa*. Lisboa: Plátano, 2004.

SAID, Edward. *O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALDANHA, Antônio Vasconcelos de. “Sobre o ‘officium missionandi’ e a fundamentação jurídica da expansão portuguesa” In *Actas do Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. Braga: UCP/ CNCDP/ Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. III, pp.553-561.

SANTOS, Catarina Madeira de. *Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *Comunicações apresentadas ao 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*. Lisboa : Universitária Editora : Sociedade Portuguesa de Estudos do século XVIII, 1989.

SCHAUB, Jean-Frédéric . *Portugal na monarquia hispânica: 1580-1640* . Lisboa : Livros Horizonte, 2001.

SCHILLER, Gertrud. *Iconography of Christian Art*. Greenwich, Connecticut: New York Graphic Society, 1970. vol. I

SCHWARTZ, Stuart. “The formation of a Colonial Identity in Brazil”. CANNY, Nychols & PAGDEN, Anthony. *Colonial identity in the Atlantic world : 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1989, pp.15-50.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Portugal en el mundo: um itinerario de dimension universal*. Madrid: MAPFRE, 1992.

SILVA, M^a. Madalena Cagigal e. *A arte indo-portuguesa*. Edições Excelsior: Lisboa, 1966.

SILVA-NIGRA, Dom Clemente Maria. *Os dois escultores Frei Agostinho da Piedade e Frei Agostinho de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*. Universidade Federal da Bahia, 1971, p.34.

SORGE, Giuseppe. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna : CLUEB, 1986

SOUSA, M. de Faria. *1590-1649- Ásia Portuguesa*. Porto, Civilização, 1947.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SOUZA, Teotônio. “Christianization and cultural conflict in Goa. 16th-19th”. Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e encontro de culturas. Actas. Braga: 1993, pp. 383-393

_____. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SPENCE, J. D. *O Palácio da memória de Mateo Ricci: a história de uma viagem: da Europa da Contra- Reforma à China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

STEIN, Burton. “Vijayanagara”. *The new Cambridge History of India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

STRATHERN, Alan. “Os Piedosos and the Mission in Índia and Sri Lanka in the 1540s” In *D. João III e o império: Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*. Centro de História de Além-Mar. Lisboa, 2004, p. 855- 864.

_____. *Bhuvanekabahu VII and the Portuguese: temporal and spiritual encounters in Sri Lanka, 1521–1551* , 2002 (D.Phil. thesis). Oxford University

SUBRAHMANYAN, Sanjay. *O Império Asiático Português. 1500-1700: uma história política e econômica*. Difel, 1995.

_____. "Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", em Victor Lieberman(ed.). *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, pp. 289-315.

TAVARES, Célia da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TÁVORA, Bernardo Ferrão Tavares e. *Imaginária Luso-Oriental*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983.

THAPAR, Romila. *A History of India*. London: Penguin Books, 1990.

_____. *Cultural Pasts : Essays in Early Indian History*. New Delhi, Oxford University Press, 2000.

_____. *Interpreting Early India* . Delhi, Oxford University Press, 1984.

_____. *Recent Perspectives of Early Indian History*. Bombay: Popular Prakashan, 1995

THOMAZ, Luiz Filipe Thomaz. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel., 1994.

_____. "O Cristianismo e as tradições pagãs na Índia portuguesa". Separata das Actas do Congresso Internacional de Etnografia, Lisboa : Junta de Divulgações do Ultramar, 1965.

_____. "São João de Brito e o Padre Nobili" In *João de Brito e seu tempo: Congresso Histórico*. Lisboa, 1997, pp. 65-82.

_____. "A lenda de São Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa". *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de história religiosa*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1991, tomo III, pp. 349-388.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

_____, LAGE & FEITLER (org). *A Inquisição em cheque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

VALDIVIESO, Rafael Sanz. "San Pedro de Alcántara y la Provincia de la Arrábida. Implantação e desenvolvimento da ordem franciscana em Portugal: séculos XIII- XVI" In *Os franciscanos em Portugal: Actas/ I-II Seminário*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, pp. 223-257.

VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995

VILLARI, Rosario. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

WATERSTONE, R. *India*. Boston: Little, Brown and Company, 1995

WINIUS, George Davison. *A lenda negra da Índia Portuguesa*. Lisboa: Edições Antígona, 1994.

ZUPANOV, Inês. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowlwdge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

_____. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press , 2005.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Atenas, 1986;

OBRAS DE REFERÊNCIA

COULIANO, Ioan P. & ELIADE, Mircea. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DALGADO, Sebastião Rudolfo. *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra: Academia das Ciências, 1919-1921.

DUCHET-SUCHAUX, Gaston e Monique. *Les ordres religieux: guide historique*. Paris: Flammarion, 2000.

Nova Enciclopedia Católica. Rio de Janeiro, Ed. Renes. 1969.

PERIÓDICOS

ARTIGOS EM REVISTAS

ARIENZO, Valdo d'. "La missione di um mistico: Dom Gaspar de Leão primo arcivescovo di Goa" In *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*. Roma, Anno X, Fasc. 1, gennaio-aprile 1987, pp. 19- 36 e pp,113- 135.

AXELROD, Paul & FUERCH, Michelle, "Portuguese Orientalism and the making of village communities of Goa". *Etno-history*, vol.45, n.3, 1998, pp.439-476.

BAYLY, C. A.. "A presença portuguesa no Oceano Índico e a emergência do 'Estado Moderno', 1498-1798" In *Revista Oceanos*. Lisboa: CNCDP, nº 34, abr-jun 1998, pp. 14-21.

BETHENCOURT, Francisco. "Os conventos femininos no Império Português: o caso do Convento de Santa Mónica em Goa". *Separata Cadernos Condi*, Lisboa, [s.n.], 1995.

BORGES, Charles. "Questões em torno das formas de representação na arte religiosa Indoportuguesa". *Revisita Oceanos*. Indoportuguesmente, n.º19/20, p.73-6, set-dez, 1994.

CORREIA, José Manuel. "Os franciscanos em Cochim" In *Itinerarium*. Braga, ed. Franciscana, 1991, , n.141, set-dez.

CUMMINS, J. S., "Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits". *Archivo Franciscanum Historicum*, Firenze, 1978, 38, pp.34-108.

CUNHA, João Teles e. "De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624)." In *Anais de História d'Além-mar*. Lisboa, 2004, vol. 5.

DAVIS, Richard H. "Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900." *The Journal of the American Oriental Society* - January 1, 1994, v114, n1, p.127-133.

DINIS, Antonio Joaquim Dias. "A prelazia "nullius diocesis" de Tomar e o ultramar português até 1460". *Anais da Academia Portuguesa de História*, vol. 20, 1971.

FEITLER, Bruno. "O catolicismo como ideal: produção literária anti judaica no mundo português da Idade Moderna". *Revista Novos Estudos*, n.72, julho 2005, p.137-158.

FRANCO, José Eduardo. "Jesuítas e Inquisição, cumplicidade e confrontação: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI-XVII). *Convergência Lusíada*. Rio de Janeiro: Ed. Real Gabinete Português de Leitura, 2002, pp.220-34.

GOLÇALVES, Pe. Manuel Pereira. "A presença franciscana na Índia do século XVI", In Luis de Albuquerque (org.) *Portugal no Mundo*, vol. iii, Lisboa, Publ. Alfa, 1989.

GRUZINKI, Serge, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories'", *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 56 (1, jan-fév. 2001), p. 85-117.

HENN, Alexander. "The Becoming of Goa: Space and Culture in the Emergence of a Multicultural Lifeworld". *Lusotopie*, 2000, pp.33-39.

HERRERO, Jose Sanchez . "Alfabetizacion y catequesis franciscana em America durante el siglo XVI". *Archivo Ibero-Americano*. 48 (1988), pp.589-648.

INDEN, Ronald, "Interpreting Indian Society: a Monistic Alternative to Dumont's Dualism", *Journal os Asian Studies* 36.1 (novembro 1976).

_____. "Orientalist construction of India". *Modern Asia Studies*, 20,3 (1986), p.401-446.

LOPES, M^a de Jesus dos Mártires. "A Inquisição de Goa na primeira metade de Setecentos." *Mare Liberum*, n.º15, pp.107-136, junho, 1998.

MATTHEW, K. S."The portuguese and the Malabar society during the sixteenth century" In *Studia*, 49, Lisboa, 1989, p. 39-68.

NEWITT, M.. “Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion” in *Portuguese Studies*, 17: 1-22, 2001.

ORO, José García. “Filipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos”. *Archivo Ibero-Americano*, 58, 1998, pp. 217-310.

_____ & SILVA, María José Portela . “La reforma de la vida religiosa en España y en Portugal durante el Renacimiento” . *Archivo Ibero-Americano*. Año nº 62, Nº 243, 2002, pags. 455-618.

PRODI, Palomo.«Disciplina christiana»:Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense. Madrid, no. 18, 1997.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. “O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI” In *Revista Oceanos*. Lisboa: CNCDP, nº19/20, set-dez, 1994, pp.190-196.

SOUZA, Maria Beatriz de Mello. “A Imaculada Conceição, símbolo do *chiascuro* no Barroco brasileiro”, *Revista Barroco*. Centro de Pesquisas do Barroco Mineiro. UFOP, 1989

SOUZA, Teotônio. “A arte cristã de Goa: Uma introdução para a dialética de sua evolução”. *Oceanos*. Indoportuguesmente, nº19/20, p. 8-12, set-dez, 1994

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. “A Inquisição no Oriente: século XVI e primeira metade do século XVII”. *Mare Liberum*, nº 15, p.17-31, junho, 1998

THOMAZ, Luiz Filipe Thomaz.. “A lenda de São Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”. *Lusitania Sacra*: Revista do Centro de Estudos de história religiosa. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1991, tomo III, p. 349-388.

VELEZ, Manuela Blanco. “Notas sobre o poder temporal da Companhia de Jesus na Índia-(século XVII). *Stvdia*.Lisboa, 1989, n 49, p.195-214.

XAVIER, Ângela Barreto. “A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação”, *Anais de História de Além-Mar*, nº 5, Dezembro de 2004, pp. 27-59.

_____. «Aparejo y disposición para criar un otro novo mundo. A conversão dos indianos e o projecto imperial joanino», *Actas do Congresso D. João III, Lisboa*, CEPCEP-Universidade Católica Portuguesa, 2004.

_____. “David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista” . in *Ler Historia*, no. 49, 2005, p. 107-143.

WICKI, José, S.J. *O Livro do “Pai dos Cristão”*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

ZUPANOV, I.. “The prophetic and the miraculous in Portuguese Asia: a hagiographical view of colonial culture”. *Santa Barbara Portuguese studies*. Santa Bárbara. University of California, Vol. 2, 1995, pp. 137-161

TESES E DISSERTAÇÕES

BARROS, Eduardo Judas de. *As classes castóides em Goa colonial: um estudo microsociológico da dinâmica das relações de castas numa aldeia cristã de Goa, na Índia*. São Paulo, 1981, Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo. Mimeo.

CORREIA, Pedro Lage Reis. *A concepção de missionação na “Apologia” de Valignano. Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)*. Dissertação de mestrado apresentada em História Moderna À Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Julho de 2000.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. São Paulo, 1990. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo, 1990.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622*. Évora, 1999. Tese (doutorado em História). Universidade de Évora.

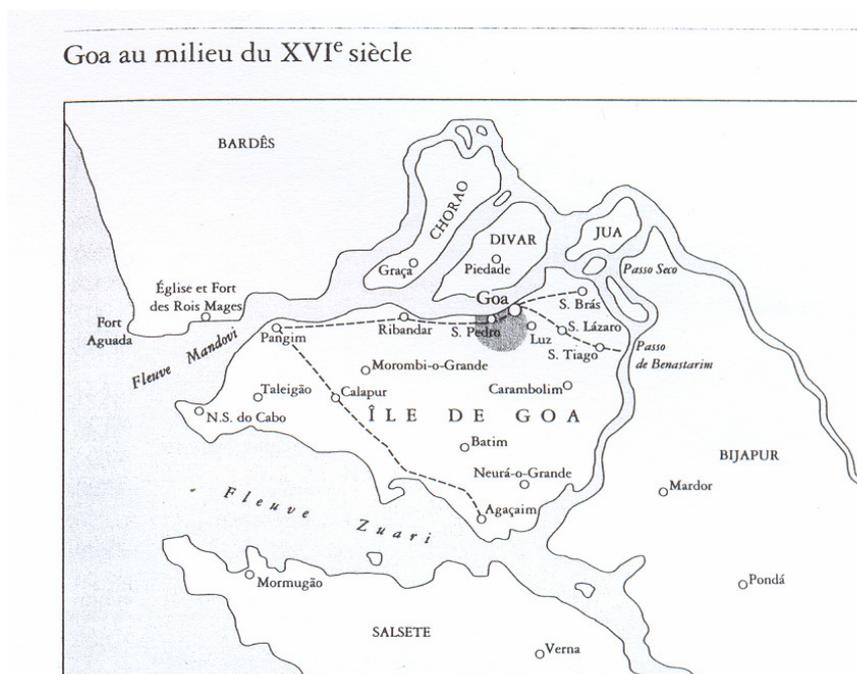
MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência. Campinas, Unicamp, 2001;

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença, 2003, Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu.

ANEXOS

Figura 1

Mapa da Ilha de Goa, Salsete e Bardez (século XVI)



Fonte: Michel Chandeigne. *Goa: 1510-1685. L'Inde portugaise, apostolique et commerciale*. Paris: Autrement, 1996.

Figura 2

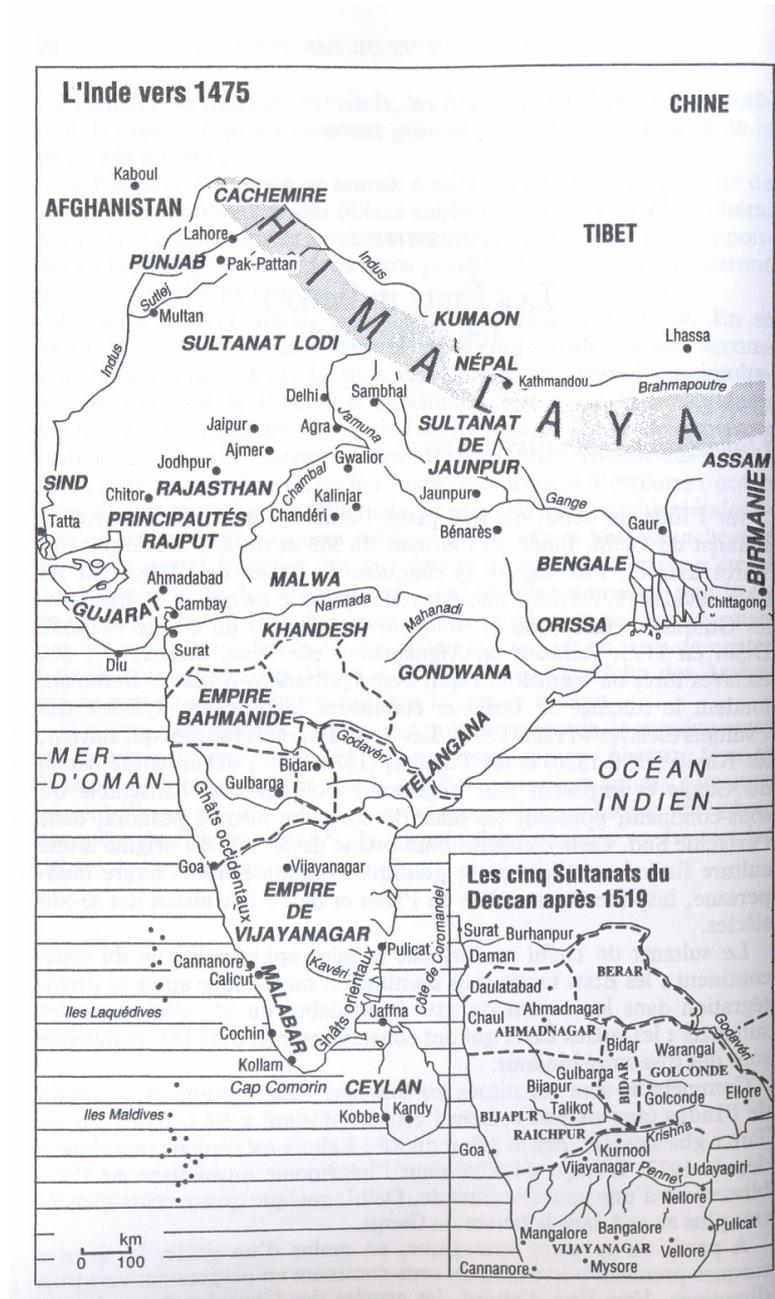
Mapa da Índia (séculos XIII-XIV)



Fonte: Rosamond McKitterick (ed.). *Atlas of the Medieval World*. New York: Oxford University Press, 2004.

Figura 4

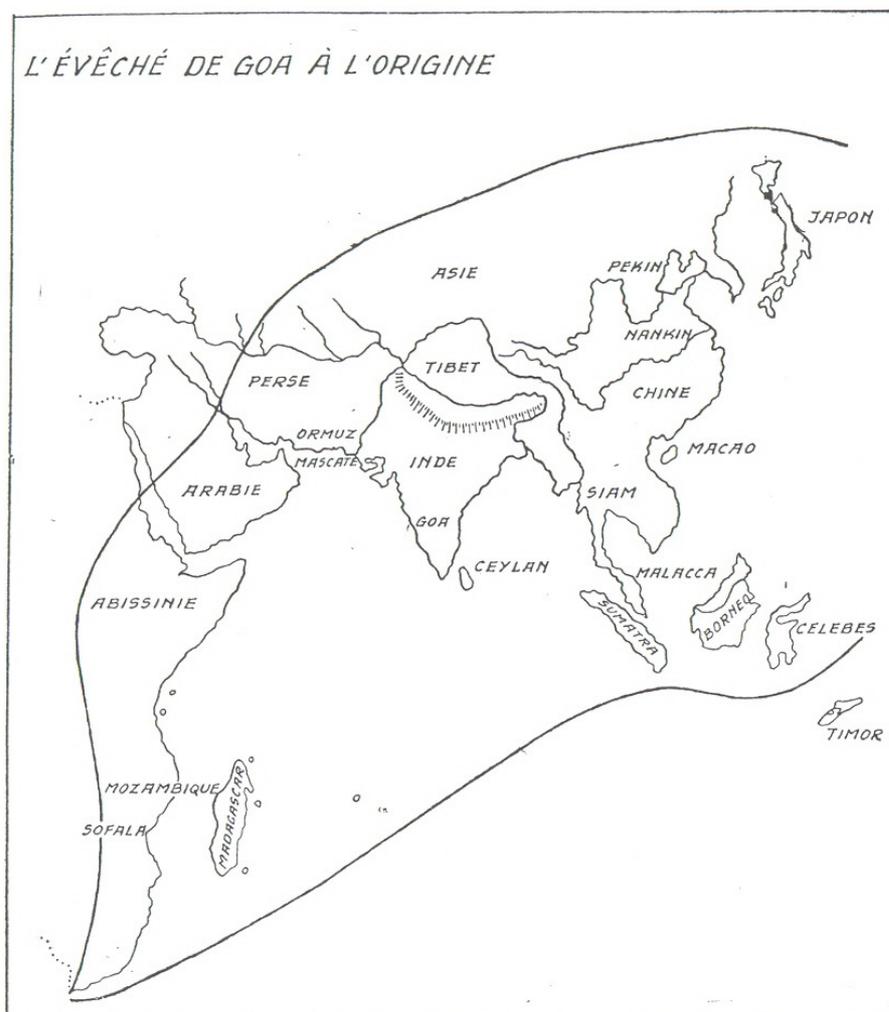
Mapa da Índia: os sultanatos



Fonte: Claude Markovits (dir.). *Histoire de l'Inde Moderne: 1480-1950*. Paris: Fayard, 2004.

Figura 5

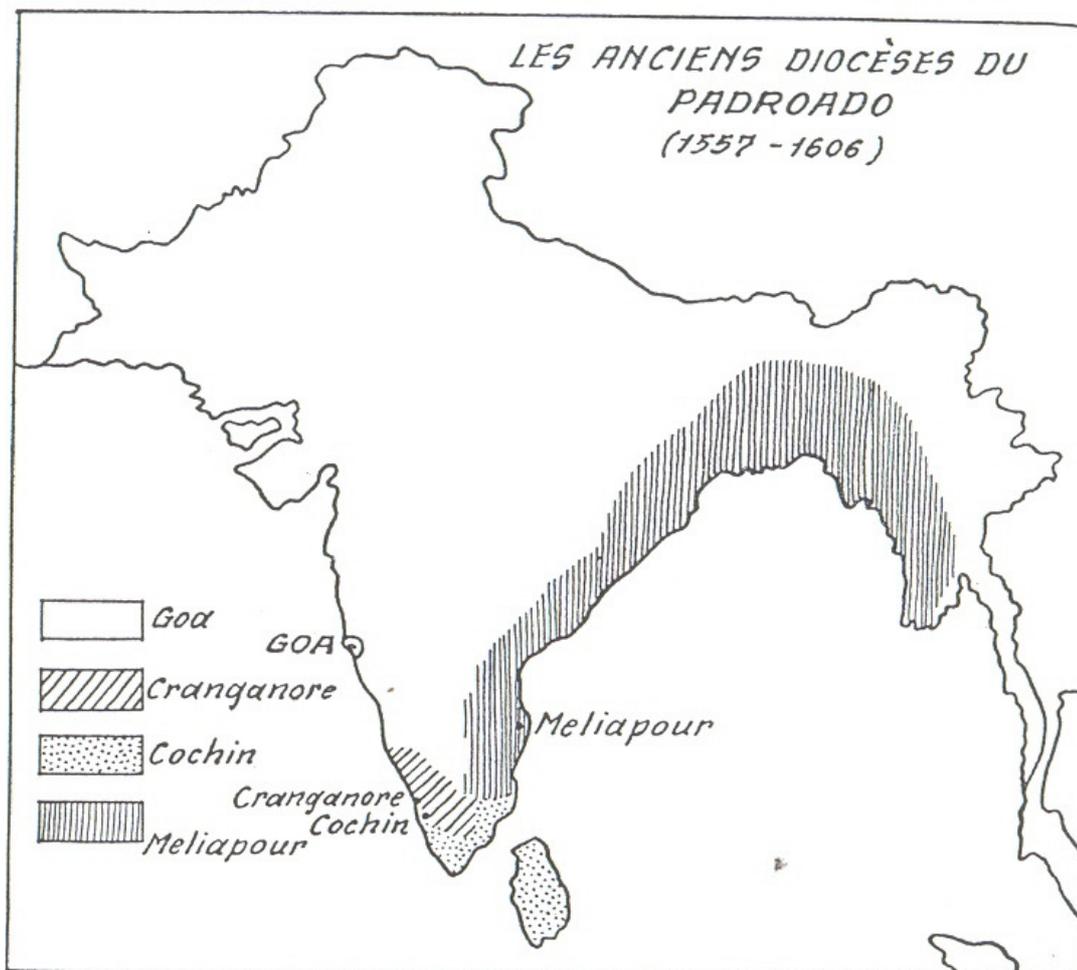
Mapa do Bispado de Goa: jurisdição sobre todo Estado da Índia (1534-1557)



Fonte: Fortunato Coutinho. *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe siècle) à nous jours*. Publications Universitaires de Louvain, 1958

Figura 6:

Arcebispo de Goa e dioceses sufráganeas: (1557-1606)



Fonte: Fortunato Coutinho. *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^e siècle) à nous jours*. Publications Universitaires de Louvain, 1958

Figura 7: Hierarquia eclesiástica

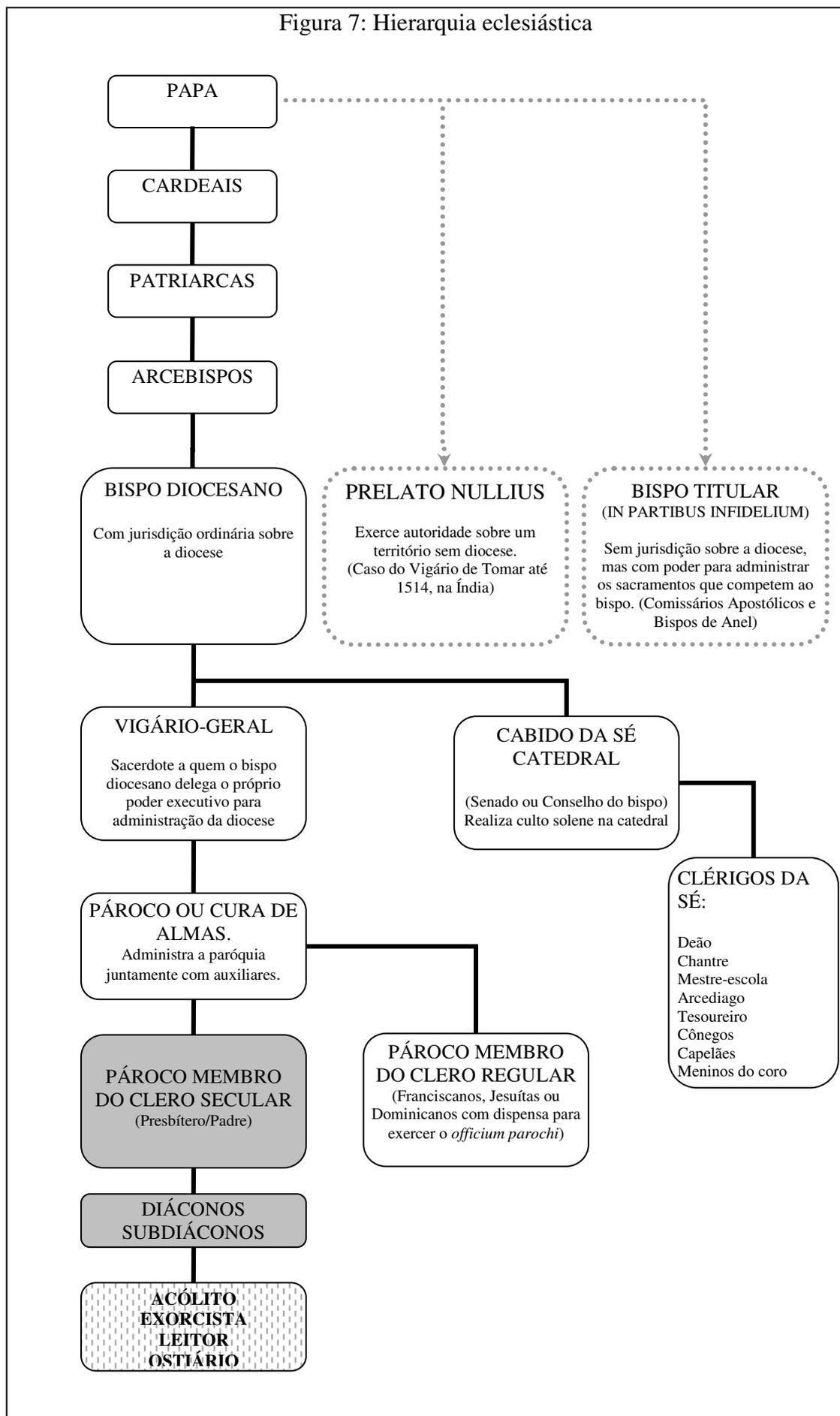
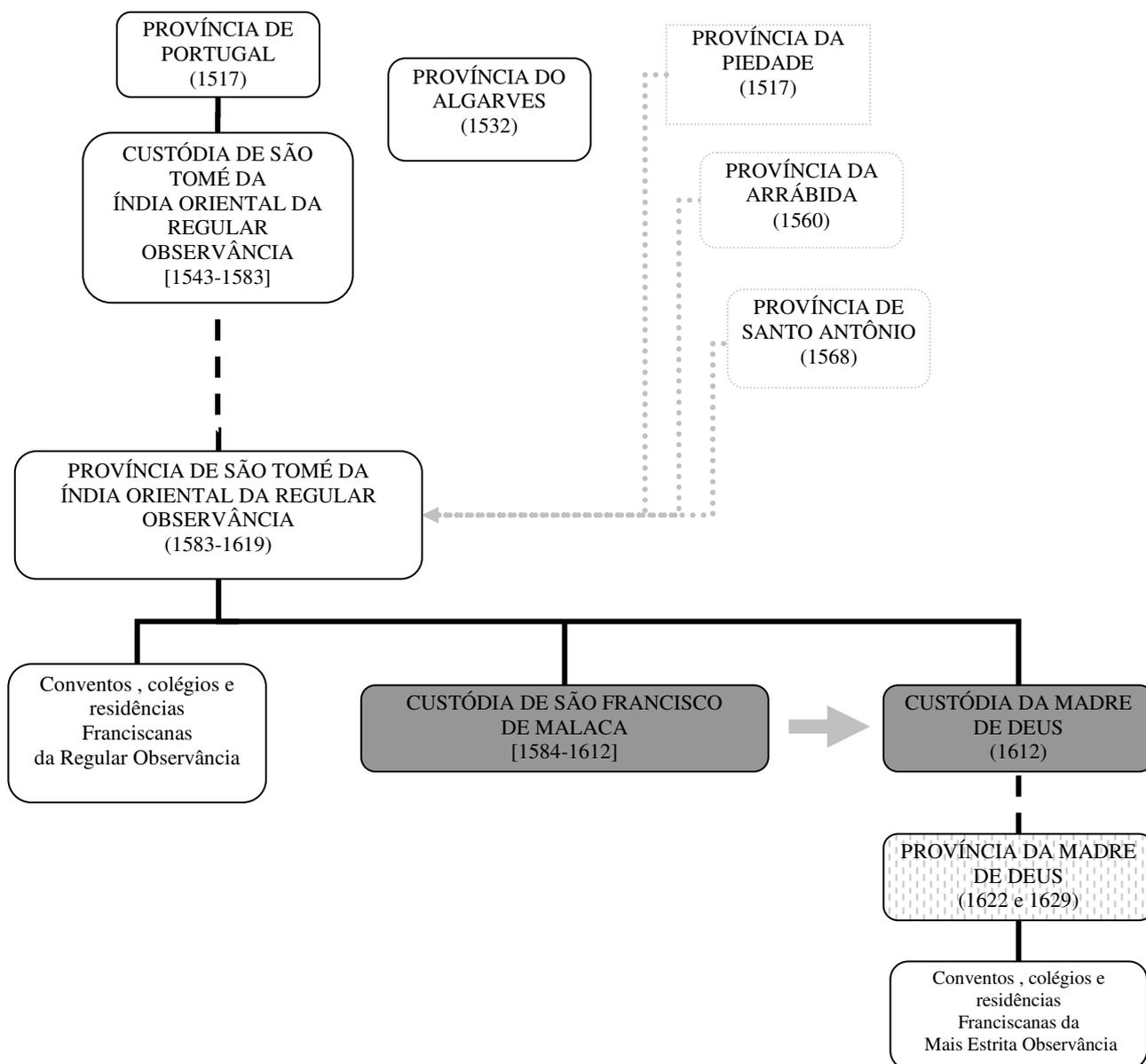


Figura 8

Franciscanos da Observância em Portugal e na Índia: 1517-1629



LEGENDA

() Data de ereção e de início das atividades da Custódia ou Província.

[] Período de ereção e extinção das Custódias ou Províncias.

 Franciscanos da Regular Observância

 Franciscanos da Mais Estrita Observância

 Recoletos: franciscanos da mais Estrita Observância que viveram em casas, conventos e custódias sob tutela formal da Regular Observância, até formarem uma Província autônoma

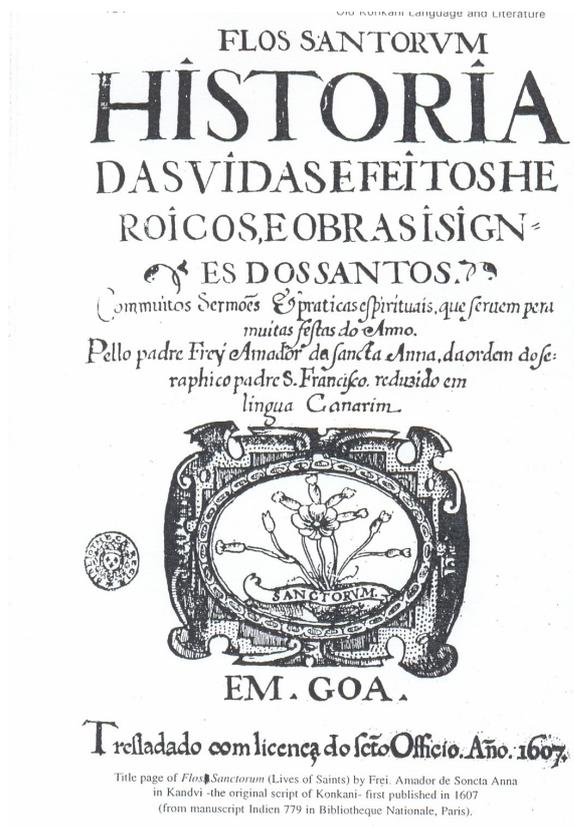
 **Fim da subordinação.**

 Incorporação dos conventos da Custódia de Malaca (que foi extinta) pela Custódia da Madre de Deus, que também recebeu os demais conventos recoletos tutelados pela Província de São Tomé.

 Franciscanos da Mais Estrita Observância enviados à Índia pelas Províncias portuguesas capuchas, mas que na Índia estiveram sob a tutela da Custódia (e depois Província) de São Tomé da Regular Observância.

 Não indica subordinação, mas Província surgida por desmembramento de uma Província existente.

Figura 9
 Frontispício do *Flos Sanctorum* em konkani do franciscano
 frei Amador de Santana (1607)



Fonte: Olivinho J.F. Gomes. *Old Konkani Language and Literature: The Portuguese Role*. Goa : Konkani Sorospot Prakashan, 1999.

Figura 10

Trecho do do *Flos Sanctorum* em konkani do franciscano frei Amador de Santana (1607)



Fonte: Olivinho J.F. Gomes. *Old Konkani Language and Literature: The Portuguese Role*. Goa : Konkani Sorospot Prakashan, 1999.

Figura 11

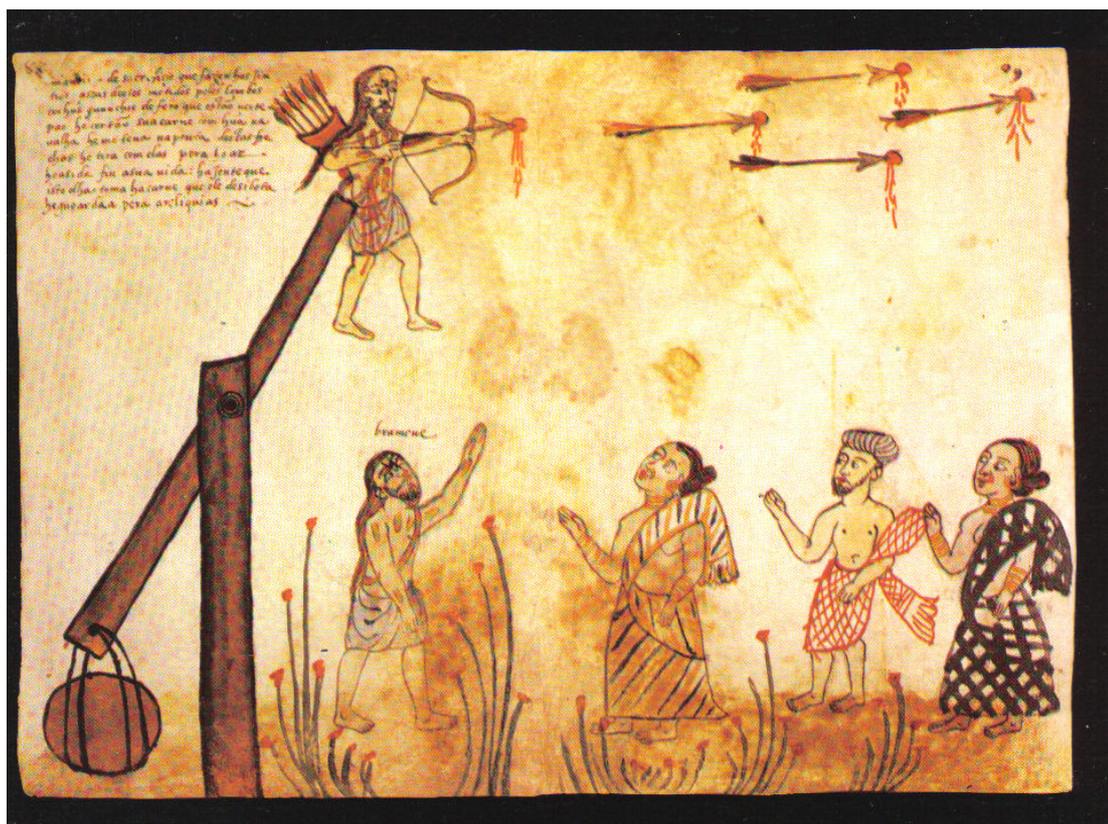
Gentios que se lançam sob as rodas do carro de procissão



Fonte: Códice Casanatense, XLIII

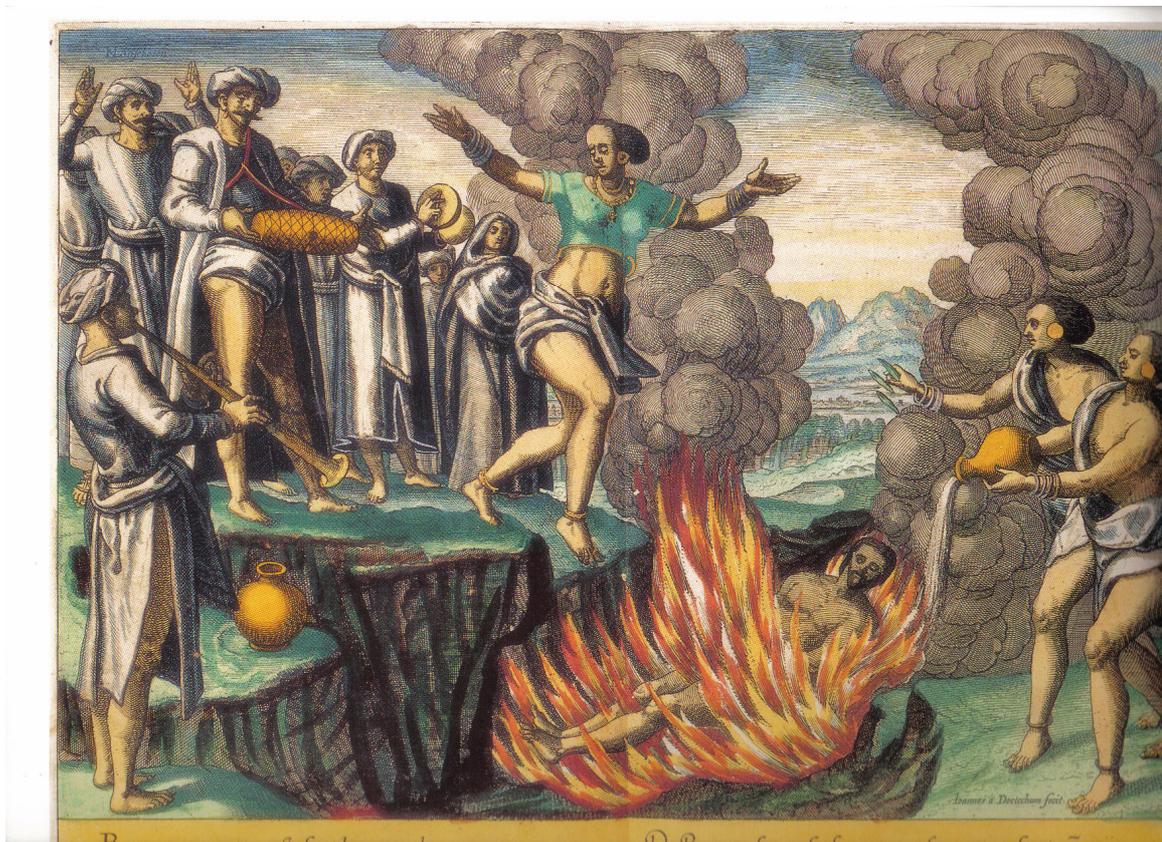
Figura 12

Autoflagelação dos gentios que se penduram em ganchos, cortam a própria carne e colocam-na na ponta das flechas



Fonte: Códice Casanatense, XLIV.

Figura 13

Sati

Fonte: Jan Huygen van Linschoten. *Itinerário, viagem ou navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índias Orientais ou Portuguesas* (1596). Lisboa: CNCDP, 1997.

Quadro 1

Vigários gerais do Estado da Índia

o.	Período	Título governativo	Título eclesiástico	Governante
1	1505-1510	Vigário Geral	Secular	Mestre Diogo
2	1510-1512	Vigário Geral	Vigário de Cochim	Pe. João Fernandes
3	1513-1516/7	Vigário Geral	Dominicano	Frei Domingos de Sousa
4	1518-1521	Vigário Geral	Capelão de el-Rei	Pe. João Pacheco
5	1521-1532	Vigário Geral	Secular	Pe. Sebastião Pires
6	1532-1547	Vigário Geral	Leigo	Miguel Vaz

Fonte: Francisco Xavier Valeriano de Sá. *O padroado português do Oriente e os mitrados da sé de Goa*. Lisboa: Plátano, 2004.

Quadro 2

Comissários Apostólicos e “Bispos de Anel”

No.	Período	Título governativo	Título eclesiástico	Governante
1	?	Comissário Apostólico	Bispo de Laodicea	D. Duarte Nunes
2	1520-1523	Bispo de Anel	Bispo de Dume	D. Duarte
3	1523-	Bispo de Anel	Bispo	D. Martinho
4	1532	Bispo de Anel	Bispo Aurense	D. Fernando Vaqueiro

Fonte: Francisco Xavier Valeriano de Sá. *O padroado português do Oriente e os mitrados da sé de Goa*. Lisboa: Plátano, 2004.

Quadro 3
Bispos e Arcebispos de Goa

No.	Período	Título governativo	Título eclesiástico	Governante
1	(Nomeado)	Bispo de Goa	secular	Francisco de Melo
2	1538-1553	Bispo de Goa	franciscano	Frei João Afonso de Albuquerque
3	1553-1559	Governo do Cabido	-----	Cabido
4	1559-1560	Encarregado do governo da diocese	Bispo de Malaca	D.Frei Jorge de Santa Luzia
5	1560-1567	Arcebispo de Goa	Cônego (Sé de Évora)	D. Gaspar Jorge de Leão Pereira
6	1568-1571	Arcebispo de Goa	Bispo de Cochim	D. Frei Jorge Temudo
7	1571-1574	Governo do Cabido	-----	Cabido
8	1574-1576	Arcebispo de Goa	Arcebispo resignatário	D. Gaspar Jorge de Leão Pereira
9	1576-578	Governo do Cabido	-----	Cabido
10	1578-1581	Arcebispo de Goa	Bispo de Cochim	D. Frei Henrique de Távora e Brito
11	1581-1583	Encarregado do governo da diocese	Bispo de Cochim	D. Frei Mateus de Medina
12	1583-1586	Arcebispo de Goa	Dominicano	D. Frei João Vicente da Fonseca
13	1586-1588	Governo do Cabido	-----	Cabido
14	1588-1592	Arcebispo de Goa	Bispo de Cochim	D. Frei Mateus de Medina
15	1593-1595	Encarregado do governo da diocese	Bispo de Cochim	D. André de Santa Maria
16	1595-1611	Arcebispo de Goa	Agostinho	D. Frei Aleixo de Menezes
17	1611-1612	Encarregado do governo da diocese	Bispo de Salé	D. Frei Domingos Torrado
18	1612-1613	Vigário Geral	Cônego (Sé de Goa)	Cônego Antônio Simões
19	1613-1622	Arcebispo de Goa	Bispo de Malaca	Frei Cristóvão de Sá e Lisboa
20	1622-1625	Encarregado do governo da diocese	Bispo de Cochim	Frei Sebastião de São Pedro
21	1625-1629	Arcebispo de Goa	Bispo de Cochim	Frei Sebastião de

				São Pedro
22	1629-1632	Vigário Capitular	Vigário Geral	Cônego Gonçalo Veloso
23	1632-1633	Vigário Capitular	Bispo de Hierápoli	D. Frei João da Rocha
24	1633-1634	Vigário Capitular	Vigário Geral	Frei Jerônimo da Paixão
25	(Nomeado)	Arcebispo de Goa	Dominicano	D. Frei Manuel Telles de Brito
26	1634-1636	Encarregado do governo da diocese	Bispo de Cochim	D. Frei Miguel Rangel
27	1636-1652	Arcebispo de Goa	Franciscano	D. Frei Francisco dos Mártires

Fonte: Francisco Xavier Valeriano de Sá. *O padroado português do Oriente e os mitrados da sé de Goa*. Lisboa: Plátano, 2004.

Lista 1

Comissários franciscanos da Índia

- 1- Frei Antônio do Louro (1517-1522)
- 2- Frei Pedro de Alenquer (1522-1525)
- 3- frei Gonçalo de Lamego (1525-28)
- 4- frei Antônio do Padrão (1528-1531)
- 5- frei Lourenço de Góis (1534-1536)
- 6- frei Paulo de Santarém (1539-1542)

Fontes: Achilles Meersman, OFM. *The Ancient Franciscan Provinces in India*.
Bangalore: Christian Literature Society. Bangalore, 1971.

Lista 2

Custódios da Custódia de São Tomé da Índia Oriental da Regular Observância

- 1- Frei Pedro de Atougua (1542-1545)
- 2- Frei Antonio de Casal (1545-1551)
- 3- Frei João Noé (1551-1554)
- 4- Frei Francisco de Chaves (1554-1557)
- 5- Frei Belchior de Lisboa (1557-1560)
- 6- Frei Pedro de Belém (1560-1563)
- 7- Frei Francisco do Salvador (1563-1566)
- 8- Frei Paulino de Anaia (1566-1569)
- 9- Frei João da Seita (1569-1572)
- 10- Frei Luiz Vellozo (1572-1575)
- 11- Frei Francisco de Santarem (1575)
- 12- Frei Simão de Nazareth (1575- 1578)
- 13- Frei Fernando da Paz (1578-1581)
- 14- Frei Domingos de Jesus (1581-1583)
- 15- Frei Andre de Santa Maria (1583-1584)
- 16- Frei Gaspar de Lisboa (1584-1591)
- 17- Frei Manoel Pinto (1591-1594)
- 18- Frei Jeronimo do Espirito Santo (1594-1597)
- 19- Frei Simão de S. Francisco (1597-1599)
- 20- Frei Gonçalo de Castelbranco (1599-1602)
- 21- Frei Miguel de São Boaventura (1602-1605)
- 22- Frei Antonio da Porciuncula (1605-1608)
- 23- Frei Francisco de Arruda (1608-1611)
- 24- Frei Luiz da Conceição (1611-1614)