



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. V (2004)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624)

João Teles e Cunha 

Como Citar | How to Cite

Cunha, João Teles e. 2004. «De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624)». *Anais de História de Além-Mar* V: 283-368. <https://doi.org/10.57759/aham2004.37790>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2004. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2004. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

DE DIAMPER A MATTANCHERY:
CAMINHOS E ENCRUZILHADAS DA IGREJA MALABAR
E CATÓLICA NA ÍNDIA.
OS PRIMEIROS TEMPOS (1599-1624)

por

JOÃO TELES E CUNHA *

O sínodo de Diamper e a latinização forçada da Igreja Malabar é ainda actualmente um tema que na Índia causa celeuma e deixa atrás de si um lastro de artigos e livros que não cessa de crescer cada ano que passa. Há muito que a discussão deixou de ser exclusivamente historiográfica e adentrou-se, com o século XX, pelo campo político com a consolidação do nacionalismo indiano face aos diversos colonialismos.

Basta pensar na obra-charneira que, de alguma forma, marcou para melhor e para o pior o tema, de autoria de Jonas Thaliath TOCD. A tese apresentada em 1958 tinha por objectivo claro demonstrar que as conclusões do sínodo de Diamper não eram válidas canonicamente e visava contrariar a tese apresentada pelo sacerdote goês, Gregório Magno Antão, em 1937, *Synodus Diamperitana*, cujo teor era naturalmente o oposto ¹.

Desde então a polémica manteve-se viva e não tem cessado de girar em torno do mesmo ponto, o da validade. Os seus cultores esquecem-se na maior parte das vezes que, válidas ou não, as decisões de Diamper foram aplicadas durante séculos e mudaram definitivamente a face de uma comunidade cristã milenar.

Pouca ou nenhuma atenção foi prestada ao longo e tortuoso processo que desembocou em Diamper, nem tão-pouco à realidade que daí emergiu, com alterações substanciais no curto espaço de tempo protagonizadas por uma pluralidade de personagens, sem serem apenas as tradicionais, e marcada por uma série de factores de índole política, económica, social e cultu-

* Instituto de Estudos Orientais – Universidade Católica Portuguesa. Agradeço as contribuições de Luís Filipe F. R. Thomaz, João Paulo de Oliveira e Costa e Jorge Flores para o presente artigo. É claro que nenhum deles tem responsabilidade sobre o teor do mesmo.

¹ Veja-se Jonas THALIATH, *The Synod of Diamper*, reimpressão da edição de 1958, Bangalore, 1999, p. ix.

ral num quadro geográfico bem mais alargado do que o malabar. A história religiosa é um fenómeno mais multifacetado do que a mera hagiografia, ou a cronografia ou a prosopografia habitual e corriqueira. Tal como a religião influencia vários aspectos da vida humana da política à cultura, passando pela sociedade e economia, há também uma reciprocidade que se reflecte no devir das religiões e da história religiosa.

Esta é a primeira contribuição para uma ocorrência precisa.

I. A caminho da União – 1498-1599

Quando a 26 de Junho de 1599, D. Fr. Aleixo de Meneses encerrou os trabalhos do sínodo de Diamper, no qual unira a Igreja de Roma com a Malabar, decorrera quase um século desde os primeiros contactos entre os portugueses e os cristãos locais. Aliás, na resposta que o forçado português forneceu na praia de Calecut em 1498, a procura dos cristãos, cuja existência na Índia já se conhecia, foi um dos elementos presentes: «E preguntaram-lhe o que vinhamos buscar tão longe. E ele respondeu: Vimos buscar cristãos e especiaria.»²

Por essa altura, a cristandade fundada por São Tomé já não possuía a posição detida séculos antes na costa ocidental indiana³. Para isto concorreu uma série de factores, como a crescente islamização do Índico, as mudanças operadas pelo controlo mameluco no Mar Roxo desde meados do século XIII, a irrupção de Tamerlão (Timur Leng) pela zona do Médio Oriente onde se situava a sede do patriarcado, a fixação de comunidades mercantis muçulmanas no litoral indiano, com o posterior aparecimento de um grupo de descendentes, os mapulas⁴. Progressivamente, a maioria dos cristãos malabares afastou-se para as faldas dos Gates, onde os portugueses encontrariam a «Christandade da Serra».

Nos séculos anteriores, mercê do contacto com os seus irmãos de fé no Médio Oriente, recorde-se que a sede do patriarcado era na Babilónia (Selêu-

² *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama (1497-1499)*, prefácio, notas e anexos de A. Fontoura da Costa, Lisboa, 1960, p. 40.

³ Sobre a evolução da presença cristã no Quêrala veja-se Luis Filipe F. R. THOMAZ, «A lenda de São Tomé apóstolo e a expansão portuguesa», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, n.º 3, 1991, pp. 349-418; aut. cit., «A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China – Um relato em siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e o seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local», in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. xxxvi, 1991, pp. 119-181, reeditada com numerosas gralhas na série *Separatas*, n.º 224, do Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1992.

⁴ «Mouro indígena do Malabar», do malaiala *mâppilla*, *mâha*, «grande», e *pilla*, «filho». Outra derivação, talvez a mais correcta, é a do malaiala *mâ*, «mãe», e *pilla*, «filho», com o sentido de «filho de sua mãe», por ser o fruto da união de estrangeiros de passagem com mulheres malabares; cf. DALGADO, *Glossário Luso-Asiático*, reimpressão da edição de 1919-1921, vol. I, Nova Delhi, 1988, s.v.

cia-Ctésifont)⁵, os cristãos malabares de rito sírio tinham feito a fortuna da comunidade como intermediários entre as zonas produtoras de especiarias e os mercados redistribuidores do Médio e Próximo Oriente. A partir de meados do século XIII, a preponderância islâmica no Índico retirou-lhes o papel internacional e obrigou-os a servir de intermediários entre os pequenos produtores de pimenta das serranias malabares, muitas vezes correligionários, e os empórios exportadores do litoral. A sua fortuna regrediu, mas aparentemente o grupo «sulista»⁶, fixado em torno das lagunas de Caleculão (Kayamkulam) e de Coulão (Kollam)⁷, resistiu melhor aos avanços dos mapulas até ao início do século XVI, impedindo a sua instalação permanente neste último porto⁸.

⁵ Nas vizinhanças da moderna Bagdade, 33° 20' N e 44° 27' E. Não confundir com o Cairo, que segundo a tradição portuguesa coeva se designava por Babilónia, sendo o Soldão da Babilónia o sultão mameluco. Convém esclarecer que o designado neste texto por Patriarcado Babilónico é um ramo da Igreja Nestoriana, dentro da ambiguidade do termo, que viria a constituir-se como a Igreja Síria Oriental de rito Nestoriano a partir de 484, sob cuja jurisdição sempre estiveram os cristãos da Índia, exceptuando as tentativas fracassadas de Roma de instituir dioceses latinas indianas durante os séculos XIII e XIV. A Igreja Síria manteve-se unida até 1551, altura em que se cindiu em dois grupos, um dos quais proclamou a sua fidelidade a Roma. Este passará a ser designado como Patriarcado Caldeu, embora as fontes portuguesas o continuem a apodar de Babilónico e aos seus bispos de «Arménios», enquanto o outro continuou fiel ao Nestorianismo. Para uma evolução histórica da Igreja e respectiva teologia, literatura, direito canónico, etc., veja-se o clássico artigo do cardeal E. TISSERANT, «Nestorienne (L'Église)», in *Dictionnaire [2] de Théologie Catholique*, vol. 11, Paris, 1931, pp. 158-323.

⁶ A cristandade malabar dividia-se em dois grupos: o nortista (Vaṭakkumbhāgar) e o sulista (Tekkumbhāgar). Os primeiros descendiam dos cristãos evangelizados pelo apóstolo São Tomé e tinham por residência a zona compreendida entre Calecut e Cochim. Os principais centros urbanos do grupo eram Angamale e Cranganor. O grupo nortista pertencia às mais altas castas malabares, brâmanes ou naires, e conseguiu conservar a sua posição social na sociedade indiana. Os seus dependentes também se converteram, seguindo o exemplo dos senhores. Assim, os cristãos malabares mantiveram as mesmas práticas que a restante sociedade malabar, como a poluição e a intocabilidade das castas mais baixas; veja-se Edgar THURSTON e K. RANGACHARI, *Castes and Tribes of Southern India*, reimpressão da edição de 1909, Nova Delhi, 1987, vol. VI, pp. 408-458; Placid J. PODIPARA, «Les Syriens du Malabar», in *L'Orient Syrien*, I-4, 1956, pp. 375-424. Segundo a tradição portuguesa, o grupo sulista descendia de uma vaga de emigrantes proveniente do Médio Oriente no século IV (345) ou no século IX (811) comandados por um certo Tomé Cananeu, na grafia de Diogo do Couto, o Catholicos Tomé Kināyi. Um estudo de Jacob Kollamparambil retoma a tradição multissecular dos «sulistas» e, com base nos seus cancionários populares, remontou a emigração da Mesopotâmia para a Índia de um grupo de 72 famílias judias cristãs liderados por Tomé Kināyi em 345 A. D. O grupo «sulista» não se misturou com a comunidade cristã já existente, dispondo de locais de culto separados dos demais. Veja-se Diogo do COUTO, *Década* 12.^a, III, v, reimpressão da edição da Régia Oficina Tipográfica de 1788, Lisboa, 1974, pp. 282-285; Luis Filipe F. R. THOMAZ, «A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China», pp. 124-125; Jacob KOLLAPARAMBIL, *The Babylonian Origin of the Southists Among the St. Thomas Christians*, 1992.

⁷ Ou Quilon, a 8° 52' N e 76° 42' E.

⁸ Para este facto deve ter contribuído a secundarização de Coulão desde o século XIV face aos portos mais a norte, Calecut e Cochim, os principais empórios exportadores de pimenta no

De acordo com a tradição atestada por uma placa de cobre arquivada na igreja de Tevilecare ⁹, o rei de Coulão tinha doado c. 825 A. D. o terreno para a construção da igreja local, acrescido de uma renda anual de 1/2 fanão ¹⁰ sobre os direitos de cada bahar de pimenta traficado nas suas alfândegas ¹¹. Mais a norte, outros soberanos malabares também tinham doado várias benesses aos cristãos de São Tomé. Segundo placas de cobre que viriam a desaparecer da feitoria portuguesa de Cochim, o mítico Cherumam Perumal tinha-lhes atribuído em Cranganor o chão onde foi edificada a igreja de São Tomé, bem como um juncão ¹² fluvial que controlava a passagem de tones ¹³ carregados de pimenta, o qual se repartiria pelos reinos vizinhos, Cranganor ¹⁴, Mangate ¹⁵, Parum ¹⁶ e Repelem ¹⁷. No início do século XVII, tal quantia subsistia e ascendia a 30 pardaus anuais ¹⁸.

Quêrala. Sobre o papel económico dos cristãos de São Tomé no comércio de especiarias malabares, veja-se Jan KIENIEWICZ, «Pepper gardens and market in Precolonial Malabar», in *Moyen Orient & Océan Indien*, 3-1986, pp. 15, 18.

⁹ Corresponde hodiernamente a Thevalakkara, a 8° 54' N e 76° 34' E, duas milhas a noroeste de Coulão, Visconde de LAGOA, *Glossário Toponímico-Corrigenda e adenda*, Lisboa, 1954, p. 117. D. Fr. Aleixo de Meneses viu na referida igreja as três «olas», conforme contou Fr. António de Gouveia, as quais atestavam as doações concedidas pelo rei de Coulão aos cristãos de São Tomé, in *Jornada do arcebispo*, p. 235.

¹⁰ Moeda de ouro ou de prata do sul da Índia, cujo valor variou de \$020 a \$040. Do tâmul-malaiala *panam*, «dinheiro», do sânscrito *pan*, «permutar, comprar». O *f* vem por via árabe, uma vez que esta língua não tem *p*; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. I, s.v.

¹¹ O principal beneficiado com a doação era o próprio rei porque, naquela altura, os maiores mercadores internacionais de pimenta eram os cristãos de São Tomé; Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in DUP, vol. III, p. 325.

¹² «Alfândega, aduana», no Malabar. Do malaiala *chunkam*, proveniente do sânscrito *çulka*, que significa direitos; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. I, s.v.

¹³ Tona ou tone é um pequeno barco fluvial monóxilo do sul da Índia, menos na parte inferior, que possui um mastro e um remo. Do tâmul-malaiala *tôni*; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. II, s.v.

¹⁴ Ilha, porto e reino malabar. A ilha situa-se a 10° 11' N e 76° 12' E, o porto, Kranganur ou Kudan, fica a 10° 12' N e 76° 12' E e o reino situava-se na faixa litoral que ia de Chetuai, a 10° 32' N, até à vizinhança de Ernakulam, perto de Cochim, a 09° 95' N.

¹⁵ Ou Alangata, reino e cidade malabar. O reino, a 10° 07' N e 76° 22' E, era feudatário do de Cochim.

¹⁶ Ou Paru, ilheta na boca do rio de Cranganor ou de Palipur, frente ao porto de Paliporto, a 10° 10' N e 76° 10' E.

¹⁷ Ou Repelim, reino que actualmente corresponde à zona de Eddapalli, a 10° 01' N e 76° 22' E.

¹⁸ Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in DUP, vol. III, p. 326. Sobre a importância fundacional de Cherumam Perumal no Malabar para as comunidades mercantis cristã, judaica e mapula veja-se Geneviève BOUCHON, «Les Musulmans du Kerala à l'époque de la découverte portugaise», in *Mare Luso-Indicum*, 2, 1972, pp. 3-59; reeditado em *Inde découverte, Inde retrouvée 1498-1630. Études d'histoire indo-portugaise*, Lisboa/Paris, 1999, pp. 23-75; e também José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, *Judeus e Cristão-Novos de Cochim. História e memória (1500-1662)*, Braga, 2003, pp. 89-91. Há referências a outras placas de cobre com doações à comunidade cristã malabar que a equiparavam socialmente às mais altas castas do Quêrala, cf. *Epigrafia Indica*, vol. IV, reimpressão da edição de 1897, Nova Delhi, 1979, pp. 290-297.

As duas comunidades cristãs do Malabar tinham perdido o contacto directo com o seu Patriarca que, mercê da invasão mongol, se mudara para a Alta Mesopotâmia a finais do século XIII, pelo que a Igreja Malabar ficara mais isolada. Os contactos com o patriarcado tornaram-se cada vez mais esporádicos e reduziram-se ao envio de bispos, os quais eram mais guias espirituais e chefes venerados do que líderes efectivos da comunidade. A liderança acabou por pertencer aos arcediagos, tanto mais que o envio dos bispos era aleatório e, frequentemente, passavam-se vários anos sem chegarem prelados do Médio Oriente, pelo que a comunidade ficava sem pastor. Os bispos, quando os havia, dedicavam-se a visitar a congregação, ganhando o sustento com a ordenação de novos sacerdotes e a dispensa de perdões. Ser sacerdote siro-malabar tornara-se progressivamente dispendioso, porque a ordenação só era possível caso a família do aspirante tivesse meios para a pagar ao bispo, ao arcediago ou ao cassanar¹⁹.

Gradualmente, o sacerdócio ficou barrado aos cristãos de recursos económicos mais baixos e tornou-se numa tradição as famílias com maior relevo social contarem com, pelo menos, um sacerdote. A própria escolha do arcediagos ficou restrita a um grupo pequeno de famílias, para no século XVI ficar reduzida a uma única família. O cassanar, ao contrário do clero europeu, não tinha adstrito ao cargo terras ou rendas fixas que lhe permitissem uma vida independente. Os bens da igreja local eram administrados pelo padre mais quatro leigos, os *kaikkars*, que eram também os dirigentes da comunidade. O sacerdote, para se sustentar, vendia os seus serviços, *i.e.*, cobrava aos fiéis todos os ritos pedidos e dedicava-se ao comércio. Como o sacerdote era encarado naturalmente como um dos chefes da comunidade, acabava por servir de intermediário nos negócios realizados com a pimenta, entre outros. Desta particularidade sairia a acusação portuguesa de «usura», a qual era na realidade totalmente infundada. Na prática, já nada distinguia o cassanar dos seus paroquianos, excepto os paramentos quando oficiava. O matrimónio não lhe era vedado e a sua mulher, a catatiara²⁰, ocupava uma posição de relevo entre os cristãos.

¹⁹ Cassanar, caçanar ou ainda catanar, é o sacerdote entre os cristãos de São Tomé. A etimologia deve ser híbrida e foi formada a partir do siríaco *qasîs*, «sacerdote», que em português (caciz) também designa o «sacerdote muçulmano», embora a palavra árabe *qasîs* seja de origem siríaca e designe, como no persa *kaschîsh*, «o sacerdote cristão», e do malaiala *nâyâr*, naire, «homem de casta nobre» no Malabar; do sânscrito *nâyaka*, que veio a dar naique em português, com o significado de «chefe, director». O cassanar seria assim o «sacerdote nobre», o que o ligava à sua origem naire; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. I, s.v. Catanar deve vir da raiz sânscrita *kir*, que significa «ferir, matar, fazer», o que insinua «sacrificar». Em sânscrito, *karta*, também significa «o que executa ou imola». Foi de *kartr* ou *kartta* que derivou a forma dravídica ou malaiala *kattam*, que mais tarde passou a *kattanâr* com a adição do sufixo plural honorífico dravídico ou malaiala *âr*; cf. Jonah THALIATH, *op. cit.*, pp. 20-21.

²⁰ As catatiaras ou caçaneiras eram as esposas dos sacerdotes cristãos; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. I, s.v.

Apesar da conversão, a comunidade guardou alguns preceitos hindus. Como «brâmanes» e «naires», mantiveram o cordão que, com o passar dos anos, se transformou no fio colocado ao pescoço de onde pendia uma cruz que nunca tiravam enquanto fossem vivos. Mais do que uma forma identificadora da fé, o fio ligava-os à origem social, graças à qual preservaram uma posição privilegiada face às outras castas no Quêrala.

A cristandade malabar mantivera o mesmo nível social em relação a brâmanes e naires. Como estes, furavam as orelhas, usavam o mesmo vestuário e também se dedicavam à prática de jogos militares. O contacto com as castas baixas era evitado tal como brâmanes e naires faziam, já que o «tocado/poluído» era excluído automaticamente de toda a relação social. Por exemplo, quando um elemento oriundo de castas baixas tocava ou usava o tanque das mulheres cristãs, este era esvaziado a fim de ser purificado ritualmente. A comunicação entre os cristãos malabares e os brâmanes e naires não se restringia apenas ao nível social, ou às obrigações políticas e guerreiras relacionadas com os soberanos locais, dado que também possuía aspectos religiosos sincréticos, sendo frequente os hindus pedirem aos cassanares para praticarem exorcismos e os cristãos requererem a intercessão de algum espírito do panteão hindu que os favorecesse no quotidiano.

Só que ao contrário da sociedade matrilinear malabar, os cristãos de São Tomé possuíam uma estrutura social vincadamente patriarcal e patrilinear. Só os elementos do sexo masculino herdavam, embora as filhas recebessem um dote quando se casavam. No caso da ausência de varões, as filhas eram deserdadas a favor de filhos naturais perfilhados tidos de relações com escravas, ou a favor de filhos adoptados. Para tanto, bastava ao pai pedir, *i.e.*, pagar, ao cassanar para registar numa ola que o perfilhado ou o adoptado passava a ser o herdeiro legítimo²¹. Com o decorrer dos séculos, a cristandade malabar adquirira um cunho próprio e independente, mesmo face a outras Igrejas Orientais²².

Antes dos portugueses chegarem à Índia, o patriarcado retomou o contacto e despachou bispos para o Quêrala a partir do decénio de 1490.

²¹ «Sinodo Diocesano de Angamale», 9.^a acção, artigos 1-23, in APO, fasc. 4, pp. 488-505.

²² Para uma visão geral da Cristandade de São Tomé veja-se Stephen NEIL, *A History of Christianity in India. The Beginnings to AD 1707*, Cambridge, 1984; Joseph THEKKEDATH, *History of Christianity in India*, vol. II, *From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*, Bangalore, 1982, pp. 24-33; E. R. HAMBYE, «Use et coutumes chrétiennes des Syriens de l'Inde au XVI^e siècle», in *L'Orient Syrien*, X-2, 1965, pp. 261-280; Susan VISVANATHAN, *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yacoba*, Madras, 1993, pp. 1-11. De recordar que os brâmanes nambutiris/namputiris do Malabar sublinham muito a patrilinearidade e a primogenitura, pelo que não será de excluir que os cristãos de São Tomé descendam desta casta ou quisessem entroncar-se nela por uma questão de prestígio ao adaptar os seus preceitos sociais. Sobre os nambutiris/namputiris veja-se Edgar THURSTON e K. RANGACHARI, *op. cit.*, vol. V, pp. 152-241; Gilles TARABOUT, *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*, Paris, 1986, pp. 35-67.

Por essa altura, a cristandade malabar não seria muito numerosa e os seus membros, tirando alguns mercadores ricos, era na sua maioria pobre. Tomé Pires indicava para o Quêrala, de Chetua²³ até Coulão²⁴, apenas 15.000 cristãos, «dos quaees dous mjll serem homees homrados cavaleiros mercadores gente estimadda & os outros sam officiaees gente pobre sam na terra privilegiados E tocamse com os naires»²⁵.

Embora sem a antiga posição económica privilegiada, com a excepção já mencionada em torno de Coulão, a comunidade conservara, pelo menos segundo Pires, a sua posição social privilegiada. Assim, por volta de 1512 os seus números variariam entre as 60.000 e as 75.000 almas, se multiplicarmos os 15.000 referidos pelo boticário por um agregado familiar de quatro ou cinco pessoas. Contudo, no relato do primeiro contacto oficial com os portugueses, quando Vasco da Gama recebeu em 1503 dois enviados da cristandade «nortista», João de Barros mencionou apenas mais de 30.000 crentes, de acordo com as informações fornecidas ao Almirante. Como este valor era inferior ao que Tomé Pires apresentaria uma década mais tarde, cabe a possibilidade de se tratar tão-só da comunidade «nortista», o que daria cerca de metade para cada lado tendo em consideração as informações conhecidas. Ao longo do século XVI, as avaliações sobre o número da comunidade variaram consoante a origem da fonte e as intenções desta.

População de Cristãos de São Tomé (1503-c. 1607)

Ano	População	Fonte
1503	+ 30.000	Barros, <i>Ásia</i> , 1. ^a , VI, vi
c. 1512	60.000 – 75.000	Pires, <i>Suma Oriental</i> , p. 180
1550	+ 40.000	TT-CC, I-83-71, fl. 1v.
1564	+ 100.000	<i>Indica</i> , VI-29, p. 180
1568	+ 100.000	<i>Indica</i> , VII-101, p. 475
1579	70.000	<i>Indica</i> , XI-65, p. 513
c. 1607	80.000	Fernão Guerreiro, <i>Relação Anual</i> , vol. II, p. 338

Por volta de 1607, os Jesuítas afirmaram que haveria aproximadamente 80.000 cristãos, indiciando que o grupo tinha estagnado demograficamente decorrido quase um século após o primeiro contacto com os portugueses.

²³ Chetua ou Chatua, rio e porto malabar. O rio é o canal que vai de Chetwai até Cochim. O porto corresponde à actual Chetwai ou Chowghat a 10° 32' N e 76° 02' E.

²⁴ Porto da Índia meridional, Quilon ou Kollam, a 8° 54' N e 76° 37' E.

²⁵ *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, leitura e notas de Armando Cortesão, Coimbra, 1978, p. 180.

Perante todos os números contraditórios, a prudência aconselha a que talvez todas as estimativas pequem por excesso ou por defeito ²⁶.

Os primeiros encontros com os portugueses foram amistosos. Em 1504, a cristandade «sulista» ajudou-os durante o cerco que o rei de Couvão montou à igreja de S. Tomé, no decurso do qual acabou por morrer o feitor, António de Sá Santarém. Após o conflito, o rei concedeu outro terreno para os cristãos malabares erigirem um novo templo em Couvão de Cima ²⁷.

Em geral, as relações durante a primeira metade do século XVI foram pacíficas e só foram abanadas esporadicamente por disputas sobre aspectos litúrgicos ²⁸. Talvez por esta causa e por razões políticas e económicas que foram surgindo no decorrer do relacionamento, os cristãos de São Tomé jamais quiseram ficar sob a autoridade portuguesa, tendo, por exemplo, desertado da cidade de Santa Cruz de Cochim desde o início ²⁹.

A consolidação da presença portuguesa no Oriente, com o fortalecimento das estruturas administrativas, particularmente da eclesiástica com a criação do Padroado e de dioceses na Ásia, bem como a introdução da ortodoxia tridentina, deu origem a choques mais violentos. A nova toada imperialista surgida durante as regências de D. Sebastião, primeiro com a rainha D. Catarina (1557-1562) e depois com o cardeal infante D. Henrique (1562-1567), e consagrada já no reinado pessoal d'O Desejado (1557-1578), contribuiu fortemente para o progressivo deterioramento das relações com os cristãos malabares.

Pese o facto de nos primeiros anos terem ocorrido disputas entre os missionários portugueses e o clero local, dado aqueles suspeitarem da liturgia e dos costumes dos cassanares, em nada se compararia com a guerra sem quartel que a hierarquia latina na Índia moveu à congénere siro-malabar a partir da segunda metade de Quinhentos. João de Barros, um cronista atento, notou que já se tinha verificado uma mudança de tratamento a partir

²⁶ João de BARROS, *Da Ásia*, 1.^a, VI, vi, reimpressão da edição da Régia Oficina Tipografica de 1777, Lisboa, 1973, pp. 62-63; Fernão GUERREIRO, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tímore, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia a alta ou Preste João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos de 1600 a 1609, e do processo da conversão e cristandade daquelas partes: tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram*, vol. II, 1604-1605, Coimbra, 1931, p. 338; Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 191-192; Joseph THEKKEDATH, *op. cit.*, pp. 24-25.

²⁷ Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in DUP, vol. III, p. 327; *Comentários de Afonso de Albuquerque*, editado por Joaquim Veríssimo SERRÃO conforme a edição de 1576, vol. I, Lisboa, 1973, 1.^a parte, capítulo V, pp. 17-21.

²⁸ Sobre este e outros aspectos ligados à teologia da Igreja Malabar, bem como da sua evolução face à de Roma, veja-se o já referido artigo do cardeal TISSERANT, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 11, pp. 263-323; Luís Filipe F. R. THOMAZ, «Were Saint Thomas Christians looked upon as heretics», in K. S. MATHEW, Teotonio R. de SOUZA, Pius MALEKANDATHIL (eds.), *The Portuguese and the socio-cultural changes in India, 1500-1800*, s/l, 2001, pp. 27-91.

²⁹ José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, *op. cit.*, p. 160.

de Nuno da Cunha (1529-1538). Mas tais considerações aparecem na terceira *Década*, que abarca acontecimentos que vão do governo de Lopo Soares de Albergaria (1515-1518) ao de D. Henrique de Meneses (1524-1526), tendo sido escrita no decénio que foi de 1553 e 1563, coincidindo com a primeira vaga imperialista³⁰. Por isso, não era de admirar que Barros os tivesse tingido com as piores cores:

Mas quanto á Christandade da terra [de São Tomé], he gente a maior onzaneira, e de mais falsidades em pezos, e medidas, e em todo engano de comprar, e vender de todo o Malabar, e nisso não dam a vantagem aos Indios delle. Parece que o demonio na terra mais fraca de seu patromonio, nestas trabalha para estercar com suas maldades, e malicias, pera que quando produzirem fruto, lhe respondam a mil por hum.³¹

A razão não seria tanto religiosa, mas sim económica, como aliás se depreendia do texto de Barros. Era que, à medida que a exploração do comércio de especiarias na Índia se revelava um crescente peso para as finanças da Coroa e do Estado, cresceu também um ressentimento entre os oficiais das feitorias malabares e os casados de Cochim contra os cristãos malabares que serviam de intermediários entre os produtores de pimenta nos Gates, muitos dos quais correligionários, e os portos escoadores. Quem se ressentia mais deste ascendente eram justamente os casados de Cochim, os quais eram parte interessada do processo porque emprestavam dinheiro à Feitoria para liquidação das compras e se viam excluídos destas.

Por isso, não admirava que a meados da década de 1540 surgissem protestos de ambas partes e que os cristãos de São Tomé comesçassem a ser malquistos pelos portugueses, que os acusavam de fazer trapaça à hora de venda. Daí que João de Barros os apodasse de «onzaneiros». Só que os oficiais das feitorias tinham de contemporizar com eles a fim de assegurar a afluência de pimenta, conforme escrevia Manuel Barradas a D. João de Castro em 1547 a respeito de um apanhado numa acção de vigilância, «que he muito omrrado e muito aparentado e que fazemdo lhe mall se danaraa o trato da pimenta», pelo que veio a ser libertado e, naturalmente, o comércio «ilegal» de pimenta prosseguiu³².

³⁰ Joaquim Veríssimo SERRÃO, *A historiografia portuguesa. Doutrina e crítica*, vol. 1, *Séculos XII-XVI*, Lisboa, 1972, pp. 218-219.

³¹ João de BARROS, *Da Ásia*, 3.^a, VII, ix, p. 237.

³² João de BARROS, *Da Ásia*, 3.^a, VII, ix, p. 237; «Carta de Manuel Barradas para D. João de Castro», Cochim, 16.04.1547, in *Colecção São Lourenço*, vol. III, Lisboa, 1983, pp. 503-505; «Vigário geral Miguel Vaz para o rei», Évora, ?11.1545, in Georg SCHURHAMMER e E. A. VORETZSCH [eds.], *Ceylon zur zeit des Königs Bhuvaneka Bâhu und Franz Xavers 1539-1552*, vol. I, Leipzig, 1932, pp. 240-241; Pius MALEKANDATHIL, «The Portuguese and the Ghat-Route Trade: 1500-1663», in *Pondicherry University Journal of Social Sciencies and Humanities*, I-1&2, 2000, pp. 140-141.

Foi esta rivalidade comercial que acabou por alimentar os preconceitos do restante circuito administrativo, devido à política de favorecimento aos cristãos de São Tomé ditada por Lisboa e por Goa, apesar de estes continuarem a abastecer as redes comerciais paralelas, conforme descobriram as consternadas autoridades de Cochim que os apanhavam em acções de patrulha nas águas malabares. O favorecimento oficial e o ressentimento oficioso e particular na esfera económica teve tendência a repetir-se no futuro e só contribuiu para piorar as já de si deterioradas relações entre os dois lados.

Assim, a amizade e aceitação inicial entre as duas cristandades deu lugar ao combate pela integração da cristandade malabar nas fileiras da igreja católica, muito ao gosto militante da Igreja Portuguesa pós-Trento³³. Por outro lado, a superação da crise de 1565-1570 e a inauguração de uma época de relativa *Pax Lusitana* nas águas asiáticas redobrou a atenção da estrutura eclesiástica para a resolução da questão pendente com os cristãos malabares³⁴.

Foi neste sentido que os sucessivos concílios provinciais de Goa posteriores a 1570 procuraram enquadrar a cristandade malabar dentro do Padroado Português, mas sem sucesso aparente, à excepção dos juramentos de fidelidade e obediência prestados pelo seu chefe, Mar Abraão. Para maior segurança, os prelados portugueses na Índia lutaram desde o 2.º concílio de Goa (1575) para que o bispado de Angamale fosse apresentado pelo rei de Portugal, cortando-se assim o vínculo com o Patriarcado Caldeu³⁵. Contudo,

³³ Sobre a relação nos primeiros tempos veja-se João Paulo Oliveira e COSTA, «Os portugueses e a cristandade síro-malabar (1498-1530)», in *Stvdia*, n.º 52, 1994, pp. 121-178. Não deixa de ser surpreendente que, no momento em que o Padroado português montou uma estratégia de cerco à cristandade Malabar, Roma iniciasse uma abertura em direcção às Igrejas Orientais com o objectivo de preservar as suas tradições e impedir que adoptassem ou misturassem o ritual latino com o próprio e, ao mesmo tempo, o modo de pensar pós-tridentino excluía a ideia de que um ritual diferente pudesse exprimir uma concepção teológica diferente; cf. Bernard HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique (Syrie, Liban, Palestine)*, XVII^e-XVIII^e siècles, Roma, 1994, pp. 232, 235-236.

³⁴ Luís Filipe F. R. THOMAZ, *art. cit.*, p. 134; Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 195-208.

³⁵ «2.º concílio provincial de Goa», 3.ª acção, artigo 1, in *APO*, fasc. 4, p. 99. A situação do bispado de Angamale era ambígua, o que só veio a complicar a pretensão portuguesa quanto à nomeação do bispo, uma vez que estava dentro da área de acção do Padroado Português e sujeito à jurisdição do Patriarcado Caldeu, o qual tinha entrado em comunhão com Roma desde 1556. Por ocasião de problemas sucessórios no seio da Igreja Síria Oriental Nestoriana, parte da comunidade contestou o carácter hereditário da sucessão vigente desde 1450, por decisão de Chimoun IV Bassidi (1437-1497), e elegeu Yohonaan Chimoun VIII Soulaqa (1551-1555), o qual buscou apoio em Roma, tendo prestado juramento de fidelidade a Júlio III (1550-1555). O seu sucessor, Abdisho IV Maroun (1555-1571), continuou fiel a Roma, pelo que o papa Pio IV (1559-1565) o veio a confirmar no patriarcado. O patriarca aproveitou a ocasião para reorganizar as dioceses indianas e decidiu enviar dois novos bispos à Índia, Mar José e Mar Elias, acompanhados de dois dominicanos italianos. Assim, desde meados do século XVI, altura em que aumentou a pressão do Padroado sobre a Igreja Malabar, os portugueses não podiam invocar o carácter cismático do patriarca para intervir nos assuntos dos cristãos de São Tomé, tanto mais que Abdisho IV Maroun tinha reconhecido a primazia de Roma e aderido às conclusões do

o clero nativo jamais aderiu às transformações litúrgicas pedidas pela hierarquia lusa.

Aparentemente, esta não tinha percebido que os bispos da Igreja Malabar possuíam apenas um papel honorífico e que era o arcediogo, coadjuvado pelos cassanares, quem conduzia efectivamente os assuntos eclesiásticos. Com o decorrer do contacto entre as duas Igrejas, alguns aspectos e sacramentos do catolicismo tinham passado ao clero e fiéis siro-malabares, mas estes movimentos sincréticos eram superficiais e apenas tinham ocorrido nos centros costeiros, tendo o interior ficado imune a tais passos. Tal como, já se viu, as duas comunidades não coabitavam nos centros urbanos portugueses do litoral malabar, embora se pudessem aliar tacitamente para objectivos comuns, como no caso do ataque conjunto à sinagoga de Parur a finais do século XVI, embora as causas fossem diferentes ³⁶.

Coube aos Jesuítas o papel de grandes impulsionadores na educação dos assimilados malabares na segunda metade do século XVI, com o objectivo claro de os usar como arma na latinização da Igreja Malabar. Para tal, os missionários aprenderam a língua litúrgica, o siríaco, e a vernácula, o malaiala, para melhor reevangelizarem. Desta forma, os Jesuítas colmataram as falhas verificadas no passado, o do desconhecimento da língua litúrgica e a falta de preparação dos missionários que tinha levado ao fracasso das sucessivas tentativas franciscanas na primeira metade de Quinhentos.

Os passos efectivos neste sentido foram dados no decurso do 2.º concílio provincial de Goa, o qual veio a reforçar o papel da aprendizagem das línguas nativas pelos missionários, para além de consagrar a utilização de natu-

concílio de Trento em Setembro de 1562; cf. Joseph LECLER SI, Henri HOLSTEIN SI, Pierre ADNÈS SI, Charles LEFEBVRE, *Trente*, in Gervais DUMAIGE SI (dirs.), *Histoire des conciles Œcuméniques*, vol. 11, Paris, 1981, p. 313. Curiosamente, este argumento seria esgrimido por ocasião da primeira quebra na união, de 1607 a 1616, pela boca de um franciscano, Fr. Matias, e não pelo arcediogo: «foi hum Fr. Mathias, que se fez procurador do arcediogo, aqui [Cochim], e em Goa e em todas as ocasiões o louva de mui catholico, e nega estar excomungado: e o que he peor ignorantemente ou temerariamente ousou affirmar que este Bispado não pertencia ao Papa, mas ao Patriarcha da Babilonia, e que o Papa não podia desmenbrar a igreja de Cranganor da Diocesi de Cochim e unilla a esta de Angamale como de effeito fes»; «Carta de D. Francisco Ros ao Bispo-Inquisidor D. Pedro de Castilho», Cranganor, 5.12.1611, in António BAIÃO (ed.), *A Inquisição de Goa*, vol. II, *Correspondência dos Inquisidores da Índia (1569-1630)*, Coimbra, 1930, p. 472. Todavia, Pio IV também foi ambíguo na confirmação do novo patriarca em 1562, dado ter limitado a sua jurisdição a locais cujas dioceses não fossem providas directamente pelo pontífice, o que era o caso da Índia. Sendo assim, e na perspectiva de Roma, o Patriarcado Caldeu não poderia enviar nem nomear bispos para o Malabar desde a segunda metade do século XVI, uma vez que a Índia se encontrava sob a jurisdição do Padroado; cf. Raymond le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, 1995, p. 329. Neste sentido, Gregório XIII (1572-1585) promulgou o breve *Exponi nobis nuper* em 1578, pelo qual autorizou o arcebispo de Goa a examinar Mar Simão e qualquer outro bispo, caldeu e não caldeu, que fosse ter à Índia; cf. G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione*, Roma, 1933, pp. 192-194.

³⁶ Sobre este episódio veja-se José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, *op. cit.*, pp. 333, 344-345.

rais na missionação. Esta última resolução combateu, particularmente no caso dos sacerdotes de origem indiana, os entraves que algum clero europeu tinha colocado à sua ordenação³⁷.

Com a fundação do colégio de Santa Cruz de Vaipicota, perto de Cranganor, os Jesuítas substituíram os Franciscanos na evangelização dos cristãos de São Tomé³⁸. Assim, os padres da Companhia ficavam vizinhos da cristandade que até então mais renitência tinha colocado à assimilação. O colégio, para além de educar os cristãos de São Tomé, também se ocupou de ministrar cursos de malaiala e siríaco aos seguidores de Inácio de Loiola. Um novo impulso no sentido da integração foi dado na década de 1580, com destaque para a acção desenvolvida pelo P.^e Alexandre Valignano SI³⁹.

Foi no 3.º concílio de Goa, celebrado em 1585, que ficou esboçado um plano geral para a redução da cristandade malabar à ortodoxia tridentina, encurralando o arcebispo Mar Abraão num compromisso geral para todo o seu rebanho, com base no juramento de fidelidade que tinha prestado em Roma na presença de Pio IV (1559-1565).

Mas ao invés do passado, quando se julgara suficiente a assimilação da cabeça para que o restante corpo de fiéis a imitasse, o 3.º concílio procurou e preocupou-se com o enquadramento de toda a hierarquia siro-malabar na Igreja Latina. Na realidade, os padres conciliares procuraram inculcar o modelo de ensino, formação e ordenação tipificado em Trento, terminando com a tradição da ordenação comprada. Por outro lado, decalcaram a função sacerdotal da tradição latina e quiseram terminar com os casamentos, o

³⁷ «2.º concílio provincial de Goa», 2.ª acção, artigo 3, in *APO*, fasc. 4, p. 91.

³⁸ Foram os Franciscanos quem abriu o seminário de Cranganor para educar os cristãos de São Tomé, por obra de Fr. Vicente de Lagos, em 1540. Contudo, o clero assimilado e o formado no seminário não foi aceite pela comunidade por desconhecer a língua eucarística, o siríaco, dado oficiarem em latim. A meados do século XVI, os Frades Menores sentiam já grandes dificuldades na latinização e no enquadramento da cristandade malabar, pelo que boa parte do clero formado em Cranganor acabou por ser desviado para a diocese de Cochim. Em 1557, Fr. Fernando da Paz OFM em carta para D. João III reconhecia que os Franciscanos do seminário de Cranganor eram incapazes de levar a bom termo a missão que lhes fora atribuída devido à falta de sacerdotes e de financiamento. Foi então que Fr. Fernando da Paz pediu aos Jesuítas e aos Dominicanos para coadjuvarem os Franciscanos na tarefa evangelizadora; «Carta de Fr. Fernando da Paz para D. João III», Cranganor, 10.01.1557, in António Silva REGO (ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol. VI; (1555-1558), Lisboa, 1951, pp. 247-250. A carta do franciscano reconhecia implicitamente que o primeiro processo de latinização tinha fracassado. Veja-se ainda Fr. Paulo da TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*, II parte, Lisboa, 1964, pp. 332-334; Jonah THALIATH, *op. cit.*, p. 5; Georg SCHURHAMMER e Joseph WICKI, *Epistolae S. Franciscus Xavierii*, tomo II (1540-1552), Roma, 1945, pp. 14-15.

³⁹ Tal mudança verificou-se após o 2.º concílio de Goa (1575) e teve como corolário imediato a criação do colégio jesuíta de Vaipicota. Embora a atenção da Companhia nos anos subsequentes se tenha voltado novamente para o Extremo Oriente, a obra iniciada em Vaipicota continuou; cf. Joseph WICKI, «How the Jesuits Began to Work Among the Christians of Saint Thomas (1575-1577)», in Jacob VELLIAN (ed.), *The Malabar Church. Symposium in Honour of the Rev. Placid J. Podipara CMI*, Roma, 1970, pp. 193-202.

«simonismo» e a «usura» entre os cassanares. A divisão da cristandade em paróquias, a manutenção dos sacerdotes segundo o modelo europeu, a obediência hierárquica, foram outros aspectos introduzidos na reforma compulsiva da cristandade malabar.

Para melhor conservar a ortodoxia tridentina, o concílio determinou a imposição do latim como língua litúrgica, ficando o siríaco a servir apenas durante o período de transição, ou seja, até que os sacerdotes latinizados ultrapassassem em número os cassanares, enquanto o malaiala seria usado como língua de contacto com o resto dos fiéis. Durante esse período, seria traduzido para siríaco o missal e o breviário romano, uma tarefa confiada aos padres de Vaipicota. Para impedir qualquer nova tentativa de aproximação com o Patriarcado Caldeu ou com o da Babilónia, o de rito nestoriano sediado em Rabban Hormez, todos os bispos provenientes do Médio Oriente teriam que apresentar obrigatoriamente as suas credenciais ao arcebispo de Goa, com o objectivo predefinido de serem reenviados ao local de origem ⁴⁰.

Parece claro que, pelo menos desde 1585, o Padroado Português vinha a preparar terreno para administrar directamente o arcebispado de Angamale à morte de Mar Abraão. Para o efeito, lançou as bases da educação do clero latinizado que deveria substituir os cassanares, tratou de traduzir para siríaco o ritual romano e deu os primeiros passos na tradução de catecismos para malaiala. Mas, o mais importante, jogou na antecipação de qualquer movimento de resistência por parte da Igreja Malabar, mediante a colocação do arcebispo de Goa como seu chefe de facto. Para tal fim, foi invocada a sua qualidade de Primaz da Índia segundo o décimo artigo da 3.^a acção. O escopo final do artigo tivera dois fins: o de sujeitar a Igreja Malabar à estrutura eclesiástica portuguesa na Ásia e o de tentar impedir que o arcediogo e os cassanares procurassem um novo chefe junto de qualquer um dos patriarcados.

Assim, em 1585 tinha sido criado um precedente legal assinado pelo chefe dos siro-malabares, com o valor que isso tivesse, com o qual o Padroado dispunha de um enquadramento legal canónico para poder conduzir directamente os assuntos da Igreja Malabar ⁴¹.

Foi neste quadro que o colégio de Vaipicota continuou a educar os assimilados. Só que o número de ordenações era provavelmente reduzido durante os decénios de 1580 e de 1590. Tal insuficiência de ordenações deveu-se à querela jurisdicional pendente entre Franciscanos e Jesuítas sobre quem recairia a evangelização da Cristandade da Serra. Por outro lado, a falta de apoio oficial do Padroado Régio às actividades dos Jesuítas impossibilitou a conclusão de obras nos colégios na serra de Angamale.

Para obviar os entraves que entretanto tinham surgido, o P.^e Alexandre Valignano pediu ajuda imediata ao vice-rei para a missionação na Serra logo após a conclusão do concílio de 1585. Contudo, D. Duarte de Meneses (1584-

⁴⁰ «3.º concílio provincial de Goa», 3.^a acção, artigos 1-10, in *APO*, fasc. 4, pp. 143-152.

⁴¹ «3.º concílio provincial de Goa», 3.^a acção, artigo 10, in *APO*, fasc. 4, pp. 151-152.

-1588) só conseguiu disponibilizar 500 cruzados, quantia visivelmente insuficiente para os fins em vista. As gestões que Valignano efectuou junto de Filipe I (r. 1580-1598) também não foram bem sucedidas, pelo menos até ao fim da década de 1580. Mesmo assim, por decisão unilateral de D. Duarte de Meneses, o Estado da Índia pagava desde 1587 a ordinária de 30 alunos no colégio de Vaipicota. A Coroa só veio a aprovar a decisão do vice-rei em 1588, mas indeferiu as petições que os Jesuítas entretanto tinham feito para verem aumentada a ordinária dos seus colégios malabares. A situação conheceu uma alteração em 1589 quando, ao referir-se à reevangelização da Serra, Filipe I pediu ao governador, Manuel de Sousa Coutinho (1588-1591), que removeesse todos os entraves à conclusão da construção de colégios da Companhia na Índia, entre os quais se encontrava o de Vaipicota.

No Reino, as autoridades também procuravam resolver as querelas jurisdicionais pendentes entre Franciscanos e Jesuítas, com o objectivo claro de remover todos os obstáculos colocados à actividade missionária no Malabar. Entretanto tinham surgido percalços na relação das autoridades lisboetas com a hierarquia do Padroado, derivados do controlo que a Coroa queria impor ao património das Ordens Religiosas na Ásia. Como o processo se arrastou de 1580 a 1600, acabou por atrasar os projectos de missão debuxados a partir de 1585 ⁴².

A política de contenção de despesas que Lisboa entretanto iniciara visava controlar o aumento generalizado de corpos dependentes do erário do Estado da Índia. O fenómeno era notório desde a segunda metade de Quinhentos e as ordens religiosas não constituíam excepção. Deste modo, só a finais da década de 1590 começaram a amadurecer os primeiros frutos do labor missionário de Vaipicota. Entretanto, tinham ocorrido alterações substanciais no interior da Cristandade da Serra. Os cassanares contestavam abertamente a autoridade do seu pastor, Mar Abraão, a quem acusavam de fraco perante as pressões portuguesas e de se ter deixado latinizar. Só que, paradoxalmente, o clero português acusava publicamente o mesmo Mar Abraão de manter práticas tradicionais, cuja condenação subscrevera anteriormente em concílios. Para aumentar a confusão reinante no Malabar, o próprio Mar Abraão recusou-se a ordenar os recém-formados sacerdotes de Vaipicota por os achar demasiado latinizados ⁴³.

Ao mesmo tempo que desabava mais esta tempestade no relacionamento entre as duas Igrejas, estalava outra no quadro político malabar. Até certo ponto, a turbulência política veio a influenciar o desenrolar dos últimos passos em direcção à união alcançada em 1599.

⁴² «Carta de Filipe I para D. Duarte de Meneses», Lisboa, 21.01.1588, in *BFUP*, 2, pp. 279-280; «Carta de Filipe I para Manuel de Sousa Coutinho», Lisboa, 06.02.1589, in *BFUP*, 2, p. 291; «Carta de Filipe II para o vice-rei», Lisboa, 28.03.1608, in *DRI*, I-82, p. 246.

⁴³ Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 207-208.

Até então, no último quartel do século XVI, a contestação que tinha os portugueses como alvo na Índia Meridional tinha ajudado o arcediogo e os cassanares a resistirem aos esforços de latinização da cristandade «nortista», a qual estava disseminada entre os pequenos reinos vassalos dos de Calecut e de Cochim. Nem o Samorim nem o rei de Cochim, Rama Varna (r. 1565-1601), mostraram alguma vez qualquer interesse pelo esforço de aproximação das duas Igrejas. Pelo contrário. Era nas terras do Samorim, inimigo tradicional dos portugueses, que vivia boa parte da Cristandade da Serra. Ora, o Samorim tinha apoiado ou patrocinado todas as iniciativas anti-portuguesas na área até c. 1597, entre as quais a actividade do Cunhale, o seu braço militar marítimo. Aproveitando este quadro, o clero siro-malabar resistira a todas as tentativas de latinização ocorridas até então e a resistência repetir-se-ia no século seguinte mediante a protecção dispensada pelo rei de Cochim. Foi só quando as actividades do Cunhale começaram a tornar-se demasiado independentes, que o Samorim e Rama Varna se aliaram ao Estado da Índia com o objectivo de acabarem com a ameaça. Foi assim que, em 1597, os cristãos da Serra perderam o apoio que tinham no caótico quadro político local e viram-se constrangidos a aceitar a intervenção da estrutura eclesiástica portuguesa nos seus assuntos.

Os primeiros passos nesse sentido tinham sido dados ainda em vida de Mar Abraão, no cumprimento das resoluções conciliares de 1585. Em Janeiro de 1597, um mês antes da morte do arcebispo de Angamale em Cochim, o novo arcebispo de Goa, D. Fr. Aleixo de Meneses (1595-1609), ficou autorizado a nomear um vigário apostólico para governar a diocese após a morte de Mar Abraão mediante um breve de Clemente VIII (1592-1605)⁴⁴. O próprio arcebispo de Goa planeou passar em pessoa ao Malabar, a fim de iniciar uma visita pastoral que limpasse a Igreja local das «herezias de Nestorio».

A situação política no Malabar e o insucesso das armas portuguesas, impediram que o arcebispo concretizasse a sua intenção de

hir envernar a Christandade da Serra de S. Tome, para ver se posso reduzir aquella Christandade a obediencia da Igreja Romana, de que ha tantos annos, que a mor parte della esta apartada; chea de herezias de Nestorio por cauza de Bispos scismaticos que ate agora teve,

conforme confidenciava ao arcebispo de Braga D. Fr. Agostinho de Jesus (1588-1609) em 1597. Perante tanta instabilidade política, a projectada deslocação de 1598 só se viria a efectivar em 1599⁴⁵.

⁴⁴ Trata-se do breve «*Cupientes statui*», datado de Roma, 21.01.1597, in BELTRAMI, *op. cit.*, pp. 252-253.

⁴⁵ «Carta de D. Fr. Aleixo de Meneses para D. Fr. Agostinho de Jesus», Goa, 09.12.1597, in João Francisco MARQUES, *Metropolitanas bracarense na evangelização do além-mar português*, Braga, 2002, p. 60.

Para complicar a relação com o seu chefe de facto, os cristãos malabares não aceitaram o vigário apostólico nomeado por Goa e tentaram pedir um novo bispo, de acordo com a tradição, ao seu patriarcado. Nada de concreto se deve ter materializado nesse sentido, mas a substanciar a evidência apontam várias pistas. Logo em 1597, após a morte de Mar Abraão, D. Fr. Aleixo de Meneses recebeu informações de que alguns cassanares conluídos com o monarca de Cochim procuravam obter bispos do Médio Oriente. Para impedir tal, o arcebispo mandou aviso ao «cano por onde estes scismaticos correm», isto é Ormuz, que não deixassem passar «nenhum Armenio, nem estrangeiro para estas partes, sem licença minha». O próprio vice-rei, o conde da Vidigueira (1597-1600), junto a quem D. Fr. Aleixo também tinha intercedido, reforçou a vigilância por meio de uma provisão enviada ao capitão de Ormuz ⁴⁶.

O perigo não se desvaneceu até 1599, já que o arcebispo de Goa, pouco tempo antes de passar em pessoa ao Malabar, promulgou em Fevereiro desse ano um edital a excomungar os fiéis da Cristandade da Serra que proclamassem o Patriarca da Babilónia como chefe da Igreja Malabar e não o Sumo Pontífice. A 14 de Maio, por meio de uma pastoral, D. Fr. Aleixo de Meneses avisou que tomaria posse do arcebispado da Serra por se tratar de uma diocese sufragânea, cumprindo assim uma ordem papal. A referida pastoral proibia a passagem de enviados do Patriarcado Babilónico e condenava eventuais tentativas de os ir procurar. A proibição incide luz sobre algum acidente que entretanto pudesse ter ocorrido e cujo registo se desconhece. Tendo em conta acontecimentos posteriores, não se pode excluir que o arcediogo Jorge se tenha absterido de procurar novo bispo junto do Patriarca. Resta saber qual, se o Caldeu fiel a Roma se o «Nestoriano». A pastoral serviu ainda para convocar todo o clero e os deputados seculares para um sínodo a realizar em Diamper a 20 de Julho desse mesmo ano ⁴⁷.

Em 1599, a conjuntura política no Quêrala era francamente favorável aos intentos de união que animavam D. Fr. Aleixo de Meneses. Embora as

⁴⁶ «Carta de D. Fr. Aleixo de Meneses para D. Fr. Agostinho de Jesus», Goa, 09.12.1597, in João Francisco MARQUES, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁷ Casimiro Cristovão de NAZARÉ, *Mitras Lusitanas no Oriente*, Lisboa, 1897, pp. 109-111. Nesse sentido apontava também um decreto sinodal de Diamper, que se referiu explicitamente às reuniões que os cassanares tinham promovido para pedir um bispo ao Patriarcado da Igreja Assíria Nestoriana, cujo patriarca, Elie VIII (1591-1617), residia em Rabban Hormez, com o objectivo de escapar à latinização; cf. «Sínodo de Diamper», 3.^a acção, capítulo xiv, decreto 19, in *APO*, fasc. 4, pp. 342-342. Fernão Guerreiro contou que, por volta de 1600, morreu a caminho do Malabar um arcebispo «arménio». Impedido de passar por Ormuz, ele seguiu por via terrestre, indo pela Pérsia e Império Mogol, onde viria a morrer. Os seus haveres foram confiscados e entre eles encontrava-se uma versão persa dos evangelhos, o que afastava a possibilidade de ser um cristão de rito sírio, cuja língua litúrgica é o siríaco; cf. Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. 1, 1600-1603, p. 19; Arnulf CAMPS OFM, *Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity*, Immensee, 1957, pp. 26-32; Sir Edward MACLAGAN, *Os Jesuítas e o Grão Mogol*, Porto, 1946, p. 256.

anteriores expedições do Estado contra o Cunhale tivessem redundado num fracasso para as armas portuguesas, o impasse militar colocou, paradoxalmente, todos ou quase todos os soberanos malabares na aliança, ou pelo menos numa neutralidade colaborante, com as autoridades goesas. A expedição comandada por André Furtado de Mendonça em 1599-1600, que conjugou forças portuguesas e malabares, saiu finalmente vitoriosa sobre o Cunhale. Sem apoios locais e com navios portugueses a patrulharem o litoral, impedindo assim qualquer desembarque de eventuais bispos provenientes do Médio Oriente, a Cristandade da Serra viu-se obrigada a ceder às pressões e em Junho de 1599 reuniu-se em Diamper⁴⁸.

II. O sínodo de Diamper: entre a latinização forçada e o compromisso forçoso

A 20 de Junho os representantes da Igreja Malabar reuniram-se conforme a convocação feita por D. Fr. Aleixo de Meneses. No total eram 823 membros sinodais, dos quais 153 cassanares e chamazes e 670 notáveis eleitos localmente, com quatro *kaikkars* a representar cada comunidade. Do lado português, o arcebispo estava acompanhado dos membros da sua câmara e de cinco teólogos Jesuítas do colégio de Vaipicota, todos fluentes em malaiala. O capitão, fidalgos, vereadores e moradores de Cochim vieram assistir à missa inaugural dos trabalhos e à sessão de encerramento, no que foram imitados pelos naturais das redondezas que se congregaram em Diamper⁴⁹.

O maior obstáculo para o arcebispo de Goa foi sempre a comunicação com os membros do sínodo. Exceptuando o quinteto de Jesuítas, ninguém entre o clero português presente falava malaiala, quanto mais siríaco. Assim, D. Fr. Aleixo de Meneses teve que recorrer aos serviços de um padre assimilado, Jacob cassanar de Pallurty⁵⁰, o qual, coadjuvado pelos padres Francisco Ros e António Toscano, fazia chegar a mensagem do arcebispo à assembleia. Como dependemos de uma única fonte, as resoluções finais, não podemos ter a certeza de que a escolha do arcebispo foi feita para acalmar os receios do clero malabar. Pese o facto de esta ter sido unânime, era de suspeitar que D. Fr. Aleixo de Meneses tivesse manobrado nesse sentido, tanto mais que o cassanar Jacob era um protegido dos portugueses desde a

⁴⁸ Udayamperoor, a 9° 55' N e 76° 25' E.

⁴⁹ Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, p. 169; «Relatório sobre a cristandade malabar após o sínodo de Diamper», s.d. [1600], in BELTRAMI, *op. cit.*, p. 259. Integravam o grupo do arcebispo os jesuítas Francisco Ros, António Toscano, Jerónimo Cotta, Jorge de Castro, João Maria, o teólogo agostinho Fr. Brás de Santa Maria, três cônegos da Sé de Goa e dois capelães do arcebispo; cf. «Sínodo de Diamper», in APO, fasc. 4, p. 519.

⁵⁰ Pallurty, a actual Palayur na taluca de Talapilli situada nos arredores de Cochim.

década de 1590, aquando da grande resistência aos esforços de latinização. Há referência a ele numa carta real de 1597, portanto antes de Lisboa saber da morte de Mar Abraão, recomendando às autoridades goesas que o protegessem, anuindo assim aos pedidos do P.^e Jorge de Castro do colégio de Cochim. Ora, como este fazia parte da delegação portuguesa aos trabalhos conciliares, seria provável que a escolha tivesse sido decidida de antemão, se pelo arcebispo ou pelos Jesuítas é uma questão em aberto ⁵¹.

A 26 de Junho de 1599 os trabalhos sinodais terminaram. Seis dias tinham chegado para resolver os problemas de união que se vinham a arrastar intermitentemente por toda uma centúria. Em Diamper, a Igreja Romana impôs a latinização à Igreja Malabar, o ritual latino ao caldeu e o ideário de sacerdócio consagrado em Trento ao malabar. Mais do que isso, em Diamper tratou-se particularmente de alterar os modos de sociabilização de toda a comunidade cristã malabar, ou seja, de os europeizar.

Todos os 25 decretos da nona acção versaram sobre «*Da reforma dos costumes*». Era pedido à comunidade que deixasse de integrar a sociedade malabar como tinha feito até então, a fim de se reger por princípios de sociabilidade europeus. Era claro que o clero também não escaparia à latinização forçada. A sétima acção, com os seus 23 decretos, e a oitava acção, com 41 decretos, estruturavam o modelo de sacerdote que Trento tinha consagrado anos antes, preterindo o clero nativo, cassanares e chamazes, aos recém-ordenados padres de Vaipicota ⁵².

Era óbvio que tais decisões levantaram ondas de protesto entre o clero malabar e os notáveis reunidos em Diamper, sobretudo por não gostarem da igreja que lhe era imposta e do novo modelo social onde não se reviam. Ainda decorriam os trabalhos quando estalaram os primeiros focos de contestação mais ou menos públicos. O próprio Fr. António de Gouveia mencionou que a rebelião se tornou pública no momento em que todos se preparavam para assinar e jurar as conclusões do sínodo, tendo sido protagonizada por um cassanar que já se distinguira em contestações anteriores ⁵³.

⁵¹ «Sínodo de Diamper», 1.^a accção, in *APO*, fasc. 4, pp. 290-291; «Carta de Filipe I para o conde da Vidigueira», Lisboa, 12.02.1597, in *BFUP*, 3, p. 442. É possível que o cassanar Jacob fosse um dos primeiros padres ordenados por Vaipicota, o que justificaria o conhecimento e a protecção dispensada pelos Jesuítas.

⁵² «Sínodo de Diamper», 7.^a acção, decretos 1-23, 8.^a acção, decretos 1-41, 9.^a acção, decretos 1-25, in *APO*, fasc. 4, pp. 419-439, 454-488, 489-512. De acordo com as informações veiculadas por Gouveia, o arcebispo, D. Fr. Aleixo de Meneses, ordenou cerca de 100 novos sacerdotes antes do sínodo. Segundo Jonah Thaliath, tais ordenações rápidas destinavam-se a garantir de antemão a anuência da assembleia aos desejos do arcebispo. Deste modo, D. Fr. Aleixo de Meneses reduzia a um mínimo controlável o clero nativo e os apoiantes do arce-diago Jorge; cf. THALIATH, *op. cit.*, pp. 20-25.

⁵³ «Em quanto se assinarão os decretos, moueo hum grande reboiço o mesmo Caçanar que tinha mouido outros, & pareceo que fosse grande perturbação, porque ao Caçanar hião acodindo muytos no alpendre da Igreja, como da primeyra vez tihna feyto.», in Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, p. 182.

No seu discurso de encerramento, D. Fr. Aleixo de Meneses também não serenou os espíritos ao secundarizar claramente a Igreja Malabar dentro da estrutura da Igreja Romana na Ásia:

Que nos ainda que indinos, temos lugar de Arão, summo Sacerdote, vos o de Eleazar, Ehitamar, Sacerdotes menores; nós estamos no lugar, e temos as vezes dos Apostolos de Christo Senhor Nosso, vós os dos setenta e dous discipulos.⁵⁴

Apesar de tudo, o discurso do arcebispo foi o momento refundacional da cristandade que a tradição sagrara ter sido fundada pelo apóstolo São Tomé. D. Fr. Aleixo de Meneses referiu-se à tarefa que os novos sacerdotes iam empreender e, tal como Cristo enviara os seus discípulos pelo mundo com a Boa Nova, o arcebispo faria o mesmo com os seus 75 discípulos portadores da boa nova tridentina⁵⁵.

Mas era duvidoso que os participantes tivessem entendido o discurso do arcebispo, já que havia só três tradutores para 823 pessoas. Apesar da contestação aberta da parte do clero e dos *kaikkars*, o dia 26 de Junho de 1599 consagrou de facto a união das duas Igrejas. O chefe efectivo da Malabar, o arcediogo Jorge, sem qualquer apoio político para poder resistir, acabou por aceitar o inevitável e acatou, momentaneamente, as conclusões do sínodo.

Todavia, o realismo obrigou o arcebispo a fazer concessões a fim de obter a anuência da assembleia à união. A contragosto, cedeu no ponto da intocabilidade das castas mais baixas face aos cristãos malabares. A razão da cedência foi mais política e económica, caso contrário a Cristandade da Serra seria excluída dos negócios e arriscava-se a perder a sua posição social no Quêrala. Mas era pouco crível que os cristãos de São Tomé adoptassem o estilo de vida programado para eles em Diamper, como o futuro se encarregaria de provar à saciedade. Mas tal fora já previsto, uma vez que algumas das conclusões traduziam uma total falta de esperança quanto à mudança de hábitos arreigados na geração mais velha, como no caso das orelhas furadas. A aposta de D. Fr. Aleixo de Meneses foi feita claramente nas futuras gerações, as quais seriam criadas nos preceitos consagrados em Diamper, uma vez que insistiu no ponto de educar regularmente os mais pequenos nos preceitos da doutrina católica⁵⁶.

⁵⁴ «Sínodo de Diamper», in *APO*, fasc. 4, p. 507.

⁵⁵ Os discípulos foram os seguidores de Cristo que não os apóstolos, embora estes também fossem de certa forma discípulos. Dos quatro evangelhos, só o de São Lucas enumera setenta e dois discípulos (10-1): «Depois disto, designou o Senhor outros setenta e dois e mandou-os dois a dois, à Sua frente, a todas as cidades e lugares aonde Ele havia de ir». Veja-se J. DHEILLY, *Dictionnaire Biblique*, Paris, 1964, s.v. «Disciples», p. 285.

⁵⁶ «Sínodo de Diamper», 8.^a acção, decretos 18 e 37, 9.^a acção, decreto 17, in *APO*, fasc. 4, pp. 470-472, 485-486, 500-501. Quanto à concessão sobre a intocabilidade das castas mais baixas veja-se Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, pp. 180-181.

Só que o arcebispo acabou por ir longe de mais face ao que esperava inicialmente, sobretudo no compromisso sobre o sacerdócio, o qual se revelaria mais tarde crucial no desenrolar dos acontecimentos durante o século XVII. A posição de D. Fr. Aleixo era, mais uma vez, fundada no realismo que norteou a sua actuação, dado ter-se apercebido de que não dispunha então de sacerdotes, quer assimilados quer latinizados, em número suficiente para cobrir as 75 paróquias criadas em Diamper.

Este valor não correspondia sequer à realidade das comunidades cristãs malabares. Se atendermos ao facto de que cada comunidade elegeu quatro *kaikkars* para o sínodo e que estes eram 670, ficamos com aproximadamente 167 «freguesias». Com base neste total frente às paróquias criadas em 1599, mais de metade, ou seja, cerca de 92, ficaria sem pastor⁵⁷. Isto era, em parte, fruto do estrangulamento financeiro que nas décadas anteriores tinha impedido a ordenação de uma maior vaga de assimilados em Vaipicota e, por outro lado, do facto de o arcebispo não poder recorrer ao clero europeu por este desconhecer a língua litúrgica – o siríaco. Assim, D. Fr. Aleixo de Meneses viu-se obrigado a recorrer a cassanares e a chamazes, os mesmos que tinham sido secundarizados durante o sínodo.

O sínodo tinha-os afastado do sacerdócio porque o clero português continuava a duvidar da sua formação e criticava o seu estilo de vida. Diamper acabou por anular todas as ordenações nativas que Mar Abraão fizera, bem como os juramentos de fidelidade prestados pelo clero malabar. Contudo, a fim de cobrir eventuais faltas nas paróquias, o sínodo abriu caminho à reutilização de sacerdotes malabares mediante um rápido processo de ordenação. O compromisso foi ainda mais longe, até ao ponto de os novos padres formados em Vaipicota utilizarem cassanares e chamazes como auxiliares nas novas paróquias. O pragmatismo imperou mais uma vez, desta vez tingido de calculismo, já que se procurou utilizar parte da clerezia malabar para melhor implantar os novos sacerdotes. O resultado desta aliança, que tanto tinha de santa como de ímpia, veio a revelar-se catastrófico a curto prazo.

Deste modo, a latinização adquiriu uma fronteira clara, ainda que inevitável e indesejável, para o arcebispo. Era que face à escassez de recursos humanos, D. Fr. Aleixo propunha uma etapa de transição na latinização da Igreja Malabar, aliás já consagrada pelo 3.º concílio de Goa. Findo o sínodo, mediante um exame, os cassanares e os chamazes foram habilitados *in scriptis* para tomar ordens menores, ficando alguns impossibilitados de ouvir o sacramento da confissão⁵⁸.

⁵⁷ Este constituiria o nível mínimo de sacerdotes ordenados e de paróquias criadas. Mas de acordo com as informações fornecidas por GOUVEIA, cf. *Jornada do Arcebispo*, pp. 117, 156, haveria cerca de 100 sacerdotes ordenados para as 75 freguesias criadas, o que criava um excesso de padres por igreja. Contudo, no cômputo geral, esta hipótese, que representaria o nível máximo de sacerdotes ordenados por cada paróquia criada, ainda deixaria de fora cerca de 67 freguesias.

⁵⁸ «Sínodo de Diamper», 3.ª acção, capítulo XIV, decreto 17, «Doutrina do Santo Sacrifício da Missa», decreto 4, 7.ª acção, decretos 1, 16-17, 23, in *APO*, fasc. 4, pp. 340-342, 392-393,

Durante o processo de transição, o siríaco seria utilizado como língua litúrgica, já que todo ou a maior parte do clero malabar desconhecia o latim, enquanto a evangelização seria efectuada em malaiala. Para esse fim, o arcebispo distribuiu aos sacerdotes rituais romanos traduzidos para siríaco pelo padre Francisco Ros, a par de paramentos, pedras de ara e outras alfaías religiosas. Parece claro que D. Fr. Aleixo de Meneses anteviu a necessidade de um compromisso com o clero nativo e a adopção de um modelo de transição. A prova residiria nos rituais em siríaco e nos catecismos em malaiala distribuídos no fim do sínodo. As cedências à comunidade foram forçadas, mas enformaram de um realismo político que o arcebispo percebeu ser necessário para manter a união e a concomitante protecção da Coroa⁵⁹.

Mas os sinais de contestação e de dissolução da união já estavam presentes no encerramento. Não foi só a contestação à hora de assinar as resoluções sinodais por parte dos cassanares tradicionalistas, foi também o protesto ruidoso face ao auto-de-fé dos velhos livros siríacos e à assimilação forçada e de circunstância. Como seria natural, surgiram sinais para dar forma e animar os mais diversos estados de espírito existentes no sínodo. Estes materializaram-se sob a forma da chuva diluviana que caiu quando se preparava para sair da igreja a procissão que encerrava os trabalhos conciliares. Os cassanares e os chamazes, fiéis à Igreja pré-Diamper, interpretaram-na como um sinal de castigo divino por terem mudado de caminho. Percebendo o sentido do murmúrio que ecoava no templo, o arcebispo deu ordem para a procissão sair a qualquer custo e, no momento em que a cruz transpunha o umbral do alpendre, o dilúvio parou miraculosamente. Caberia ao futuro interpretar o sinal de várias formas⁶⁰.

III. Convivência e resistência

Uma vez terminado o sínodo, a missão de D. Fr. Aleixo de Meneses no Quêrala prosseguiu com a visita às comunidades mais afastadas dos cristãos

421-422, 431-434, 434, 439. O último decreto, 7.^a acção, decreto 23, mencionou directamente a insuficiência de padres ordenados canonicamente. Sobre a reutilização de cassanares e chamazes no fim do sínodo veja-se «Sínodo de Diamper», in *APO*, fasc. 4, pp. 515-516.

⁵⁹ «Sínodo de Diamper», capítulo xiv, decreto 2, in *APO*, fasc. 4, pp. 314-315. Uma das raras formas de compromisso foi procurar no calendário romano santos e mártires com nome similar ao do calendário nestoriano no caso do orago dos templos. O exemplo mais importante foi a mudança do orago da igreja de Angamale, que possuía um papel central para a Cristandade da Serra, de Hormida Abade para Hormida Mártir, cujas festas eram celebradas com um pequeno intervalo de tempo, antecipando-a de 1 de Setembro para 8 de Agosto. Sobre estes dois santos veja-se Luís Filipe F. R. THOMAZ, «A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China», p. 51 (nota 70); Julius ASSFALG e Paul KRÜGER, *Petit dictionnaire de l'Orient Chrétien*, s/l, 1991, p. 17; sobre a mudança propriamente dita veja-se «Sínodo de Diamper», capítulo xiv, decreto 10, in *APO*, fasc. 4, pp. 325-326.

⁶⁰ Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, pp. 183-184.

malabares. A jornada do arcebispo tinha tanto de pastoral, junto das populações, como de política, junto dos reis hindus. A missão política não se prendeu só com a protecção a acordar pelos soberanos malabares aos cristãos, mas também com a presença portuguesa na área. Embora os resultados fossem favoráveis à gestão desenvolvida pelo arcebispo de Goa, a médio prazo a mistura de assuntos portugueses com os siro-malabares trouxe primeiro a desconfiança e posteriormente a oposição dos reis locais às acções de enquadramento português⁶¹.

Antes de regressar a Goa, D. Fr. Aleixo de Meneses reuniu pela última vez o clero malabar em Paru, onde confiou o governo da Igreja ao arcediogo Jorge. Esta medida foi mais uma vez obra de realismo político do que de confiança na estrutura eclesiástica nativa. Para controlar o arcediogo, nomeou dois coadjutores, o padre Francisco Ros e António Toscano, e para supervisionar estes designou o bispo de Cochim, D. Fr. André de Santa Maria OSA, a fim de arbitrar qualquer conflito dentro do bispado de Angamale, já que desconfiava dos intentos jesuítas. Como instância de último recurso ficou o próprio arcebispo⁶².

Por detrás da sua atitude era claro que estava a vontade de incluir a Igreja Malabar dentro da estrutura do Padroado, na prática sob a sua autoridade. Para melhor enquadrar os cristãos de São Tomé, o Santo Ofício também passou a ter alçada sobre a comunidade, exclusivamente por decisão unilateral do arcebispo enquanto administrador da diocese em *sede vacante*⁶³.

Só que o arcebispo estava longe de imaginar que a inclusão da Cristandade da Serra dentro da estrutura latina na Ásia traria novos e inesperados problemas. Ou não estaria?

Pela sequência de eventos conhecidos para a primeira década de Seiscentos, parece claro que D. Fr. Aleixo de Meneses temia que a recém-conquistada união pudesse vir a ser quebrada devido à contestação subterrânea na Igreja Malabar. Tanto que a narrativa da sua actividade na Serra e no concílio de Diamper não foi sequer publicada na Índia, apesar da sua impor-

⁶¹ Sobre a visita pastoral de D. Fr. Aleixo de Meneses, veja-se Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, pp. 187-285, e Pius MALEKANDATHIL, *art. cit.*, pp. 144-145. Este último, traduziu e anotou meritoriamente a obra de GOUVEIA, *Jornada of Dom Alexis de Menezes: A Portuguese Account of the Sixteenth Century Malabar*, Cochim, 2003, tendo posto de manifesto na introdução o aspecto político e económico da viagem do arcebispo, cf. pp. xxvi-xxxi.

⁶² Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, p. 266.

⁶³ Tal medida foi contrariada cerca de quatro anos mais tarde, em 1603, por determinação de D. Francisco Ros durante o concílio de Angamale. Nessa altura, o bispo de Cranganor pediu a Clemente VIII que findasse a jurisdição da Inquisição na diocese, a qual ficaria inteiramente sobre a sua alçada. Não se sabe se o pedido foi concedido. Todavia, mesmo quando a *Propaganda Fide* foi criada em 1622, a Inquisição continuou a ter a decisão final em questões em que aquela congregação tinha dúvidas; cf. Bernard HEYBERGER, *op. cit.*, pp. 228-229. Sobre o pedido de Ros veja-se «Carta dos inquisidores Jorge Ferreira e Gonçalo da Silva para o Bispo-Inquisidor D. Pedro de Castilho», Goa, 19.01.1611, in António BAIÃO, *op. cit.*, vol. II, p. 445.

tância. Se por um lado se registou um hiato na impressão de novos títulos nas oficinas tipográficas de Goa, que durou de 1588 a 1616, por outro continuaram-se a publicitar em Portugal assuntos indianos relativos ao labor missionário ⁶⁴.

Para esse fim foram redigidos na Índia diversos manuscritos. Um bom exemplo desta preocupação estava patente na ampla produção do prolífico polígrafo Fr. António de Gouveia, que deixou várias obras manuscritas na livraria do convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa ⁶⁵.

Parece claro que, pelo menos no Índico ocidental, se preferia mandar imprimir obras no Reino a fazê-lo na Índia ⁶⁶. A obra de Gouveia atesta este ponto. Quando o *Jornada do Arcebispo* foi dada por concluída, talvez antes de 1605, o frade agostinho e o seu superior, o arcebispo de Goa, decidiram imprimi-la em Portugal pelo receio do impacte que a obra pudesse vir a ter na Índia, sobretudo entre os cristãos de São Tomé. Em carta endereçada nesse mesmo ano ao arcebispo de Braga e seu confrade, D. Fr. Agostinho de Jesus, D. Fr. Aleixo de Meneses deixou escapar as linhas enigmáticas:

O Livro que laa for da Jornada da Serra daa gosto a vossa senhoria conforme ao amor que me tem, e a esta sua congregação que vossa senhoria ca assentou; como duvidava que tivessem muntos este gosto tãoobem duvidava da sua impressão, e assim só ao que parecer a vossa senhoria remeto o que se deve fazer dessa obra. ⁶⁷

O acumular de tantas dúvidas explicaria a impressão na oficina conimbricense de Diogo Gomes Loureiro, e não na Índia, do relato e das decisões do sínodo de Diamper, em conjunto com a jornada que D. Fr. Aleixo de Mene-

⁶⁴ Sobre a actividade tipográfica goesa veja-se o artigo clássico de C. R. BOXER, «A Tentative check-list of Indo-Portuguese Imprints», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. IX, 1975, pp. 567-599; e Rui SIMÕES, «La littérature Luso-Indienne de Goa», in Denys LOMBARD, Catherine CHAMPION e Henri CHAMBERT-LOIR (eds.), *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, Paris, 1993, pp. 69-72.

⁶⁵ Veja-se Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, reimpressão da edição de 1741-1759, Coimbra, 1965, vol. I, pp. 294-296.

⁶⁶ O mesmo aconteceu no período anterior. Um ano antes do aparecimento da primeira obra impressa em Goa, publicou-se em Lisboa por ordem de D. João III a *Cartilha que contem brevemente ho que todo o christão deve aprender para a sua salvaçam*, em tâmul, cuja edição foi vigiada e supervisionada por três indianos; cf. Mariano SALDANHA, *Doutrina Cristã em língua Concani*, Lisboa, 1945, p. 7. A obra seria reimpressa em 1970 em edição do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia, *Cartilha em Tamul e Português. Impressa em 1554 por ordem do Rei*, preâmbulo de D. Fernando de Almeida, Lisboa, 1970.

⁶⁷ «Carta de D. Fr. Aleixo de Meneses para D. Fr. Agostinho de Jesus», Goa, 21.10.1605, in João Francisco MARQUES, *op. cit.*, p. 70; Fr. António de Gouveia utilizou abundantemente para a redacção da sua obra outros manuscritos, entre os quais o do agostinho Fr. Brás de Santa Maria, companheiro e confessor do arcebispo durante a viagem pelo Malabar. Sob este ponto veja-se Barbosa MACHADO, *op. cit.*, p. 547.

ses efectuou no Quêrala de 1599 a 1600. A *Jornada do Arcebispo* conheceria, aliás, uma rápida circulação pela Europa, tendo sido traduzida em castelhano e em francês, respectivamente por Fr. Francisco Muñoz e Fr. João Baptista de Glen. Esta última versão voltaria a ser reimpressa na Europa Setentrional em 1609, simultaneamente em Antuérpia e em Bruxelas e, em 1611, em Colónia. Na Índia, pelo contrário, levantou polémica, causou rancor e quebrou as relações entre cristãos malabares e a hierarquia portuguesa ⁶⁸.

No dealbar da nova centúria restava ao arcebispo nomear o bispo que governaria os cristãos de São Tomé, provimento que o Padroado procurava obter em Roma desde 1575. Só que o pedido de D. Fr. Aleixo de Meneses à Cúria, onde declarou expressamente que a diocese seria sufragânea da de Goa, contrariou a tradição da Igreja Malabar que se considerava metropolitana, tal como se proclamara o último arcebispo Mar Abraão, o qual se considerara tão-só dependente de Roma e tentara eximir-se à hierarquia portuguesa no Oriente. As mudanças propostas pelo arcebispo de Goa tiveram eco junto de Filipe II (r. 1598-1621) e os agentes diplomáticos do soberano advogaram junto de Clemente VIII no sentido de a Cúria manter Angamale como diocese sufragânea de Goa ⁶⁹.

Entretanto, o arcebispo de Goa já tinha pedido a Roma um novo bispo para o lugar, uma vez que a hipótese de D. Luís Cerqueira ficou eliminada mesmo antes de começar o concílio. De facto, o recurso a D. Luís, despachado para o Extremo Oriente como coadjutor do bispo de Funai, D. Pedro Martins (1592-1598), foi a primeira escolha para o cargo, mas veio a ser descartado logo em 1598, apesar das pressões políticas nesse sentido, pela falta de prelados nas dioceses da «Ásia Extrema» e por os Jesuítas terem em calha dois possíveis candidatos para o lugar: os padres Francisco Ros e Jerónimo Xavier. Em carta datada de 1 de Fevereiro de 1599, o geral Cláudio Acquaviva deixava transparecer isso mesmo ao padre Baltasar Barreira, a insensatez da hipótese Cerqueira, devido à distância que separava Goa do Japão, e a disponibilidade de outros candidatos, por mero «acaso» jesuítas como o bispo do Japão ⁷⁰.

E não parece crível que o próprio D. Fr. Aleixo se tivesse realmente oferecido para ocupar a *sede vacante* abdicando de Goa, apesar de que Fr. António de Gouveia er referido a possibilidade na *Jornada do arcebispo*. O breve *In supremo militantis*, de Clemente VIII, atendeu o pedido de D. Fr. Aleixo de Meneses, pelo que a recriação latina de Angamale tão-só manteve a digni-

⁶⁸ Barbosa MACHADO, *op. cit.*, vol. I, p. 295.

⁶⁹ «Carta de Filipe II para Aires de Saldanha», Lisboa, 18.03.1600, in *BFUP*, 2, p. 166.

⁷⁰ Agradeço a João Paulo Oliveira e Costa a transmissão desta informação respeitante a D. Luís Cerqueira; cf. João Paulo Oliveira e COSTA, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento policopiada apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em 1998, pp. 275-277.

dade episcopal, introduzida aquando da intervenção do arcebispo em 1599, e deixou a diocese na dependência de Goa. O bispo era ainda colocado sob a apresentação do rei de Portugal, portanto incluído no Padroado Português, com o pagamento de uma ordinária anual de 500 cruzados ⁷¹.

Logo após o regresso do arcebispo a Goa, os Jesuítas começaram a manobrar o arcediogo Jorge a favor de um candidato saído das fileiras da Companhia. Mas a movimentação nesse sentido era anterior, como o provava a carta do geral Acquaviva para o P.^e Baltasar Barreira, nessa altura procurador da província portuguesa da Sociedade junto do soberano português em Madrid (1595-1602). Assim, ainda antes da concretização da união das Igrejas em Diamper, o nome de Ros já circulava pelos corredores do poder, tanto em Roma como em Madrid ⁷².

Os Jesuítas continuaram a pressionar e o pretexto encontrado foi o envio das resoluções sinodais a Clemente VIII, com a protestação de fidelidade de toda a cristandade malabar a Roma. O documento, escrito em latim, língua que o arcediogo desconheceria, lançou a candidatura do padre Ros à cadeira episcopal. Como foi redigida a finais de 1599, a carta só chegou a Roma no ano seguinte, mas a «candidatura» de Ros encontrou eco na Cúria, onde o cardeal Gesualdo já manobrava a seu favor. O padre Ros foi apresentado como o melhor candidato possível por conhecer o siríaco e o malaiala, por ter acompanhado os primeiros passos no caminho da união desde a década de 1580, por ter educado os primeiros padres malabares em Vaipicota e pela sua actividade missionária na Serra. Para além disso, fora ele quem, depois de Diamper, habilitara os cassanares e os chamazes que continuaram à frente das igrejas. Existiam assim laços pessoais entre Ros e boa parte do clero malabar. Fora ainda sobre ele que recaíra a tarefa de traduzir o ritual romano para siríaco.

No início do século XVII, registou-se uma conjugação de interesses em torno do putativo candidato para o lugar – Ros; que também recebeu o apoio da Coroa portuguesa, sem dúvida graças ao labor de Baltasar Barreira. O outro potencial candidato, o P.^e Jerónimo Xavier, foi afastado da corrida porque chefiava a missão jesuíta junto do Grão Mogol Akbar (r. 1556-1605), cuja importância religiosa e política igualava, se não ultrapassava mesmo, a da Companhia junto dos cristãos de São Tomé. Apesar de preterido em 1600, Jerónimo Xavier veio a ser nomeado arcebispo-coadjutor de Cranganor em

⁷¹ «Breve *In supremo militantis* de Clemente VIII», Roma, 4.08.1600, in *Bullarium*, vol. I, pp. 260-261. O direito de apresentação concedido ao rei de Portugal apenas era válido enquanto pagasse regularmente a ordinária. Nas instruções enviadas de Lisboa para o vice-rei Aires de Saldanha (1600-1605) tão-só há referência ao pagamento de 1000 xerafins (300\$000) ao bispo de Angamale por um período de cinco anos; cf. «Carta de Filipe II para Aires de Saldanha», Lisboa, 20.03.1602, in *BFUP* 3, p. 534. Sobre o oferecimento de D. Fr. Aleixo de Meneses, Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 216-217; e Fr. António de GOUVEIA, *Jornadas do Arcebispo*, pp. 266-267.

⁷² Veja-se João Paulo de Oliveira e COSTA, *tese citada*, p. 276.

1617, justamente quando a situação interna da diocese, tanto na relação com os fieis como com as autoridades do Padroado, atravessava uma séria crise ⁷³.

O interesse do Reino por Ros foi coevo da alteração da linha política oficial em relação à actividade desenvolvida em Vaipicota. A este novo facto não foi estranha a união das duas Igrejas, tendo as autoridades lisboetas considerado insuficientes os sacerdotes ordenados nos colégios malabares da Companhia a fim de preservar a união. Tendo em vista este desiderato, o novo vice-rei, Aires de Saldanha (1600-1605), decidiu pagar a ordinária de mais vinte seminaristas a fim de incrementar as ordenações em Vaipicota, com o que elevou o total dos alunos pagos pelo tesouro goês para cinquenta. Em 1600, o breve *Cum, sicut accepimus* elevou Ros à dignidade episcopal, realçando a sua dedicação à união das igrejas. Mas o documento pontifício lançou inadvertidamente as sementes da discórdia ao designar a igreja angamalense como metropolitana ⁷⁴.

No início de Seiscentos os frutos da união eram ainda fracos, conforme se depreendia do relatório elaborado para a Cúria Romana, entregue em mão pelo P.^e Alberto Laércio ao cardeal Santori. O documento reconhecia a necessidade de reforçar a latinização mediante o despacho de uma imprensa de caracteres siríacos, de livros doutrinários e de gramáticas em siríaco, uma vez que o esforço desenvolvido localmente para a sua produção, bem como na formação de sacerdotes com conhecimento da língua litúrgica, era ainda visivelmente insuficiente. De acordo com o relatório, a latinização era muito limitada, pelo queurgia imprimir missais em siríaco a fim de se celebrar a «Missa Caldeia». Como a maioria do clero desconhecia o latim, era necessário que os novos sacerdotes e os assimilados mantivessem a confiança da clerezia malabar oficiando em siríaco. O documento terminava com um pedido para o Papa renovar os antigos privilégios da Igreja Malabar, mediante a intermediação do seu bispo, a fim de se colocar um ponto final na ligação com o Patriarcado Babilónico ⁷⁵.

⁷³ Arnulf CAMPS OFM, *op. cit.*, pp. 5-13; Jorge FLORES, «Dois retratos portugueses da Índia de Jahangir: Jerónimo Xavier e Manuel Godinho de Herédia», in *Goa e o Grão Mogol*, editado por Jorge FLORES e Nuno Vassallo e SILVA, Lisboa/Londres, 2004, p. 48.

⁷⁴ «Carta do arcediogo Jorge da Cruz para Clemente VIII», Angamale, 25.11.1599, «Breve *Cum, sicut accepimus* de Clemente VIII», Roma, 15.01.1600, in BELTRAMI, *op. cit.*, pp. 253-256, 256-257. O breve de Clemente VIII concedeu ao novo bispo a faculdade de receber a consagração da mão de um só bispo com a assistência de dois cônegos. Sobre a mudança de orientação política da Coroa veja-se «Carta de Filipe II para Aires de Saldanha», Lisboa, 22.01.1601, in *BFUP*, 2, p. 255; «Carta de Filipe II para Aires de Saldanha», Lisboa, 22.02.1601, in *BFUP* 3, p. 564; «Carta de Filipe II para o vice-rei», Lisboa, 28.03.1608, in *DRI* I-82, p. 246. Os próprios companheiros de Ros não possuíam uma opinião muito elevada dele. De regresso à Índia em 1603, o P.^e Alberto Laércio descreveu-o assim ao Geral da Companhia, o P.^e Cláudio Aquaviva: «Posto que não tenha [Francisco Ros] tanto talento natural pera o governo, mas a muita vontade, que tem, e facilidade supre esta falta e Nosso Senhor o vay em tudo favorecendo.», «Carta do P.^e Alberto Laércio para o Geral da Companhia, P.^e Claudio Aquaviva», Goa (?), 15.01.1604, in Jonah THALIATH, *op. cit.*, p. 136 (nota 71).

⁷⁵ «Relatório sobre a cristandade do Malabar», sd [1601], in BELTRAMI, *op. cit.*, pp. 257-263.

Se o relatório para a Cúria mostrava sinais de preocupação a respeito das limitações da latinização no terreno podia fazê-lo por se tratar de um documento de circulação interna e restrita, a publicitação das actividades missionárias dos Jesuítas não deixou transparecer qualquer preocupação nos mesmos anos. Tanto que a *Relaçam Annval das covsas que fizeram os padres da Companhia de Iesvs na India, & Iapão nos annos de 600, & 601*, editada em 1603 na oficina eborense de Manuel de Lira, referiu a boa aceitação de Francisco Ros pela cristandade malabar e não mencionou qualquer contestação dos cassanares e chamazes tradicionalistas à latinização⁷⁶.

Só que os problemas advenientes de Diamper já se começavam a manifestar em quadrantes insuspeitos. A primeira questão a estoirar foi a da delimitação jurisdicional da diocese. Esta começara ainda durante a *sede vacante* do bispado, por volta de 1600, quando o bispo de Cochim, D. Fr. André de Santa Maria, se apropriou das receitas da igreja de São Tomé de Coulão de Cima. O conflito só ficou sanado em 1601, com Ros já nomeado bispo, quando uma sentença de D. Fr. Aleixo de Meneses dirimiu a disputa a favor dos cristãos de Coulão de Cima. Contudo, o bispo de Cochim lutou por uma composição da sentença que lhe foi favorável, com o que arrecadou 150 fanões anuais para o azeite da lâmpada de sua catedral. Desta maneira, o conflito acabou por se estender também ao Padroado⁷⁷.

Entretanto, os cristãos malabares deixaram de ser o centro das atenções e perderam o protagonismo que tinham gozado nos últimos anos. O próprio D. Fr. Aleixo de Meneses tinha voltado a sua atenção para novos terrenos de missão. Em primeiro lugar para integrar os cristãos de Socotorá, cuja evangelização a tradição consagrara a São Tomé, continuando assim o labor de unificação iniciado no Malabar com o fruto da outra cristandade criada pelo apóstolo. Da nova atenção dava conta numa carta endereçada ao arcebispo de Braga, D. Fr. Agostinho de Jesus, em 1601:

De todas as couzas dou conta a V.S. por não aver nenhuma minha de que o não faça a que agora pretendo mais que tudo he hir a Socotora porque como aquella Ilha que he de muitas mil almas foi convertida pelo gloriozo Apostolo S. Thome e governada muitos annos pellos mesmos bispos Armenios que governavão a Christandade da Serra do Malavar desejo de ver se posso fazer naquelles povos o que fis nos do Malavar.⁷⁸

O projecto socotorino de D. Fr. Aleixo jamais se concretizou, em parte devido à dispersão da sua actividade, cujo interesse também se tinha des-

⁷⁶ Veja-se Fernão GUERREIRO, *Relação anual*, vol. I, 1600 a 1603, Coimbra, 1930, pp. 28-31.

⁷⁷ Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in *DUP*, vol. III, p. 327; Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. I, p. 28.

⁷⁸ Sobre a cristandade da ilha de Socotorá veja-se Zoltán BIEDERMANN, «Nas pegadas do Apóstolo: Socotorá nas fontes portuguesas dos séculos XVI e XVII», in *Anais de História de Além-Mar*, n.º 1, 2000, pp. 287-386; «Carta de D. Fr. Aleixo de Meneses para D. Fr. Agostinho de Jesus», Goa, 20.12.1601, in João Francisco MARQUES, *op. cit.*, p. 65.

viado para a implantação dos seus correligionários Agostinhos na Pérsia. Em 1602, Fr. António de Gouveia, justamente o autor da obra impressa quatro anos depois, foi despachado em conjunto com Fr. Jerónimo da Cruz e Fr. Cristóvão do Espírito Santo numa missão que tanto era religiosa, fundaram o convento de Aspaão [Esfahân], como política, já que os agostinhos tinham sido encarregados de representar diplomaticamente o Estado da Índia junto do xá Abas (r. 1588-1629) pelo vice-rei Aires de Saldanha ⁷⁹.

Na Igreja Malabar, os sinais de contestação do sector mais arreigadamente tradicionalista não tinham desaparecido com a aceitação das resoluções de Diamper. A luta contra a latinização apenas se tornara subterrânea e os seus partidários esperavam captar descontentes mediante a acumulação de conflitos resultantes da aplicação dos decretos. Os cassanares contestatários procuravam ainda recuperar o apoio político dos soberanos malabares com o objectivo de obterem protecção para a sua actividade. A ocasião surgiu-lhes com o novo contexto político do Quêrala no início do século.

A erradicação do Cunhale em 1600, mediante uma ampla e heterogénea aliança luso-malabar, consolidara a presença do Estado da Índia na região. A diplomacia portuguesa, onde se incluiu a acção de D. Fr. Aleixo de Menezes, reaproximara momentaneamente Goa do seu tradicional inimigo na região – o Samorim. Só que a reaproximação acabou por afectar as relações do Estado com o rei de Cochim, o tradicional aliado português no Quêrala. Por outro lado, a união da cristandade malabar com Roma desagradou aos reis de Cranganor, Paru, Manguate e Repelem. Estes encararam a união como uma intromissão directa dos portugueses na sua zona de influência, razão pela qual começaram a combatê-la. O sector tradicionalista tinha por fim encontrado aliados. Foi então que a rebelião do clero se tornou pública e sem temor de perseguição. Os cassanares tradicionalistas voltaram a officiar segundo o rito antigo mediante a protecção dos reizinhos e senhores malabares. Um naire vassalo do rei de Cochim, Dachenota ou Nachenota, combateu os cassanares assimilados e um outro atacou um sacerdote em plena igreja na serra de Cranganor.

A instabilidade acabou por afectar todas as actividades empreendidas por D. Francisco Ros, de tal forma que já nem o centro do bispado, localizado em Angamale, era seguro para o prelado. A solução encontrada foi mudar o centro de reevangelização para local mais seguro à sombra da protecção militar portuguesa. No fim de 1601, os Jesuítas escreveram duas cartas para Roma, assinadas pela população cristã de Angamale e pelo arce-diago Jorge e respectivos conselheiros, a pedir a transferência do bispado de Angamale para Cranganor, onde havia uma fortaleza portuguesa, sob o

⁷⁹ Sobre a missão Agostinha à Pérsia veja-se António da Silva REGO (ed.), *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente – Índia*, vol. XII (1569-1572), Lisboa, 1955, pp. 203, 254-255.

pretexto de ser aí a localização da antiga sede. A *Relação Anual* foi forçada a reconhecer que, um ano após ter declarado a completa normalidade do processo de latinização, este era contestado seriamente por parte do clero malabar tradicionalista com o apoio dos reis locais. Foi necessária a intervenção directa do capitão de Cochim, Cosme de Lafetá, para pacificar militarmente a zona em torno das missões malabares em expedições punitivas que se estenderam por 1602 e 1603⁸⁰.

As expedições militares e as pressões políticas do Estado no Quêrala fizeram recuar pontualmente os cassanares tradicionalistas apoiados pelos naires locais. Aproveitando o ascendente momentâneo, D. Francisco Ros resolveu convocar todo o clero e os notáveis para um concílio provincial a realizar em Angamale. A reunião conciliar era necessária para ratificar as mudanças litúrgicas introduzidas em Diamper em 1599, mas serviria também para comprovar a aplicação dos princípios tridentinos na organização eclesial.

Tirando partido do breve *Divinam Dei*, de Clemente VIII, no qual fora instado a celebrar concílios para reforçar a latinização em curso, Ros convocou um para Maio de 1603. Adoptando o modelo de condução de trabalhos seguido por D. Fr. Aleixo quatro anos antes em Diamper, Ros conseguiu obter o acatamento dos sacerdotes malabares às resoluções conciliares. Era claro que nessa altura o arcediogo Jorge ainda estava do lado do bispo, porque não sobreviveu notícia de qualquer dissensão entre ele e Ros durante os trabalhos conciliares. O clero malabar prestou novamente fidelidade à Igreja de Roma e adoptou o novo ritual latinizado que Ros traduzira para siríaco. O bispo obrigou o clero tradicionalista mais recalcitrante a entregar as receitas das igrejas a seu cargo e, provavelmente, a sua administração ao clero latinizado e ao assimilado. Desta forma, o concílio de Angamale consagrou mais uma vez a vitória forçada da latinização sobre o espírito mais tradicional da Igreja Malabar⁸¹.

Os acontecimentos não podiam correr melhor para Ros, curiosamente devido a razões económicas. As mudanças verificadas na compra de pimenta pelas feitorias portuguesas no Quêrala em 1603 ajudaram a consolidar a vitória do bispo de Angamale. Entre o fim da monção de 1602 e o início da de 1603, as escaramuças entre portugueses e os pequenos soberanos

⁸⁰ Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in *DUP*, vol. III, p. 359; Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. I, pp. 342-347; «Carta do arcediogo Jorge da Cruz para Clemente VIII», Angamale, 20.12.1602; «Carta do povo de Angamale para Clemente VIII», Angamale, 23.12.1602, in BELTRAMI, *op. cit.*, pp. 263-267, 267-269.

⁸¹ «Breve *Divinam Dei* de Clemente VIII», Roma, 19.05.1601, in *CDP*, vol. XII, pp. 99-102; Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. I, pp. 342-343. Ros empreendeu a tradução por volta de 1585 e só a terminou completamente em 1604, podendo ter contado com a ajuda do padre António Toscano, cf. E. R. HAMBYE, *art. cit.*, pp. 222-225. Sobre as pressões políticas do Estado da Índia no Malabar, Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in *DUP*, vol. III, p. 359.

malabares das zonas produtoras da pimenta tinham afectado o afluxo da especiaria ao litoral quando abriu a época de compra em Outubro-Novembro de 1603. Foi preciso o capitão de Cochim, Cosme de Lafetá, negociar com o regedor do rei Vira Kerala Varma «*Viragela*» [*o Gago*] (r. 1601-1615) uma alteração no preço para que a pimenta corresse novamente na feitoria. Segundo o acordado, a Fazenda Real pagaria 1 xerafim (\$300) e o rei meio xerafim (\$150) de «refeição» por cada bahar⁸² de pimenta que os mercadores trouxessem até Cochim.

Para esse fim, Vira Kerala Varma hipotecou a sua parte nas receitas da alfândega a fim de adiantar dinheiro necessário para as aquisições desse ano. Por seu lado, o bispo de Angamale e o arcediogo instaram os mercadores cristãos de São Tomé a comprarem toda a pimenta possível pelos Gates. As feitorias portuguesas foram assim abastecidas pela Cristandade da Serra que chegava com cartas abonatórias dos seus chefes. Apesar de mais tarde afirmarem o contrário, eles foram os principais beneficiados com a alteração do sistema de compras nas feitorias portuguesas do Quêrala⁸³.

Mau grado as tentativas empreendidas pelos Jesuítas e pelo clero malabar latinizado, muitos cassanares e chamazes tradicionalistas continuavam à frente das suas igrejas e mantinham a liturgia pré-Diamper. Isto devia-se à notória falta de padres, fossem eles Jesuítas, sacerdotes recém-ordenados e assimilados. Mesmo junto dos centros irradiadores da actividade Rosiana, houve regiões como Parur que não tinham recebido qualquer padre formado em Vaipicota até 1604. Só por volta de 1604-1605 foi nomeado o P.^e Jacóme Fenício SI para missionar entre os cristãos de São Tomé que viviam em redor do reino da Pimenta⁸⁴ e de Palur. Devido ao conflito jurisdicional com o bispo de Cochim, a cristandade do sul ficou sem representantes de Ros até 1605-1606, quando foi enviada a primeira missão para os arredores de Coulão.

Quando em 1606-1607 os Jesuítas fizeram o primeiro grande balanço da sua actividade descobriram que a latinização era mais aparente do que real. Nas relações anuais, os padres da Companhia reconheciam que, desde c. 1604, havia sérias limitações à latinização. A resistência às resoluções de Diamper e de Angamale continuava viva em 1606-1607. O balanço reconhecia que tal se devia ao facto de muitos cassanares e chamazes «assimilados» continuarem a laborar na Igreja Malabar. Mau grado «a principal cultivação» do clero pertencer a Ros e aos Jesuítas, só muito lentamente se

⁸² No sistema de pesos do Malabar, que englobava as feitorias de Cochim e de Coulão, o bahar equivalia a 20 faraçolas ou a 2 quintais, 3 arrobas e 10 arráteis do peso grande (166,27275 quilogramas), António NUNES, «Lyvro dos pesos da Ymdia, e assy medidas e mohedas», in Rodrigo José de Lima FELNER (ed.), *Subsídios para a história da Índia Portuguesa*, Lisboa, 1868, pp. 24-25, 47.

⁸³ Francisco da COSTA, «Relatório sobre o trato da pimenta», in *DUP*, vol. III, pp. 320-321.

⁸⁴ Trata-se do reino de Vadakkumkur.

expurgavam os «antigos erros de Nestorio e dos Chaldeos» arreigados entre os cassanares. Em 1604, o bispo de Angamale era obrigado a utilizar todos os meios ao seu dispor para manter a latinização, entre os quais a imprensa de caracteres siríacos de Vaipicota. Mas as limitações eram por demais evidentes aquando do balanço. Mesmo a educação de assimilados que eram filhos dos «mais honrados christãos de S. Tome» em Vaipicota tinha um peso reduzido. O número de seminaristas mantivera-se o mesmo desde o início do século XVII e mostrava-se insuficiente para reforçar a latinização.

A conjuntura político-económica também tinha mudado desde 1603. Os pequenos reis malabares, entre os quais o de Cranganor e de Parur, continuavam a proteger os cassanares tradicionalistas e a atacar as missões portuguesas e o clero assimilado. A pressão de Vira Kerala Varma, o tradicional aliado do Estado no Quêrala, obrigara os Jesuítas a trocar Vaipicota por Cranganor em 1605. Por outro lado, a guerra que opôs o rei de Cochim ao Samorim a partir de 1604-1605, suspendeu toda a tentativa de contacto com a zona em torno da serra de Trugure até aí intocada pela reevangelização. Não admirava que a latinização fosse cada vez mais combatida a nível local.

Mesmo as expedições punitivas lançadas a partir das fortalezas portuguesas eram cada vez mais espaçadas, apesar de constituírem uma fonte de rendimento aos seus participantes pelo saque daí adveniente. Para esta mudança contribuíram os mercadores mapulas, judeus e cristãos-novos que saíam prejudicados com os estragos feitos pelas razias nos circuitos de especiarias dos Gates. A aliança mercantil pressionou os oficiais das feitorias portuguesas para recusarem todos os pedidos de intervenção feitos por Ros.

No fim da monção de 1604 ocorreu uma nova alteração no mercado da pimenta. O rei de Cochim recusou-se a pagar a sua parte da «refeição» e obrigou a Fazenda Real a arcar sozinha com a despesa, ou seja, a totalidade dos \$450. De Maio de 1604 a Junho de 1605, o vedor de Cochim, Francisco Rebelo Rodovalho, viu-se obrigado a ceder à pressão dos cristãos malabares para poder abastecer as naus que zarpariam em 1605-1606. Os restantes grupos mercantis, judeus, mapulas e cristãos-novos, respaldados por Vira Kerala Varma, contestaram a política de favorecimento endossada por D. Francisco Ros.

Após 1605, a Fazenda Real voltou ao antigo sistema de pagamento, eliminando a «refeição» introduzida em 1603, com o objectivo de ganhar a confiança dos outros operadores no mercado a expensas dos cristãos malabares. A Coroa assistiu a este desenvolvimento com preocupação, uma vez que as autoridades locais tinham deixado de proteger a Cristandade da Serra. A partir de 1605, mediante a intervenção directa das autoridades metropolitanas, foi renovada a protecção à missionação de Ros e dos Jesuítas. Mas o colégio jesuíta só deixou Cranganor para voltar às antigas instalações de Vaipicota em 1607 ⁸⁵.

⁸⁵ «Carta de Filipe II para D. Fr. André de Santa Maria», Lisboa, 15.03.1605; «Carta de Filipe II para Rama Brama», Lisboa, 17.01.1607; «Carta de Filipe II para D. Martim Afonso

A resistência da comunidade à latinização também era uma reacção à situação subordinada da sua Igreja face ao Padroado Português. E a resistência podia tomar muitas formas, como a que a população de Palur levantou à substituição do velho templo de madeira de S. Quirício por um de pedra. A construção prolongou-se de 1603 a 1606 e o padre Fenício teve de ceder aos paroquianos, integrando o antigo edifício na nova fábrica porque, de acordo com a tradição local, os cristãos pereceriam se fosse derrubado. Houve outras coisas que simplesmente não desapareciam, como o velho hábito hindu de fazer promessas nas igrejas. A referida igreja de S. Quirício registrou um caso similar. Dois régulos (nairs) pediram herdeiros e ambos prometeram celebrar o nascimento se o voto se concretizasse. Como tal aconteceu, a festa foi celebrada em despiques entre os dois com a colaboração do próprio P.^e Jácome Fenício. A europeização dos costumes, consagrada em Diamper, estava, tal como a latinização da Igreja, longe de penetrar nos hábitos da comunidade ⁸⁶.

Mas era a situação desta dentro do Padroado que mais preocupava os seus dirigentes e, possivelmente, os Jesuítas. Desde a recriação da sé angamalense em 1600, tanto a sua jurisdição como a sua posição no Padroado agitavam o espírito de todos. Para os padres da Companhia, e para Ros, o problema mais premente era a delimitação jurisdicional da diocese recriada. Se os conflitos com o arcebispado de Goa eram nulos, a fronteira meridional da diocese goesa em Cananor coincidia *grosso modo* com os limites de presença setentrional dos cristãos de São Tomé, o mesmo não se passava com o bispado de Cochim.

A área desta última diocese sobrepunha-se à de Angamale na região das lagunas de Cochim e era ainda um obstáculo na comunicação entre a cristandade do Norte e a do Sul. O bispo de Cochim, D. Fr. André de Santa Maria, tinha aproveitado a *sede vacante* em 1600-1601 para se apropriar das receitas da igreja de São Tomé de Coulão de Cima. Só mediante a intervenção de D. Fr. Aleixo de Meneses se chegara a um compromisso a expensas dos cristãos locais, apesar de a sentença pronunciada os ter favorecido inicialmente. As pressões de D. Fr. André sobre o grupo sulista não cessavam, mas só em 1605-1606 D. Francisco Ros conseguiu enviar um Jesuíta para Coulão a fim de poder reivindicar os seus direitos sobre a parte meridional do rebanho.

O conflito entre os dois bispos atingiu um paroxismo inusitado com a disputa sobre a jurisdição de Paliporto, que ambos reivindicavam. A querela

de Castro», Lisboa, 23.03.1604, in *BFUP* 3, pp. 492-493, 499, 585; Francisco da Costa, «Relatório sobre o trato da pimenta», in *DUP*, vol. III, pp. 321-322; Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. II, pp. 158-159, 160-161, 334-336, 338-341.

⁸⁶ Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. II, pp. 335-336. É possível que os Jesuítas pensassem que ao officiar tais cerimónias conseguiriam converter os nairs e que, segundo a tradição da Companhia, o restante corpo social seguisse o exemplo da cabeça.

não só prejudicou a latinização da Igreja Malabar, ao desviar esforço humano para outros objectivos, como minou as relações dentro do Padroado. A questão aumentou de volume após a criação da diocese de Meliapor, que foi constituída com o desmembramento da de Cochim. As notícias da guerrilha institucional acabaram por chegar à Europa e preocuparam tanto a Coroa portuguesa como a Cúria Romana. Para pôr cobro ao conflito que se arrastava desde 1601, o papa Paulo V (1605-1621) ordenou ao arcebispo de Goa que demarcasse definitivamente o bispado de Angamale em 1606⁸⁷.

Entretanto, houve outro assunto que se enredou nas malhas da delimitação, o da posição de Ros dentro da hierarquia do Padroado Português, o que acabou por arrastar aquela questão até 1610. A menoridade da Igreja Malabar dentro da estrutura episcopal lusitana no Ásia, dado Angamale ser sufragânea de Goa, causara irritação ao clero nativo, tanto no grupo tradicionalista como no que se agrupava em torno do arcediogo Jorge, pelo menos desde a ambígua refundação da diocese em 1600. No ano seguinte, o grupo do arcediogo Jorge e o povo de Angamale pediram a Clemente VIII a recriação do título de arcebispo metropolitano e a sua investidura em D. Francisco Ros. Por volta de 1605, o grupo do arcediogo Jorge voltou a pedir a Filipe II o retorno da primazia do seu bispo, mantendo-o autónomo em relação à hierarquia do Padroado, no que contou com a possível colaboração da Companhia de Jesus com o objectivo de apressar a delimitação de jurisdições.

O pedido chegou a Lisboa ao mesmo tempo que outras notícias relacionadas com os cristãos de São Tomé. À preocupante situação da latinização, juntava-se a contestação do processo por parte dos pequenos «reyszinhos» malabares, bem como pelo rei de Cochim, os quais contavam com a convivência de judeus, mapulas, cristãos-novos e portugueses. A preocupação lisboeta prendia-se ainda com o afluxo de pimenta às feitorias portuguesas desde as alterações introduzidas em 1605, tendo como objectivo reanimar os decaídos canais de abastecimento dos cristãos malabares. Mas perante o perigo iminente da quebra de união em 1607, Filipe II resolveu pedir a Roma a recriação pedida pelos malabares. Simultaneamente, ordenou aos capitães das fortalezas do Quêrala, particularmente ao de Cochim e ao de Cranganor, que protegessem a Cristandade da Serra, tendo enviado instruções directas para se retomarem as expedições punitivas⁸⁸.

⁸⁷ Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. II, pp. 340-341; «Breve Alias postquam de Paulo V», Roma, 6.02.1606, in *CDP*, vol. XII, pp. 143-145. Sobre a criação da diocese de Meliapor, «Cédula Consistorial», Roma, 09.01.1609, in *Bullarium*, vol. II, pp. 4-6.

⁸⁸ «Carta do arcediogo Jorge da Cruz para Clemente VIII», Angamale, 20.12.1602; «Carta do povo de Angamale para Clemente VIII», Angamale, 23.12.1602, in BELTRAMI, *op. cit.*, pp. 263-267, 267-269; «Carta de Filipe II para D. Martim Afonso de Castro», Lisboa, 17.01.1607, in *DRI*, I-24, pp. 89-90; «Carta de Filipe II para D. Martim Afonso de Castro», Lisboa, 18.01.1607, in *DRI*, I-26, p. 108. Nesse mesmo ano, Filipe II sugeriu ao vice-rei, D. Martim Afonso de Castro, que utilizasse os cristãos de São Tomé na conquista e colonização de Ceilão, «Carta de Filipe II

A Cúria Romana, por seu lado, respondeu positivamente ao pedido do soberano. Paulo V, pela bula *Romanus Pontifex*, recriou Angamale como arquidiocese metropolitana em 1608. O mesmo Papa, pelo breve *Alias nos*, concedeu autorização ao arcediogo para dar o pálio a D. Francisco Ros em 1609.

Mas, mais uma vez, a situação na Índia alterou-se enquanto esperavam pelo resultado da petição. A expedição que o vice-rei, D. Martim Afonso de Castro (1605-1607), levava a Malaca, com o intuito de expulsar os neerlandeses, colocara interinamente o arcebispo de Goa no governo do Estado (1606-1609). Foi então que a carta de Filipe II chegou ao destino. A ideia de criar um arquiépiscopado independente da hierarquia católica na Índia desagradou a D. Fr. Aleixo de Meneses e agradou-lhe menos ainda a relação directa que o titular teria com Roma. Dessa forma, criar-se-ia um precedente legal que escaparia ao controlo tanto da estrutura eclesiástica luso-asiática como do enquadramento do Padroado. Ora, D. Fr. Aleixo de Meneses compreendeu todas as implicações da recriação e avisou as autoridades lisboetas do perigo em que ambos incorriam caso a Cúria Pontifícia não voltasse atrás na decisão.

Só em 1610, nas instruções para o vice-rei, Rui Lourenço de Távora (1609-1612), o rei reconheceu as implicações do resultado que a sua diplomacia junto da Cúria obtivera em 1607, sem dúvida devido às informações remetidas entretanto de Goa pelo arcebispo. Rui Lourenço de Távora recebeu ordens para interceptar as bulas de Paulo V ou, na sua impossibilidade, para tentar adiar o seu cumprimento⁸⁹.

Contudo, o volte-face do Reino pecou por tardio, porque a bula papal chegara antes das cartas reais. E com ela chegaram outros documentos pontifícios a ordenar a demarcação da arquidiocese de Angamale. Os breves *Cum sicut* e *Cum nobis* de Paulo V forçaram D. Fr. Aleixo de Meneses a pronunciar uma sentença que procurava atrasar desde 1606-1607, à espera

para D. Martim Afonso de Castro», Lisboa, 27.01.1607, in *DRI*, I-30, pp. 113-114. A ideia reapareceria várias vezes ao longo dos anos seguintes mudando só de protagonistas, como os cristãos de São João (os Mandeus, uma seita gnóstica do sul do Iraque) e os cristãos de São Tomé em Socotorá, para os mesmos fins, a prestação de auxílio militar ao Estado da Índia em zonas vitais. No caso dos Mandeus, a comunidade seria estabelecida no litoral omanita. No caso da ilha de Socotorá, os cristãos locais seriam fundamentais para o Estado se apoderar da ilha. Ambos os projectos nunca se concretizaram, embora os Mandeus fossem objecto de um interesse mais prolongado por parte das autoridades de Goa. Uma vez fracassada a tentativa omanita em 1633-1634, devido ao abandono progressivo das fortalezas ao norte de Mascate, Goa pretendeu usá-los na conquista de Ceilão. Veja-se Roberto Gulbenkian, «Relações político-religiosas entre os portugueses e os mandeos da Baixa Mesopotâmia e do Kuzistão na primeira metade do século XVII», in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.^a série, vol. 32, tomo 2.^o (1989), pp. 231-328, reimpresso em *Estudos Históricos*, vol. II, *Relações entre Portugal, Irão e Médio-Oriente*, Lisboa, 1995, pp. 325-420; Carlos ALONSO OSA, *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII*, Roma, 1967.

⁸⁹ «Bula *Romanus Pontifex* de Paulo V», Roma, 22.12.1608, in *Bullarium*, vol. II, pp. 8-9; «Breve *Alias nos* de Paulo V», Roma, 21.03.1609, in *CDP*, vol. XII, pp. 155-156; «Carta de Filipe II para Rui Lourenço de Távora», Lisboa, 18.02.1610, in *DRI*, I-112, pp. 336-337.

do apoio de Lisboa contra a elevação e autonomização da sé angamalense. As delongas indianas tinham irritado profundamente as autoridades romanas, pelo que em 1609, para forçar o andamento de demarcação jurisdicional entre as dioceses de Angamale, Cochim e Meliapor, o breve *Alias pro partes* transferiu a sede do arcebispado de Angamale para Cranganor, retirada para o efeito do bispado de Cochim. Sem poder retroceder para arranjar espaço de manobra nas negociações com Roma, D. Fr. Aleixo de Meneses procedeu finalmente às delimitações em 1610⁹⁰.

Contudo, a sua sentença não tornou pacífica a posição do novo arcebispado na estrutura da igreja portuguesa no Oriente nem, tão-pouco, inverteu o processo de quebra de união que entretanto se tinha verificado na Igreja Malabar em 1608⁹¹.

⁹⁰ As fronteiras da diocese de Angamale/Cranganor ficavam as seguintes:

Norte – O limite meridional começava na ilha menor de Vaipim, perto da sua ligação com a ilha maior de Vaipim (Vypin/Vypeen, 9° 58' N e 76° 17' E), e incorporava a paróquia de Diguar e a de Paliporto (Pallipur/Palliport/Paravur, 10° 10' N e 76° 11' E) de fundação recente. O limite setentrional era na ilha de Tarmapatão (Darmapatam, 11° 47' N e 75° 28' E), 3 milhas a sul de Cananor/Kannanur (11° 52' N e 75° 15' E), onde fazia fronteira com a diocese de Goa. As aldeias do litoral e do sertão ficavam incluídas na jurisdição da nova diocese, incluindo a nova sede, Cranganor, bem como as de Calecut e de Tanor (Tanur 10° 58' N e 75° 51' E).

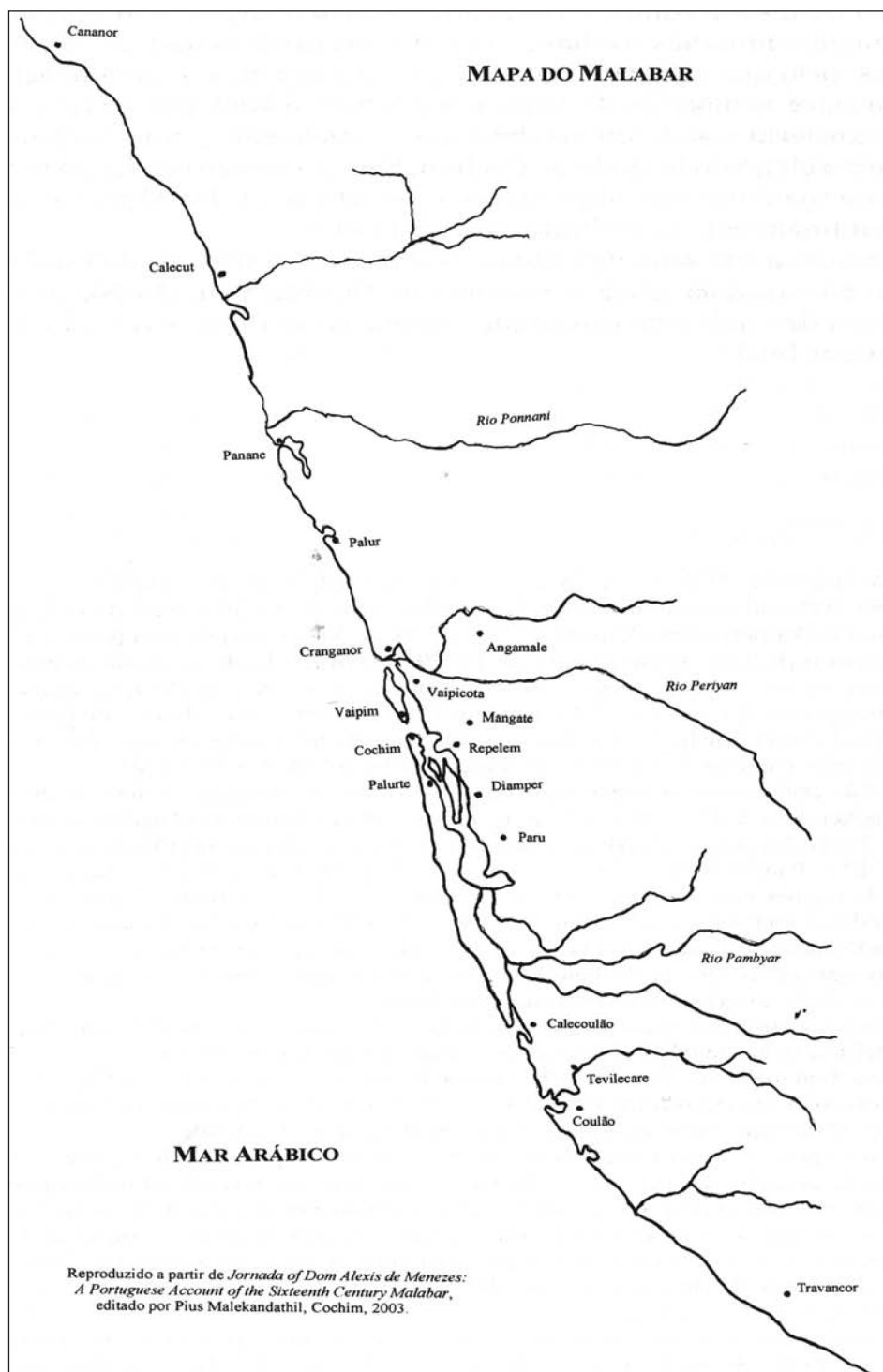
Sul – As antigas zonas sob jurisdição de Angamale/Cranganor na ilha de João Pereira (Bendurde/Vendurli a 9° 57' N e 76° 16' E) e parte de Anchemaicai (Angikamal/Ernakulam a 9° 59' N e 76° 17' E), com as paróquias erigidas ou a erigir em Matancher (Mattancheri a 10° 54' N e 76° 15' E) e Palurd (Palluruthi, 2 milhas ao sul de Cochim) passavam para a diocese de Cochim. As regiões para o interior a partir da ilheta das Ostras (Gondu [?] a 9° 58' N e 76° 17' E) até Caidaval (perto do Kucheri landing [?] 2 km a NO de Coulão) passavam a pertencer a Angamale/Cranganor, ficando a diocese de Cochim com a área entre os rios e o mar, exceptuando as paróquias que já pertenciam à primeira e que estavam encravadas na área da segunda, as quais guardariam um raio de meia légua.

Na zona austral, a diocese de Cochim ficava com uma faixa litoral de uma légua para o interior desde a igreja de Porca (Porakad/Purakkatu a 9° 22' N e 76° 23' E), a qual pertencia anteriormente a Angamale, até Travancor (Travancor/Tiruvankod a 8° 15' N e 77° 18' E). As excepções eram Travancor, Cota (Kottayam a 9° 36' N e 6° 31' E) e a igreja de Coulão de Cima (Quilon a 8° 54' N e 76° 37' E) que continuavam integradas na diocese de Angamale.

De Travancor ao cabo Camorim (8° 04' N e 77° 36' E), pertencia à diocese de Cochim a região que se estendia do mar para o interior numa faixa de terra de 10 milhas portuguesas, incluindo a zona que ia do cabo Camorim até à recém-erejada diocese de Meliapor, o que colocava sob a jurisdição cochinesa a Costa da Pescaria. A arquidiocese de Angamale/Cranganor ficava com toda a área para o interior, o que englobava as terras do Naique de Maduré.

Cf. «Sentença de demarcação das dioceses de Angamale, Cochim e Meliapor», Goa, 22.12.1610, in *Bullarium*, vol. II, pp. 16-17.

⁹¹ «Breve *Alias pro partes* de Paulo V», Roma, 03.12.1609; «Breve *Cum sicut* de Paulo V», Roma, 03.12.1609; «Breve *Cum nobis* de Paulo V», Roma, 03.12.1609, in *Bullarium*, vol. II, respectivamente pp. 10-11, 12-13, 14-15.



IV. Realinhamentos na Igreja Malabar

Quando os documentos pontifícios chegaram à Índia em 1609, já a união se encontrava quebrada com a passagem do arcediogo Jorge para a liderança do grupo dissidente dos cassanares tradicionalistas.

A passagem deveu-se à acumulação de tensão entre ele e Ros, cuja origem radicou ante tudo na administração e na chefia efectiva da comunidade. Jorge da Cruz, como os membros da sua família que anteriormente tinham ocupado o cargo, habituara-se a governar a Cristandade da Serra deixando aos bispos a posição honorífica de serem os pastores morais do «rebanho». A latinização alterara todo o relacionamento à raiz de ter sido introduzida a hierarquia católica, onde a condução da diocese estava centralizada no bispo.

Contudo, no período pós-Diamper, o realismo imperara nos agentes que conduziram o processo da união. D. Fr. Aleixo de Meneses e Francisco Ros adoptaram-no por saberem de antemão que não contavam com o número suficiente de sacerdotes para latinizar. Assim, tanto o arcebispo de Goa como o de Angamale foram obrigados a buscar apoio entre os cassanares e chamazes, mais ou menos assimilados, no fim do sínodo. A colaboração do arcediogo Jorge era necessária, tal como o fora no decurso dos trabalhos sinodais, para manter a união dado o seu peso na Igreja Malabar. A sua ajuda era preciosa porque a diocese estava *sede vacante*. Por esta razão, D. Fr. Aleixo de Meneses, antes de partir para Goa, confiou ao arcediogo o governo efectivo do bispado ⁹².

O compromisso, ditado pelo realismo político, colocou a antiga estrutura siro-malabar, encabeçada pelo arcediogo Jorge e os seus colaboradores ⁹³, em paralelo com a latina introduzida em Diamper e chefiada localmente pelos Jesuítas, liderados por Francisco Ros e António Toscano. A elevação de Ros à dignidade episcopal em 1601 não deu origem a choques no governo da Igreja Malabar, embora se tenha começado a notar o aparecimento de resistência por parte do clero mais tradicionalista. O papel do arcediogo no meio deste desafio à autoridade de Ros não foi mencionado em

⁹² «Apoz isto declarou ao Arcediogo por governador do Bispado até vir Bispo proprio de Roma, o que o Arcebispo fez assi, porque elle depois de reduzido tinha procedido com muita satisfação edificação, & prudencia nas cousas da Christandade, & em todo os negocios em que o tinham occupado, tinha dado satisfação, como tambem por satisfazer ao pouo, que lhe estaua muy affeyçoado receando que se o Governador que deixasse [o arcebispo], nam procedesse ao gosto dos Christãos, ouuesse algum mouimento entre elles», in Fr. António de GOUVEIA, *Jornada do arcebispo*, p. 266.

⁹³ O grupo que rodeava o arcediogo no governo da Igreja Malabar apareceu mencionado na carta enviada por Jorge da Cruz a Clemente VIII em 1601. Trata-se de cassanares, uma vez que à frente do nome referido aparece a palavra padre em siríaco. O grupo era composto por Tomás, Mateus, Simeão, Jorge, Lucas, Tiago, Marcos, Abraão, José, João e Isac; cf. «Carta do arcediogo Jorge da Cruz para Clemente VIII», Angamale, 20.12.1601, in BELTRAMI, *op. cit.*, p. 266.

qualquer documento. Mas não seria de estranhar que Jorge da Cruz mantivesse contacto com o grupo de cassanares rebeldes e vice-versa.

Boa parte do clero «assimilado» em 1599 via ainda o arcediogo como o seu chefe natural e não o bispo de Angamale. Os próprios relatos jesuítas davam conta da manutenção dos velhos ritos siro-malabares por parte da clerezia nativa. Foi ainda o arcediogo quem em 1603, por ocasião do concílio de Angamale, ajudou D. Francisco Ros nos trabalhos conciliares e acatou as reformas introduzidas no ritual. Foi nessa ocasião que o grupo de cassanares descontentes, e suspeito de reincidir nos velhos ritos, entregou o dinheiro e a administração das igrejas aos cassanares «assimilados».

A restante comunidade cristã malabar também acatava, como o fizera no passado, a liderança do arcediogo, a qual se materializou, por exemplo, no abastecimento de pimenta às feitorias portuguesas. De 1603 a 1605, os mercadores da comunidade acabaram por melhorar a sua posição como intermediários no mercado de especiarias, mas atraíram a inimizade dos outros agentes: judeus, mapulas e cristãos-novos. A mudança na compra de pimenta introduzida por Francisco Rodovalho a partir de 1605 inverteu a tendência para a alça do preço da especiaria verificada desde 1603.

Os principais afectados com esta alteração foram os circuitos cristãos, mas só cinco anos mais tarde, por volta de 1610, a Coroa sentiu de novo necessidade de os recuperar. Mas a inversão da política portuguesa chegou tarde de mais, uma vez que alienara o apoio de boa parte dos notáveis da comunidade cristã, entre os quais se encontravam os cassanares, que também se dedicavam ao comércio.

A liderança do arcediogo era cada vez mais periclitante aos olhos da sua comunidade. A sua chefia começava a ser contestada e cobiçada pelos sectores tradicionalistas. A resistência à latinização e à europeização da Cristandade da Serra atingiu alguma virulência por volta de 1605. A transferência da sede do bispado de Angamale, consagrada pela tradição, a favor de Cranganor, por força da conjuntura política e de um maior controlo jesuíta, feriu a sensibilidade de toda a comunidade. A hierarquia católica que a enquadrava desde 1601 não se apercebeu do risco que corria, embora noticiasse a resistência encontrada pelo clero europeu e latinizado. A falta de sensibilidade de Ros face aos sinais de contestação emergentes era compreensível, tanto mais que a sua atenção estava centrada na questão jurisdicional que travava com a diocese de Cochim.

Por outro lado, era possível que os prelados portugueses na Índia, com D. Fr. Aleixo de Meneses à cabeça, encarassem o processo de união como irreversível. A hierarquia católica tão-só esperava a substituição do clero assimilado pelo latino para terminar a estrutura paralela que ainda se mantinha na Igreja Malabar. Já em 1606, o arcebispo de Goa achava que o enquadramento existente permitiria a clara subalternização da estrutura nativa, terminando o *statu quo* mantido desde 1599. O 5.º concílio provincial de Goa consagrou o fim da proeminência do arcediogo na comunidade, revertendo para o bispo o papel fulcral da diocese. O arcediogo apenas teria

direito a um beijo na mão, como qualquer outro sacerdote, revertendo para o bispo a tratamento especial que o diferenciava do restante clero⁹⁴.

Este deve ter sido o ponto de ruptura entre o arcediogo e a hierarquia do Padroado. Por volta de 1606, o arcediogo passou para o lado tradicionalista e atrás dele transitou parte da comunidade, ficando Ros a governar apenas a que fora mais tocada pela latinização, a que residia em torno dos principais centros de missão jesuíta no litoral.

Daí que muitos acontecimentos ocorridos entre 1599 a 1606, entre o concílio de Diamper (1599) e o 5.º provincial de Goa (1606), passando pelo de Angamale (1603), por memoráveis que tenham sido para o Padroado, não foram objecto de publicitação na Índia. O objectivo era evitar que se lançassem mais achas para a fogueira, particularmente por o 5.º concílio goês ter abordado assuntos relacionados com a cristandade de São Tomé, principalmente com a aceitação das alterações introduzidas nos ritos, discutidos pelos cristãos malabares no concílio diocesano de Angamale em 1603. A obra de Fr. António de Gouveia sobre a jornada do arcebispo em 1599 e 1600 também não foi impressa na Índia, já que continha comentários ofensivos e descrições fantasiosas sobre os cristãos malabares. Apesar de impressa no Reino em 1606, a narrativa de Gouveia contribuiu para acirrar os ânimos no Quêrala e veio a obstaculizar mais a já difícil relação dos cristãos de São Tomé, particularmente dos seus chefes, com a hierarquia Latina na Índia. Em 1624, o arcediogo Jorge, numa carta para o Geral da Companhia, foi claro ao afirmar:

A causa da dição [a de 1607] foi por se imprimir hum livro [a Jornada do Arcebispo] por hordem do Arcebispo Dom frey Aleixo de Meneses que diz por informação do nosso prelado [D. Francisco Ros] com calunias graves injustamente impostas a esta christandade da heregia. Ignorancias porventura averia, heregias não, que se confirma com pertinacia. E se esta christandade estivera inficionada não se admetira nella padres da Companhia e outros Relegiozos catholicos, claramente se ve ser falcidade que nos impuzirão [em Diamper e Angamale]; daqui nacerão outros desgostos.⁹⁵

⁹⁴ «5.º concílio provincial de Goa», 3.ª acção, decreto 64, in *APO*, fasc. 4, p. 253.

⁹⁵ «Carta do arcediogo Jorge para o Geral da Companhia de Jesus, P.º Vittaleschi», s.l. (Cochim ?), 1.12.1624, in Jonas THALIATH, *op. cit.*, p. 152 (nota 109). De facto, Ros escreveu uma obra sobre a união das cristandades em Diamper que permaneceu manuscrita. O texto de Ros, a que o arcediogo Jorge aludiu, podia ser o *De erroribus Nestorianorum qui in hac India Orientalis versantur; auctore P. Francisco Ros S.J.* Este tratado, redigido entre 1586 e 1587, não conheceu impressão coeva e só o veio a ser em 1928 por obra do padre Irénée Hausherr SI na revista *Orientalia Christiana*, vol. XI-1, n.º 40, Janeiro de 1928, após ter sido descoberto pelo padre Castets, outro jesuíta. Cabe a possibilidade de D. Fr. Aleixo de Meneses e de Fr. António de Gouveia terem conhecido a obra, uma vez que este a utilizou para caracterizar a cristandade siro-malabar; cf. Jonah THALIATH, *op. cit.*, p. 16. Para além de poder ter tido acesso a este tratado, Gouveia recorreu a outros textos que permaneceram inéditos. Assim, para além da obra de Fr. Brás de Santa Maria, o agostinho pode ter lido as «Memórias» que o próprio arcebispo escreveu sobre o assunto. Conhece-se ainda um «Itinerário» da autoria do P.º Belchior Vaz Frade. Sobre o assunto veja-se Casimiro Cristovão da NAZARÉ, *op. cit.*, p. 93.

Assim, a publicação em Goa das resoluções sinodais e conciliares de Diamper e de Angamale só serviria para acicatar mais os ânimos no Malabar, embora se tenham imprimido algumas pagelas na imprensa de caracteres siríacos do colégio de Vaipicota a partir de 1604. O seu destinatário era o clero malabar, para o qual tinha sido traduzido o ritual romano do latim para o «siríaco». Já em 1599, no encerramento do sínodo de Diamper, D. Fr. Aleixo de Meneses tinha entregue a cada um dos novos sacerdotes consagrados:

E assi foi dado a cada Vigayro hum caderno da administração de todos os sacramentos segundo o uso Romano, tresladado em Caldeo e Suriano [siríaco], e outro que continha toda a doutrina christãa em lingoa Malavar natural [malaiala] pera se ensinar na Igreja aos mininos e mais povo.⁹⁶

Tanto o ritual em siríaco como o catecismo em malaiala eram provavelmente obras manuscritas. Não se conhece nenhuma cartilha em malaiala saída de qualquer imprensa indiana para o período, dado só existirem referências a catecismos em tâmul nos anos anteriores à interrupção da impressão na Índia em 1588⁹⁷. Não sobreviveu qualquer ritual ou catecismo distribuído em Diamper, mas presume-se que não seriam obras impressas, embora pareça claro que já estavam prontos antes de o sínodo começar, dado terem sido entregues logo após o seu encerramento. De notar que os Jesuítas de Vaipicota tinham vindo a traduzir rituais romanos e catecismos para siríaco e malaiala desde 1585. Do quinteto de jesuítas que participaram no concílio de Diamper, todos sabiam malaiala mas só dois conheciam siríaco: Francisco Ros e António Toscano⁹⁸.

Se o catecismo era para a comunidade em geral, razão pela qual se traduziu para malaiala, a língua vernácula dos cristãos de São Tomé, já o ritual foi vertido para siríaco, a língua litúrgica da Igreja Malabar, uma vez que se destinava ao uso exclusivo do clero nativo. O ritual traduzido e distribuído em 1599 seria, provavelmente, uma versão manuscrita abreviada⁹⁹.

A petição feita a Roma para obterem uma imprensa de caracteres siríacos para o colégio de Vaipicota em 1600, indicaria que os Jesuítas se preparavam para imprimir em siríaco obras litúrgicas e não só. A sua instalação no colégio dataria de 1603-1604, mas não há indícios de ter sido utili-

⁹⁶ «Sinodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale», in *APO*, fasc. 4, p. 515.

⁹⁷ C. R. BOXER, «A Tentative Check-list of Indo-Portuguese Imprints», pp. 568, 577-578.

⁹⁸ Os jesuítas eram os padres Jerónimo Cota, Jorge de Castro, Francisco Ros, António Toscano e João Maria.

⁹⁹ Não se sabe com toda a certeza se o ritual romano em siríaco e o catecismo em malaiala distribuídos em Diamper eram impressos ou não. Os documentos não são elucidativos neste aspecto. Por exemplo, o arcediogo, na sua «carta» para Clemente VIII, datada de 25.11.1599, só referiu «sequiti in omnibus doctrinam metropolitani nostri domini Alexii de Menezes, qui etiam umna nobiscum libros missales suriano idiomate conscriptos expurgavit mendis omnibus», in G. BELTRAMI, *op. cit.*, p. 254.

zada em larga escala, apesar de existirem textos para tal, como a tradução que Francisco Ros, entretanto elevado à dignidade episcopal, fizera do missal romano para siríaco, o qual sobrevive manuscrito na Biblioteca da Ajuda ¹⁰⁰. Ros deu por finda a tradução no fim de 1604, como consta da carta dedicatória para Clemente VIII (1592-1605), pelo que estaria pronto para ser entregue na tipografia em 1605, algo que nunca veio a acontecer ¹⁰¹.

Apesar de informações contraditórias, o manuscrito de Ros não se publicou devido à acumulação de tensões entre o clero nativo siro-malabar e o clero assimilado e latinizado, as quais nem Diamper nem Angamale conseguiram eliminar. O conflito com o passar dos anos não se esbateu, tendo antes aumentado de virulência, ao que se juntou a hostilidade entre as dioceses de Cochim e a da Angamale. Uma maior difusão da liturgia latina por via da imprensa não acalmaria os ânimos. Por isso, o ritual e o catecismo correram manuscritos entre os membros do clero formado em Vaipicota.

A situação no terreno era tal que o bispo de Angamale não podia recorrer à força militar das fortalezas portuguesas na área para apanhar o arcediago, porque os mercadores mapulas, judeus e cristãos-novos pressionavam os oficiais no sentido contrário. Para além de a situação política ser adversa aos seus propósitos combativos em relação ao arcediago, D. Francisco Ros assistiu impotente ao arrastamento da questão da demarcação da diocese sem que o sagramento.

A isto somou-se o fim da conjuntura política vigente no Malabar desde a derrota do Cunhale em 1600. Para além das guerras intestinas dos diversos soberanos malabares, no final de 1608 o Samorim inimistou-se novamente com o Estado da Índia. A atmosfera bélica levou à suspensão da reevangelização dos cristãos de São Tomé e impediu o bispo de Angamale de perseguir o arcediago e respectivos partidários, porque estes contavam com a protecção de vários reis, entre os quais avultava a dispensada pelo de Manguate.

Ainda durante a vigência da união, o Padroado temeu que os cassanares tradicionalistas pedissem um novo bispo ao Patriarca da Babilónia, o que

¹⁰⁰ E.-R. HAMBYE SJ, «Un manuscrit oublié de la liturgie syro-malabar latinisée», in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Lovaina, 1969, pp. 221-226.

¹⁰¹ Para aumentar a confusão, o P.^e Fernão Guerreiro, editor europeu das cartas ânuas, escreveu que um dos métodos utilizados para manter a união das duas igrejas por Ros foi «e entre eles se introduziu um de mui grande importância, que foi a impressão caldeia, que Sua Santidade lhe mandou há três ou quatro anos pelo padre Alberto Laércio: e a primeira coisa que com ela se imprimiu foi o ritual dos sacerdotes, traduzido ad verbum pelo cerimonial romano», in *Relação Anual*, vol. II, p. 160. Cabe a probabilidade de a impressora nunca ter funcionado plenamente e veio a ser abandonada, e consequentemente destruída, quando Vaipicota teve de ser evacuada durante o primeiro decénio de Seiscentos. De notar que o mesmo padre Laércio escreveria em 1626: «15.^a Quoniam propter defectum typographiae magna librorum penuria, tam Ecclesiasticorum, quam Spiritualium, haec nostra Ecclesia laborat, quippe qui nullos alios libros habet, nisi manuscriptos», in «Regulae a sacerdotis congregationis Sancti Thomae Apostoli servendae», in E. R. HAMBYE SJ, «The congregation of St. Thomas the Apostle. A society for priests in Malabar XVIIth century», in Jacob VELLIAN, *op. cit.*, p. 139.

levaria à quebra dos laços com Roma e à cisão dos siro-malabares. O temor aumentou a partir do momento em que o arcediogo passou a chefiar a resistência e em que Ros ficou sem contacto directo com boa parte da cristandade. A esta situação acrescia a protecção dispensada por reis e mercadores malabares aos tradicionalistas. Os contactos marítimos e os meios financeiros dos mercadores mapulas, judeus e cristãos-novos, bem como os próprios recursos dos siro-malabares, permitiria o reatamento da ligação com a sede da Igreja na Mesopotâmia. Para atestar a possibilidade bastava citar o aparecimento de um grupo de mandeus perto de Cranganor por volta de 1606-1607, os quais foram interceptados por Ros e enviados para Goa ¹⁰².

Foi por volta destes anos que o arcediogo negociou com os judeus de Cochim de Cima a vinda de um bispo do Médio Oriente. O enviado do patriarcado iludiu a vigilância portuguesa e desembarcou sob a protecção do rei de Manguate c. 1608, em cujas terras se encontrava o arcediogo. A chegada deu-se no momento mais propício para os tradicionalistas. Ros não só era contestado pela hierarquia católica portuguesa na Ásia, como a resistência à latinização era maior que nunca. As áreas abandonadas pela reevangelização não paravam de crescer, bem como os entraves que naires e panicais ¹⁰³ colocavam à edificação de templos pelo clero latinizado e assimilado ¹⁰⁴.

Com o apoio do arcediogo, o «bispo» começou a laborar para que a Cristandade da Serra voltasse à obediência do Patriarca da Babilónia ¹⁰⁵. O enviado combateu a primazia do Bispo de Roma, a adoração de imagens, restabeleceu o matrimónio entre cassanares e declarou a confissão um sacramento não necessário. Nos meios portugueses suspeitou-se de que o enviado fosse só um leigo e não um sacerdote, como Ros afirmou numa carta a Filipe II.

O volte-face ocorrido na conjuntura política do Quêrala em 1608-1610 acabou por anular os efeitos da actuação do enviado. Por um lado, Ros foi

¹⁰² Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. II, p. 340.

¹⁰³ Plural de panical, «mestre de esgrima, instrução militar e primária no Malabar», do malaiala *panikkal*; cf. S. R. DALGADO, *Glossário*, vol. II, s.v.

¹⁰⁴ Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. III, 1607-1609, Lisboa, 1942, pp. 70-71.

¹⁰⁵ O patriarcado da Igreja Síria Oriental estava sediado no mosteiro de Rabban Hormez desde 1504, o qual fica situado perto de Alqôsh, a norte de Mossul, no actual Iraque. A Igreja cindiu-se em 1551 devido à contestação que parte da comunidade fazia do carácter hereditário do patriarcado desde meados do século XV (veja-se *supra* nota 35). O grupo fiel a Roma passou a ser designado por Patriarcado Caldeu, cuja sede peregrinou muito no decurso do primeiro século de existência, entre Amida (Diyarbakir) e Siirt no Império Otomano até 1581, passando depois para Urmia (Orumiyeh) e Salmâs na Pérsia a fim de fugir à perseguição movida pelas autoridades otomanas a pedido do patriarcado rival. O patriarcado católico voltou a fixar-se novamente em Amida de 1681 a 1828. O outro grupo continuou nestoriano. Jorge da Cruz dirigiu-se provavelmente a este patriarcado, ainda sediado no mosteiro de Rabban Hormez, a fim de pedir novos bispos. Cf. E. TISSERAND, «Nestorienne (L'Église)», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 11, pp. 228-238; *Missel Chaldéen*, Paris, 1982, pp. 274-275, 292-294; Claude SÉLIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Bruxelas, 1988, *passim*.

elevado à dignidade arquiépiscopal em 1608. A propaganda jesuíta em torno desta recriação trouxe às fileiras do arcebispo o apoio de parte da comunidade, uma vez que os tradicionalistas tinham ficado sem um dos seus grandes temas de combate, o da sé metropolitana. Este esvaziamento traduziu-se na redução de parte da sua base de apoio. Por outro lado, a linha política delineada no Reino para o Malabar reforçou a ajuda militar à reevangelização levada a cabo por D. Francisco Ros e que fora abandonada em 1605.

A conjugação destes dois factores fez com que, por volta de 1610, a situação no terreno se invertesse devido à acção do clero às ordens do arcebispo de Angamale/Cranganor e das expedições militares portuguesas. O «bispo» sírio, sem apoios locais, viu-se obrigado a procurar refúgio primeiro junto do rei de Manguate, para de seguida fugir em direcção ao Decão, onde se perdeu o seu rasto durante uns tempos. O arcediogo e os seus partidários também se refugiaram em Manguate. Ros aproveitou a vantagem momentânea para o excomungar e a mais quatro cassanares e quatro leigos [*kaikkars*].

Só que a excomunhão não foi executada dada a protecção que Jorge da Cruz recebia dos reis de Manguate e de Cochim e, paradoxalmente, de parte da hierarquia católica na Índia. Apesar de solucionado no papel, o conflito causado pela demarcação diocesana continuava por resolver nas relações pessoais entre os prelados de Cochim e de Angamale.

O de Cochim, D. Fr. André de Santa Maria, encontrou aliados nos Franciscanos, também eles ressentidos com os Jesuítas por causa da disputa missionária desde o século precedente. Deste modo, os opositores de Ros em Cochim, o bispo, o cabido catedralício e os Franciscanos, cobriram os movimentos do arcediogo e protegeram-no. O inquisidor local, Fr. Paulo foi incapaz de cumprir a sentença do arcebispo de Angamale/Cranganor dada a oposição do clero da cidade. Para cúmulo, ele e os membros da sua ordem, os Eremitas de Santo Agostinho, foram proibidos por D. Fr. André de Santa Maria de pregar em público nas igrejas da diocese ¹⁰⁶.

Se D. Francisco Ros recuperou alguma influência na cristandade malabar após a sua elevação a metropolita, ficou completamente isolado face à hierarquia do Padroado. A posição de Ros também não era melhor face às autoridades do Reino desde a altura em que D. Fr. Aleixo de Meneses tinha enviado mais informação sobre a posição da nova diocese no Padroado. Assim, compreendia-se melhor a resposta dúbia que o arcebispo de Cran-

¹⁰⁶ «Carta de Filipe II para Rui Lourenço de Távora», Lisboa, 10.03.1611, in *DRI*, II-195, pp. 79-80. O próprio bispo, D. Fr. André de Santa Maria, pertencia à ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, mas relacionava-se mal com o referido Fr. Paulo, que então era o prior do convento de Santo Agostinho de Cochim. Segundo as informações disponíveis, provenientes de D. Fr. André, Fr. Paulo era um mestiço natural de Cochim que fora criado pelos Jesuítas antes de entrar para os Agostinhos; cf. «Carta de D. Fr. André de Santa Maria para o Bispo-Inquisidor D. Pedro de Castilho», Cochim, 14.11.1609, in António BAIÃO, *op. cit.*, vol. II, p. 405.

ganor recebeu de Filipe II em 1611 após um pedido de auxílio. Em contrapartida, o soberano foi claro quando insistiu junto de Rui Lourenço de Távora para proceder a uma investigação sobre as notícias recebidas de Cochim a fim de agir, particularmente no tocante à captura do arcediogo e do «bispo» sírio.

Em 1611, Ros conseguiu capturar o elusivo «bispo» sírio «Abraão» e enviou-o para Goa. A 3 de Junho de 1612

hum Francisco Gonçalves, armenio de nação, natural de Tabris, por diminuto confitente, e constar ser domatista da maldita seita Nestoriana; e vir da sua terra por mandado de um Coriacos cabeça dos herejes nestorianos daquellas partes, para encinar aos christãos da serra do bispado d'Angamali, novamente trazidos a obediencia romana

foi queimado em auto-de fé realizado em Goa ¹⁰⁷.

A excomunhão pendente sobre o arcediogo continuou vigente até 1616 e com ela a união das Igrejas permaneceu suspensa. Graças às frequentes alterações na conjuntura política do Quêrala, o arcediogo conservou sempre margem de manobra para resistir devido à protecção que lhe foi dispensada pelos reis malabares e pelo clero da diocese de Cochim.

Após a prisão do «bispo» sírio, o arcediogo tentou uma medida de aproximação com as autoridades portuguesas, mas curiosamente evitou tanto a intermediação de Ros como a da hierarquia portuguesa na Ásia. Jorge da Cruz apelou directamente para o inquisidor-geral de Portugal, D. Pedro de Castilho, sem dúvida sob influência do bispo de Cochim, D. Fr. André, e pelo apoio recebido do recém-nomeado arcebispo de Goa, D. Fr. Cristóvão de Lisboa (1610-1622). Na carta, pediu um tribunal para examinar a causa da cisão dos cristãos malabares e prometeu submeter-se à sentença final, independentemente do teor do veredicto, mas requereu a exclusão de Ros ou de qualquer jesuíta do elenco do referido tribunal ¹⁰⁸.

Enquanto o arcediogo procurava envolver o Inquisidor-Geral para resolver o cisma, chegaram à costa indiana dois cristãos sírios de ritos diferentes, um jacobita e outro sírio-católico. Provenientes de Ormuz, ambos se dirigiam para São Tomé de Meliapor. Todavia, nenhum chegou ao destino porque foram interceptados e enviados para Goa em Janeiro-Abril de 1612. O padre provincial Francisco Vieira conseguiu que o vice-rei, Rui Lourenço

¹⁰⁷ P.^e Sebastião GONÇALVES, *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, editada por José WICKI SI, vol. III, Coimbra, 1962, p. 333; «Carta do inquisidor Gonçalo da Silva para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 24.12.1612, in António BAIÃO, *idem*, vol. II, p. 489.

¹⁰⁸ «Carta de Jorge da Cruz para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Angamale, 25.11.1611, in António BAIÃO, *ibidem*, vol. II, pp. 513-516. O teor desta carta era quase idêntico à que enviou em 1624 ao Geral dos Jesuítas, P.^e Vittalesschi, na qual acusava Ros de designar os cristãos malabares de heréticos e nestorianos o que, segundo o arcediogo, não era verdade.

de Távora, os enviasse de volta para o Médio Oriente a expensas do Estado da Índia.

Foi então que, em 1613, o bispo de Sirene, D. Fr. António de Gouveia, fez incidir a atenção de Filipe II na necessidade de impedir a passagem de «arménios» para a Índia, interceptando qualquer hipotético enviado do Patriarca da Babilónia. Mas o deferimento régio só surgiu em 1615, com o propósito expresse de facilitar a união das Igrejas ¹⁰⁹.

A meados do segundo decénio de Seiscentos, a situação da cristandade malabar tinha chegado a um impasse absoluto. Não só o ascendente de Jorge da Cruz sobre a comunidade não diminuía, como a latinização estava longe de se concretizar plenamente. A paz reinante era ditada ante tudo pela incapacidade de qualquer uma das partes conseguir obter uma posição dominante face à outra.

Em 1616, a Coroa voltou a interessar-se pela sorte de Jorge da Cruz na tentativa de unir os cristãos de São Tomé desavindos há dez anos. Filipe II ordenou ao vice-rei, D. Jerónimo de Azevedo (1612-1617), que o arcediogo fosse encarcerado e enviado com ferros para o Reino. Para o efeito, o soberano sugeriu ao vice-rei que se empregasse o método utilizado de 1607 a 1610 para pressionar o rei de Cochim, Ravi Varma (r. 1615-1624), a fim de cessar todo e qualquer apoio ao arcediogo ¹¹⁰.

O próprio Jorge da Cruz estava a perder patrocínios, apesar de a nova reviravolta política no Malabar ser fortemente anti-portuguesa. Foi nesta conjuntura que o Samorim bloqueou as barras de Paliporto e de Cranganor, dificultando o abastecimento de Cochim. O rei de Parur voltou a declarar guerra aos portugueses e, desde 1614, registou-se um clima bélico permanente em torno da fortaleza de Cranganor. A isto somou-se a degradação da situação económica e financeira da Coroa em Cochim, embora sem correspondência nos privados. A protecção concedida ao arcediogo pela hierarquia católica de Cochim acabou por se desvanecer, não só pelas pressões exercidas por Roma como pelas de Lisboa.

O bispo, D. Fr. André, sem ninguém que o escudasse na luta contra a diocese vizinha, pediu a resignação do cargo em 1616. Ravi Varna viu-se obrigado a ceder às pressões que D. Jerónimo de Azevedo lhe fez aquando da sua visita a Cochim nesse mesmo ano e passou uma ola para que o arcediogo fosse entregue às autoridades portuguesas. Foi então que Jorge da Cruz resolveu pedir a D. Francisco Ros o levantamento da excomunhão em troca do reconhecimento da sua chefia sobre a Igreja Malabar. O arcebispo acedeu.

¹⁰⁹ P.^e Sebastião GONÇALVES, *op. cit.*, vol. III, pp. 333-334. Curiosamente, o cristão «nestoriano» sabia falar português porque permanecera em Portugal, Santiago de Compostela e Roma durante algum tempo. Sobre o assunto da proibição de passagem veja-se «Carta de Filipe II para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 31.01.1615, in *DRI*, III-499, pp. 186-187. Por «arménios» entenda-se cristãos sírios.

¹¹⁰ «Carta de Filipe II para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 14.03.1616, in *DRI*, III-753, p. 486.

Realisticamente, Ros e a Inquisição optaram por voltar a entregar ao arcediogo a posição que gozara anteriormente para não terem de lidar com a revolta da comunidade caso fosse aprisionado. Em 1616, como em 1599, chegou-se a um novo compromisso forçado que, como no passado, não resolveria o relacionamento do clero natural com a hierarquia diocesana portuguesa e a latinização ¹¹¹.

A paz reinante entre o arcediogo e o arcebispo não entusiasmou as autoridades metropolitanas. Em 1618, Filipe II pediu ao novo vice-rei, conde do Redondo (1617-1619), que, mau grado as boas relações existentes, mantivesse sob vigilância o arcediogo para o capturar caso tentasse nova rebelião. Nesse mesmo ano, a convocação de toda a hierarquia católica indiana para Goa, a fim de discutir a questão dos ritos malabares, levou Ros a deslocar-se à capital do Estado. O arcebispo entregou o governo da diocese ao reitor do colégio de Vaipicota, possivelmente o P.^e Estêvão de Brito, e não ao arcediogo. D. Francisco Ros manifestou mais uma vez falta de sensibilidade para lidar com Jorge da Cruz e com o tradicionalismo na sua igreja. Ofendido, o arcediogo rompeu novamente com Ros e retirou-se para junto dos seus seguidores na Serra ¹¹².

Entretanto o centro do debate e das atenções na Índia tinha deixado de ser a união das Igrejas, ou a dirimição de jurisdições diocesanas, para passar a ser o dos ritos malabares. A nova união teria que esperar até 1624 para se concretizar, mas desta vez os seus protagonistas do lado português seriam outros e a iniciativa partiria mais uma vez do arcediogo.

¹¹¹ «Carta de D. Jerónimo de Azevedo para Filipe II», Goa, s/d [1616/1617], in *BFUP*, 4, p. 717; António BOCARRO, *Decada 13* (Lisboa, 1876), vol. I, cap. LXXIII, pp. 318-322, vol. II, cap. CVI, pp. 473-476; «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 22.03.1618, in *DRI*, V-1055, p. 86; Casimiro Cristovão de NAZARÉ, *op. cit.*, pp. 79-81. A questão de Jorge da Cruz na Inquisição de Goa arrastou-se de 1609 a 1611, altura em que desapareceu toda a menção ao caso até reaparecer em 1614; veja-se «Carta dos inquisidores Jorge Ferreira e Gonçalo da Silva para o bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 02.12.1609; «Carta do inquisidor Jorge Ferreira para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 27.12.1609; «Carta de D. Fr. André de Santa Maria para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Cochim, 14.11.1609; «Carta dos inquisidores Jorge Ferreira e Gonçalo da Silva para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 19.01.1611; «Carta dos inquisidores Jorge Ferreira e Gonçalo da Silva para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 15.12.1611; «Carta de D. Francisco de Ros para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Serra, 02.12.1611; «Carta de D. Fr. André de Santa Maria para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Cochim, 01.12.1611; «Carta de D. Francisco de Ros para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Cranganor, 05.12.1611; «Assento da Mesa do Santo Ofício sobre o arcediogo», Goa, 05.07.1614; «Carta dos inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida para o Bispo Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 23.12.1616, in António BAIÃO, *op. cit.*, vol. II, respectivamente pp. 395, 397-398, 404-406, 443-445, 459-463, 463-464, 465-466, 467-474, 522-523, 545.

¹¹² «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 22.03.1618, in *DRI*, V-1055, p. 86; «Carta do conde do Redondo para Filipe II», Goa, 08.02.1619, in *DRI*, V-1055, p. 87; Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 312-313.

V. Debates em torno da reevangelização e missionação na Índia (1606-1624)

As cisões da cristandade malabar eram um dos resultados palpáveis da forma como fora reevangelizada e enquadrada pela hierarquia do Padroado. Os métodos que enformaram a união em 1599 não foram de molde a assegurar a continuidade da comunhão das duas Igrejas. Os cristãos de São Tomé possuíam uma identidade cultural e cultural própria distinta da prática Latina, para além de estarem integrados na sociedade malabar. A diferenciação entre «nortistas» e «sulistas» também não se esbateu, apesar de todos os esforços de D. Fr. Aleixo de Meneses. Todas as tentativas feitas nesse sentido nos primeiros anos de Seiscentos só serviram para criar graves conflitos entre as duas comunidades. Após o concílio de Angamale, as tentativas de reunião foram postas de lado por decisão de D. Francisco Ros, tendo em conta a conflitualidade e o insucesso revelados, algo que fez reemergir um factor estrutural – o do realismo político como forma de lidar com o processo de latinização da Igreja Malabar ¹¹³.

Os choques entre as duas Igrejas tinham ocorrido ainda antes da união, durante todo o século XVI, num crescendo de violência por parte dos missionários do Padroado Português sobre a Igreja Malabar. Paradoxalmente, o proselitismo católico fora mais tolerante e aberto durante o mesmo período para com outros povos a evangelizar no continente asiático. Tal forma distinta de tratamento radicou, talvez, nos agentes empregados nas missões.

Todavia, a maior diferença residiu no facto de os siro-malabares serem já terra arada, enquanto os restantes povos orientais eram terreno inculto para os missionários. Tal facto marcou a necessidade de um enquadramento diferente a uma Igreja já organizada, o qual saiu reforçado com o proselitismo militante pós-tridentino. A iniciativa em torno da união coube sempre à hierarquia do Padroado, uma vez que na perspectiva da Cúria o problema tinha sido resolvido a partir do momento em que o Patriarcado Caldeu, «Babilónico» nas fontes portuguesas, reconheceu a supremacia de Roma em 1552, no que fora acompanhado pelos bispos malabares. Mas os prelados portugueses não queriam tolerar na sua área de acção uma bolsa cristã com valores diferentes dos seus. A atitude provinha do medo de se espalharem novas heresias, novos erros, à imitação das cisões que tinham impregnado o movimento reformista na Europa. Por outro lado, para a clerezia portuguesa na Ásia, a visão do cristão reduzia-se à imagem e usos, pelo menos no essencial, como veremos, do europeu português ¹¹⁴.

¹¹³ Jacob KOLLAPARAMBIL, *op. cit.*, p. 129.

¹¹⁴ Tal princípio ficou confirmado no 1.º concílio provincial de Goa (1567), onde a 3.ª acção, decreto 39 estabeleceu: «Pareceo que todos os Christãos estrangeiros como Armenios. Jorgios, 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 avera lugar em os Christãos novamente convertidos; e que nenhum

O Outro, o exótico, o que não se revestia da ganga europeia, tinha que se distinguir dos portugueses, luso-descendentes ou assimilados pelo vestuário, costumes, etc.¹¹⁵. Mesmo assim, a roupa diferente foi julgada insuficiente para evitar o perigo de «contaminação» do mundo infiel ao cristão, de tal forma que foi sentida a necessidade imperiosa de delimitar o espaço urbano de acordo com a religião de cada comunidade de modo a evitar a convivência entre cristãos e não-cristãos¹¹⁶.

A necessidade de diferenciação não cessou de aumentar com a fobia ao cerco que era movido pelas diversas potências asiáticas ao Estado da Índia. O ritmo de agressão ou de ameaça acabou por estabelecer períodos em que essa mesma fobia determinou todo o comportamento do corpo social, pelo menos do organizado com alguma sofisticação, para com o Outro. O discurso a favor da diferenciação e da separação do cristão face ao não-cristão proveio da mesma fonte, a Igreja, que advogou simultaneamente o proselitismo e o conhecimento do Outro, mesmo tendo em conta o fim a que se destinava esse mesmo conhecimento – a conversão.

Assim, foi o corpo ideologicamente mais coeso e sofisticado do Estado que, por isso mesmo, defendeu essa linha de comportamento para com o Outro. Isto poderia parecer incoerente à primeira vista, mas na realidade não

mouro, nem outro infiel traga vestido de Christão. E pera que as mulheres gentias se destingão das Christãs naturaes, pede o cocilio a S.A. mande que tragam algum sinal sobre todos os vestidos, pera que se conheção», in *APO*, fasc. 4, pp. 29-30. Mesmo tendo em vista a potencial comunhão das diversas cristandades orientais com Roma, após Trento, os cristãos asiáticos (arménios, georgianos, etc.) foram encarados como potenciais desviantes da ortodoxia sendo por isso necessário enquadrá-los nas estruturas da Igreja Romana na Ásia, cf. «3.º concílio provincial de Goa (1585)», 2.ª acção, decreto 28, in *APO*, fasc. 4, p. 141. A atitude portuguesa estava desconstruída da linha que então emanava de Roma, a qual procurava, desde o pontificado de Gregório XIII (1572-1585), exigir ante tudo o reconhecimento da primazia plena do Papa enquanto se dispunha a reconhecer os ritos orientais, que procurou preservar e impedir o seu desaparecimento a favor do rito latino ou da mistura das duas tradições. Aparentemente, os padres portugueses opunham-se à ideia saída de Trento, segundo a qual um ritual diferente do latino não exprimia necessariamente uma concepção teológica estranha ao modo de pensar consagrado pela Reforma Católica; cf. Bernard HEYBERGER, *op. cit.*, pp. 232-236.

¹¹⁵ Houve tentativas de «adaptação», sobretudo por parte dos Jesuítas na missionação que empreendeu junto de duas grandes civilizações asiáticas, a chinesa e a japonesa. Quanto ao subcontinente indiano, o estudo das línguas vernáculas tinha sido incentivado desde o 1.º concílio provincial de Goa (1567) com o objectivo de facilitar a evangelização, tendo sido traduzidos catecismos e outras obras de cariz religioso em algumas línguas indianas. A linha foi renovada no 3.º concílio provincial de Goa, celebrado em 1585. De lembrar ainda que antes do primeiro concílio goês, foi impressa em oficinas olissiponenses uma cartilha em língua tâmul em 1556, o que já evidenciava uma certa tendência para a «adaptação»; veja-se Carmo da SILVA, «Evangelização e Imprensa nos séculos XVI e XVII na Índia», in *Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. II, *África Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, 1993, pp. 125-147.

¹¹⁶ O 4.º concílio provincial de Goa (1592) renovou as disposições neste sentido dos concílios anteriores, «4.º concílio provincial de Goa (1592)», 2.ª acção, decreto 11, in *APO*, fasc. 4, p. 191.

o era. O paradoxo não residiu tanto na dupla realidade da Igreja, temporal e espiritual, mas antes nos meios de disseminação da mensagem cristã em conjugação com a realidade político-religiosa circundante. O discurso adaptado pela Igreja visava reforçar a coesão dos cristãos, entenda-se portugueses ou conversos, em menor número face à imensidão dos não-cristãos que os rodeavam. Toda a produção ideológica das resoluções conciliares neste sentido procurou enformar, ante tudo, um corpo solidário e reconhecível numa entidade política, o Estado da Índia, que era geograficamente descontínua e estava rodeada de outras entidades políticas que lhe eram frequentemente hostis. A Igreja, apesar da sua vocação universalista, encontrava-se na Ásia enquadrada no Padroado, sob a protecção da Coroa Portuguesa, da qual era vista como uma das emanações.

Contudo, a coesão ideológica nunca se traduziu numa realidade social, política e mesmo religiosa rígida. As práticas sociais e as decisões políticas encarregaram-se de desmentir a produção ideológica, tal como a própria Igreja se encarregaria de o reconhecer por meio da renovação de proibições que sucessivos concílios fizeram sem sucesso aparente ¹¹⁷.

O debate em torno da facilidade das conversões e do favorecimento dos conversos, com toda a sua produção ideológica e legal, marcou e percorreu todo o século XVI. Com o objectivo de proteger os novos catecúmenos da exploração por parte de outros cristãos, foi criado o cargo de «Pai dos Cristãos», que seria responsável pela sua protecção e pela administração dos meios financeiros que a Coroa dava para educar os conversos.

Mas tanto a actividade missionária como os seus métodos não obtiveram consenso entre os agentes encarregados da missão. Estes, desde o início, iniciaram um debate que se revelaria longo num processo nem sempre linear, cuja mudança de acento acompanhou as conjunturas políticas na Ásia em sintonia com a tónica que a discussão religiosa e teológica adquiria na Índia e na Europa. Ocasionalmente houve em que missionários, a título individual ou em nome da sua Ordem, contestaram a política de conversões patrocinada tanto pelo Padroado como pelas autoridades do Estado.

A questão subjacente durante o debate da missão foi a da validade das conversões, tendo como pano de fundo o mérito das mesmas, por se saber que muitas delas eram feitas com outros intuitos. Os casos de apostasia de conversos forçados colocou o dilema na forma como eram conduzidas as conversões. Uma vez fora do espaço controlado politicamente pelo Estado da Índia, como também se verificaria no caso das sucessivas quebras

¹¹⁷ Por exemplo, os casamentos hindus celebrados publicamente estavam proibidos por decisões conciliares, mas os inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida queixaram-se em 1615 ao Inquisidor Geral de que o vice-rei, a Relação e o arcebispo de Goa tinham concedido licenças a brâmanes para celebrarem cerimónias públicas dos seus matrimónios; «Carta dos inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida para o Bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 30.12.1615, in António BAIÃO, *op. cit.*, vol. II, p. 531.

de união dos siro-malabares, o catecúmeno regressava muitas vezes à prática religiosa anterior. Apesar da atitude militante da Igreja, intensificada após Trento, houve logo desde o início da presença territorial portuguesa na Índia uma produção legislativa destinada a enquadrar e a proteger os não-cristãos que viviam sob a jurisdição do Estado.

O esforço de cristianização da Coroa na Índia aumentou, de forma mais nítida e concertada, a partir da segunda metade de Quinhentos com o fortalecimento da sua posição no Índico. Até então, as medidas relacionadas com a conversão tinham sido embrionárias e visaram, particularmente, a proibição da celebração pública de cerimónias hindus ou muçulmanas, sendo acompanhadas pela ordem de destruição de locais de oração em Goa, Ormuz e Diu, entre outras fortalezas¹¹⁸.

O recrutamento de clérigos entre os cristãos da terra foi coeva da instituição das casas franciscanas de Cochim e Goa, e da criação do seminário na capital. Contudo, a primeira instituição vocacionada para formar sacerdotes indianos não foi erigida para recém-convertidos, mas sim para os cristãos de São Tomé com a criação do colégio de Cranganor pelos Frades Menores¹¹⁹.

O ano de 1559 marcou uma fronteira clara no debate de missiologia na Índia, ao que não era estranho o clima da reforma católica, cujo diálogo se iniciara em Trento. A reforma católica coincidiu com o princípio da regência de D. Catarina durante a menoridade de D. Sebastião (r. 1557-1578), e a substituição de Francisco Barreto (1555-1558) por D. Constantino de Bragança (1558-1561), um vice-rei mais sintonizado com o programa político e religioso da regente, apesar de não pertencer ao seu grupo de apoio¹²⁰. Esta viragem de meados do século era também marcada por uma crise de contornos políticos, a ameaça otomana sobre o Estado da Índia, presente no poema dedicado por António Ferreira ao novel vice-rei, «Faze inda mais temido ao Rume o Frangue», cujo alarme continuaria a soar no Índico até ao último

¹¹⁸ «Alvará», Goa, 29.03.1550, no seguimento da provisão emitida por D. João de Castro (1545-1548) em 1548, de outra provisão passado pelo governador, Jorge Cabral (1549-1550), datada de 2.08.1549, renovada pelo bispo de Goa, D. João de Albuquerque (1537-1553), em 1550, in José WICKI SI (ed.), *O Livro do Pai dos Cristãos*, Lisboa, 1969, pp. 162-167.

¹¹⁹ A. Silva REGO, *História das missões do Padroado Português do Oriente – Índia*, vol. 1, (1500-1550), Lisboa, 1949, pp. 153-161, 246-255, 279-286. Esta criação foi contemporânea da da Confraria da Santa Fé, fundada em Goa por Diogo de Borba e Miguel Vaz, que se destinava à formação de sacerdotes nativos. Em 1551, a confraria foi entregue aos Jesuítas por D. João III. Segundo a sua constituição, datada de 1546, os alunos seriam admitidos segundo uma quota geográfica: 10 de Goa, 6 do Malabar, Canará, Costa da Pescaria, Malaca, Maluco, China, Bengala, Pegu, Sião e Guzerate, 8 da Abissínia e 6 a 8 de Sofala e Moçambique; cf. Carlos Mercês de MELLO, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century)*. *An Historico-Canonical Study*, Lisboa, 1955, pp. 69-77.

¹²⁰ Veja-se a obra de Ana Cannas da CUNHA, *A Inquisição no Estado da Índia. As origens (1539-1560)*, Lisboa, 1995; quanto à situação política no tempo da primeira regência de D. Sebastião e às razões por detrás da nomeação de D. Constantino para o cargo veja-se Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo CRUZ, *As regências durante a menoridade de D. Sebastião. Elementos para uma história estrutural*, Lisboa, 1992, vol. 1, pp. 42, 94 ss., 259, 269.

quartel da centúria quinhentista; bem como pela crise económica em que estava mergulhado o Reino e que se sentia na exploração das empresas ultramarinas, cujo cabo só seria dobrado na década de 1570 ¹²¹.

As leis esparsas que até então favoreciam a conversão e os conversos, foram novamente codificadas em regimentos com maior alcance social, político e religioso. D. João III (r. 1521-1557), nos derradeiros anos do seu reinado, tinha promulgado um alvará que favorecia a utilização de conversos indianos no aparelho burocrático do Estado, preterindo os hindus. Para os diferenciar dos cristãos da terra, o monarca obrigou estes a usar um sinal distinto. A carta régia saiu no último ano do reinado d'O Piedoso e foi promulgada por Francisco Barreto.

Nos primeiros anos do reinado de D. Sebastião, a legislação da Regente alargou o campo de intervenção e de protecção à conversão e aos conversos. O monarca, como protector do Padroado, concedeu aos catecúmenos todos os privilégios e as liberdades gozados pelos portugueses na Índia, para além de proteger as heranças dos recém-convertidos das pressões dos parentes não-cristãos. Noutros pontos houve uma continuidade, como na proibição do emprego de gentios pela administração pública, reforçando a legislação joanina, e na política de destruição de templos hindus nos arredores de Goa. A nova lei não visou só os conversos adultos de ambos os sexos, uma vez que incluiu a entrega aos Jesuítas do colégio de São Paulo dos órfãos menores sem ascendentes até à segunda geração a fim de receberem uma educação cristã ¹²².

Apesar de toda a panóplia legislativa favorecer a conversão e os conversos, os hindus opuseram-se, o que levou o vice-rei, D. Constantino de Bragança, a promulgar um alvará em 1560 que punia todos os gentios que impedissem ou dificultassem as conversões. Mas a questão não era tão simples quanto isso, como o demonstraram os debates que animaram a troca epistolar entre a Índia e o Reino, produzida tanto pelo clero regular e secular, como pelos burocratas régios.

A validade das conversões por detrás de tanta facilidade política e económica foi contestada abertamente por alguns sacerdotes. Apesar disso, quem viu reforçado o seu peso foi o sector mais militante, que não cessava de ganhar terreno desde a reorganização diocesana do Oriente e, sobretudo, a partir da chegada dos primeiros Jesuítas na década de 1540. Só que o partido

¹²¹ «Carta a D. Constantino filho do duque de Bragança indo governar a Índia», in António FERREIRA, *Poemas Lusitanos*, fac-símile da edição de 1598, estudos introdutórios de Vítor Aguiar e Silva, T. F. Earle e Aníbal Pinto de Castro, Braga, 2000, fl. 187; Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo CRUZ, *op. cit.*, vol. 1, *passim*; Vitorino Magalhães GODINHO, *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar séculos XIII-XVIII*, Lisboa, 1990, pp. 411-426.

¹²² «Carta de Lei», Lisboa, 25.03.1557; «Alvará», Lisboa, 23.03.1559; «Alvará», Lisboa, 23.03.1559; «Carta de Lei», Lisboa, 25.03.1559; «Carta de Lei», Lisboa, 23.03.1559, «Carta de Lei», Lisboa, 25.03.1559; in José WICKI SI, *op. cit.*, respectivamente pp. 208-211, 32-34, 49-51, 63-65, 98-99, 119-122.

militante foi contrariado pelo favorecimento dispensado pelos escalões intermédios da administração do Estado da Índia aos hindus. As necessidades políticas e económicas determinaram que mesmo o sector mais militante, como um dos seus corifeus, D. Constantino de Bragança, cedesse pontualmente no relacionamento com os gentios ¹²³.

Ao contrário do que se poderia supor, a legislação não moldara a sociedade goesa, nem facilitara a vida dos conversos e desfavorecera a dos gentios. Em 1566, voltou a legislar-se para impedir a construção ou a reparação de templos hindus em Goa, Bardês e Salcete, o que indiciava uma continuidade cultural mau grado as proibições.

Uma vez atingida a maioria, D. Sebastião promulgou uma nova série de leis em 1571, repetindo no essencial o promulgado em 1559 e que entretanto caíra em desuso. Com Filipe I (r. 1580-1598) houve uma nova revogada legislativa que reforçou as linhas políticas anteriores. Aliás, no interregno das duas últimas ondas legislativas, a de 1571 e a de 1582-1583, o governador, António Moniz Barreto (1573-1576), voltou a proibir o desempenho de cargos públicos e a detenção de rendas do Estado por brâmanes. Na prática, a lei do governador reconhecia mais uma vez que a prática social e política não era condicionada pela produção legislativa e ideológica ¹²⁴.

Desta forma, o debate sobre a missionação acabou por ser sempre condicionado pela burocracia do Estado da Índia o que, em última instância, determinou o desfecho daquele a favor dos interesses desta. Mas, por paradoxal que pudesse parecer, o crescimento do próprio Estado acabou por facilitar a missionação ao abrir novas zonas de actuação aos religiosos, embora a dificultasse noutros quadrantes, particularmente no centro do império – Goa. Era que a produção legislativa e ideológica do período, apesar de abarcar quase toda a extensão geográfica do Estado, privilegiava a capital.

Só que a necessidade de o Estado arranjar fontes de financiamento, uma das suas debilidades constitutivas dada a sua estruturação comercial e fiscal, um longo emaranhado de redes comerciais por onde fluíam comerciantes de todas as nações que pagavam direitos de passagem nas alfândegas, contrariou todo o esforço para combater a preponderância dos mercadores não-cristãos, entre os quais se encontravam os gentios, a favor dos convertidos.

Assim, por razões óbvias, os oficiais do Estado favoreciam os hindus que lhes emprestavam dinheiro, arrematavam rendas e traficavam nas redes comerciais portuguesas. A crescente preponderância hindu na vida económica do Estado, favorecida pelos seus próprios burocratas, criou uma vaga de fundo favorável aos brâmanes, os quais, escudados pelos funcionários,

¹²³ Veja-se Anas Cannas da CUNHA, *op. cit.*, especialmente o capítulo 2.

¹²⁴ «Alvará», Lisboa, 25.01.1571; «Alvará», Lisboa, 25.01.1571; «Alvará de António Moniz Barreto», Goa 05.02.1575; «Alvará», Lisboa, 03.04.1582; «Alvará», Lisboa, 16.03.1583; «Carta de Filipe I para o vice-rei conde de Santa Cruz», Lisboa, 23.02.1582; in José Wicki, *idem*, respectivamente pp. 77-79, 84-85, 198-199, 104-105, 110-112, 113.

procuraram obter um tratamento legal similar ao dos convertidos. No último decénio de Quinhentos, o vice-rei, Matias de Albuquerque (1591-1597), viu-se obrigado a intervir logo em 1592 para contrariar as crescentes reivindicações feitas pelos notáveis hindus, que contavam com o apoio dos oficiais de Justiça do Estado ¹²⁵.

A nova centúria seiscentista tão-só veio reforçar a preponderância económica da comunidade mercantil e financeira hindu sediada em Goa. Apesar disso, a nova legislação continuou a repetir a antiga no tocante à protecção e ao favorecimento de convertidos e de cristãos da terra. Todavia, a realidade política e económica do século XVII, sobretudo após a crise de 1612, veio consolidar o ascendente da comunidade hindu na vida financeira do Estado. Tal preponderância traduziu-se na pressão política cada vez mais regular que os gentios exerciam sobre o aparelho administrativo goês e sobre o vice-rei, pelo menos desde o governo de D. Jerónimo de Azevedo (1612-1617), a fim de melhorarem a sua posição na sociedade indo-portuguesa.

A própria Igreja acusava a crescente conflitualidade social que emergira com o novo século, com discussões e dissensões a respeito do papel que os sacerdotes recrutados na Ásia deviam desempenhar dentro da estrutura do Padroado face ao clero europeu ¹²⁶.

Enquanto a hierarquia se fechou progressivamente a um maior protagonismo do clero local e ao seu crescente irredentismo, o Estado cedeu às reivindicações sociais feitas pelos brâmanes. O debate em torno da questão da celebração de casamentos hindus mostrou que o poder político estava disposto a chegar a um compromisso com os brâmanes, enquanto os guardiões da ortodoxia procuravam aplicar as disposições conciliares.

Por outro lado, a crise económica que marcou estes anos não tornou mais coeso o corpo social indo-português, já que o lançou numa disputa pela posse dos cada vez mais magros proventos que o Estado ainda distribuía. As maiores vítimas desta luta social, que tinha como pano de fundo uma situação económica depauperada, foram os cristãos da terra, os conversos e os hindus das gancarias.

De 1630 a 1632, a seca, as más colheitas e a fome associadas à conversão em massa patrocinada pelo vice-rei, conde de Linhares (1629-1635), nos arredores de Goa, cuja validade era um tema candente entre a clerezia desde a centúria precedente, levou à fuga da população hindu para zonas fora do controlo português. A prossecução desta linha missionária não foi traduzida

¹²⁵ «Alvará de Matias de Albuquerque», Goa, 03.11.1592; «Alvará de Matias de Albuquerque», Goa, 03.11.1592, in José WICKI, *ibidem*, pp. 237-238, 239-240. Sobre a ascendência hindu na economia da Índia Portuguesa veja-se *inter alia* M. N. PEARSON, «Banyas and Brahmins: Their Role in the Portuguese Indian Economy», in aut. cit., *Coastal Western India. Studies from the Portuguese* Nova Delhi, 1981, pp. 93-115.

¹²⁶ Veja-se *infra* nota 133.

numa melhoria efectiva da situação social dos conversos, nem aumentou o número de conversões ¹²⁷.

Mas a situação do Estado da Índia no fim do primeiro quartel do século XVII não era comparável à existente no último quartel de Quinhentos, quando a Ásia Portuguesa tinha ressurgido fortalecida politicamente. Após 1570, o novo fôlego do imperialismo lusitano fora acompanhado pelo do proselitismo católico, o que introduziu alterações de comportamento no interior da Igreja, particularmente na relação desta com os cristãos malabares. Até então, não tinha surgido nenhuma forma de aculturação entre ambas Igrejas, tão-só um superficial sincretismo no seio dos siro-malabares. Este revestiu-se de aspectos exteriores, como uma certa vulgarização de imagens em igrejas, e apenas penetrou mais profundamente no tocante à aceitação do sacramento de confissão auricular pelo clero e fiéis siro-malabares ¹²⁸. Contudo, este impacte restringiu-se às povoações do litoral em torno de centros urbanos e feitorias portuguesas no Quêrala ¹²⁹.

A aculturação, se existente, tinha-se estabelecido num único sentido. A Igreja Romana impusera a sua vontade à congénere malabar. Assim, não era de admirar que a latinização iniciada por Franciscanos e retomada por Jesuítas fosse combatida com sucesso pelo clero siro-malabar até à conjuntura política finissecular na região, que lhe tinha sido adversa.

A comunidade malabar só aceitou a latinização em Diamper, ainda que à força e com fortes limitações. Durante os trabalhos sinodais tornou-se evidente que tanto a latinização como a europeização desta cristandade tinham um limite claro. Os ditames da oposição não provinham apenas dos

¹²⁷ «Carta de Lei do conde de Linhares», Goa, 11.01.1633, in José WICKI, *op. cit.*, pp. 135-138; sobre outros aspectos veja-se *idem*, pp. 132-134. Sobre o casamento dos hindus veja-se *supra* nota 117 e a sua evolução em José WICKI, *ibidem*, pp. 248-254. O desenvolvimento da questão dos casamentos não foi linear, tendo o arcebispo de Goa contestado junto da Relação a validade da provisão favorável que D. Jerónimo de Azevedo emitira. A Relação acabou por indeferir a petição do prelado. Por um Alvará de 1620, já durante o governo de Fernão de Albuquerque (1619-1622) e por pressão de D. Fr. Cristóvão de Lisboa (1610-1622), Filipe II (r. 1598-1621) ordenou que fosse proibido o casamento de gentios nos territórios sob administração do Estado da Índia a fim de não provocar os convertidos. Mas o governador mudou de opinião volvidos dois anos por pressão de financeiros hindus, burocratas e capitães das fortalezas portuguesas; cf. «Alvará de Fernão de Albuquerque», Goa, 31.01.1620, in *DRI*, VI-228, pp. 271-274; «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe III», Goa, 11.02.1622, in *DRI*, VII-306, pp. 423-425; Charles J. BORGES, «Foreign Jesuits and Native Resistance in Goa 1542-1759», in Teotónio R. de SOUZA (ed.), *Essays in Goan History*, Nova Delhi, 1989, pp. 69-80; Teotónio R. de SOUZA, «Glimpses of Hindu Dominance in Goan Economy in the 17th Century», in *Indica*, 12-I, March-1975, pp. 27-35.

¹²⁸ A absolvição e a confissão não eram desconhecidas entre os sírios, embora, ao contrário da Igreja Latina, jamais tenham distinguido a matéria e a forma, nem tenham empregado termos claros e precisos sobre o tema. Para mais detalhes veja-se J. LAMY, «IX. Absolution chez les syriens», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo I, Paris, 1903, colunas 205-211; V. ERMONI, «VI. Confession chez les syriens», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. III, Paris, 1908, colunas 929-930.

¹²⁹ Fr. Paulo da TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*, parte II, pp. 332-333.

cassanares tradicionalistas, mas também da comunidade secular ao esforço de europeizar a vida e costumes. A resistência à latinização terminou com qualquer sincretismo religioso e social possível. Para o clero português, o realismo político adotado significou que a aculturação, forçada ou não, seria trocada pela transformação dos siro-malabares numa extensão da sociedade portuguesa.

Desta forma, a Igreja Malabar terminou por adquirir uma personalidade própria dentro da Igreja portuguesa na Ásia, reflectindo a sua posição face ao Padroado e não a sua herança multissecular. As cedências, longe de pacificarem a comunidade e facilitarem a latinização, acabaram por criar novos anticorpos nos siro-malabares, no Padroado e, por arrastamento, na Coroa portuguesa.

i. *Uma Igreja em mudança: redimensionação das dioceses e conflitos entre os regulares*

Apesar de elevado a bispo e posteriormente a arcebispo, D. Francisco Ros ainda não tinha recebido a sagração em 1611. A questão da demarcação jurisdicional das dioceses e o conflito com o bispo de Cochim, a que se seguiu a ruptura com o arcediogo Jorge, contribuíram para a situação anormal em que Ros vivia. Esta era peculiar, tanto mais que o breve *Alias nos* de Paulo V tinha facilitado a investidura mediante recurso ao arcediogo, caso se revelasse materialmente impossível a sagração de Ros pelo arcebispo de Goa ou pelo bispo de Cochim.

A ruptura com Jorge da Cruz invalidou a medida excepcional sugerida pela Cúria, justamente a pensar no atraso que as delimitações jurisdicionais pendentes no Malabar pudessem ter no desfecho da investidura. Para ultrapassar o problema, Ros criou um arcediogo a fim de a poder receber, mas tal medida afigurou-se posteriormente de uma legitimidade canónica duvidosa.

A partida de D. Fr. Aleixo de Meneses para o Reino em 1610 deixou o arcebispo de Cranganor mais isolado que anteriormente, com a agravante de que a sentença de delimitação das dioceses ainda não tinha sido executada apesar de proferida. Para resolver o impasse e melhorar a sua situação face à restante hierarquia do Padroado, Ros pediu ao novo arcebispo primaz, D. Fr. Cristóvão de Lisboa (1610-1622), que o investisse quando este aportou a Cochim proveniente da sua antiga diocese de Malaca.

Mas, mais uma vez, o bispo de Cochim, D. Fr. André de Santa Maria, invalidou a manobra do seu arqui-inimigo junto de D. Fr. Cristóvão. O próprio D. Fr. André julgou que seria o eventual sucessor de D. Fr. Aleixo de Meneses, não só dada a sua senioridade no Oriente, como por ter sido governador da diocese goesa de 1593 a 1595. Pensaria ele que a elevação ao arcebispado lhe permitiria manipular a seu favor a querela que mantinha com Francisco Ros?

Não se sabe. Derrotado novamente, ao bispo de Cochim restou-lhe influenciar o arcebispo contra Ros, o que fez utilizando o arcediogo, Jorge da Cruz.

Para minar a posição do arcebispo de Cranganor, D. Fr. André deve ter mencionado a D. Fr. Cristóvão a titulação com a qual se revestira – metropolitano e só dependente do Papa. Ora, os breves de Clemente VIII e de Paulo V tinham sido ambíguos neste ponto aquando da recriação da diocese de Angamale/Cranganor. Esta ambiguidade era a razão subjacente à contestação de que Ros era alvo pela hierarquia do Padroado e pela Coroa. Na verdade, Ros tinha utilizado os termos menos explícitos dos breves papais, sobretudo desde que fora criado arcebispo, com o objectivo de manter a união e de reunir as ovelhas tresmalhadas do rebanho desde a rebelião do arcediogo.

A atitude de Ros, ainda que tão só táctica, não agradara à hierarquia do Padroado e muito menos ao primaz católico da Índia. A posição de Ros fragilizou-se ainda mais a partir do momento em que D. Fr. Cristóvão de Lisboa recebeu o arcediogo, justamente na altura em que decorria na capital do Estado uma investigação sobre Jorge da Cruz. Não era de estranhar que, no seguimento da entrevista, D. Fr. Cristóvão de Lisboa se tivesse recusado a investir Ros na cátedra.

A posição do arcebispo de Cranganor não cessava de piorar, dado que as informações a seu respeito enviadas para o Reino em 1611 foram particularmente negativas. Para além do mais, ganhara um novo inimigo na pessoa do novo arcebispo de Goa. D. Fr. Cristóvão, em conversa com os inquisidores goeses, Jorge Ferreira e Gonçalo da Silva, narrou-lhes a entrevista que mantivera com o arcediogo em Cochim, no decurso da qual tinha comprovado que era bom cristão, pelo que só podia atribuir a cisão da cristandade malabar a Ros. Os inquisidores foram ainda mais longe do que o arcebispo, ao descrerem das informações prestadas pelo arcebispo de Cranganor em todo o processo contra o arcediogo, fundamentando as queixas ao Inquisidor-Geral com o facto dele ser um «estrangeiro».

Ros ficou ainda mais isolado em 1613 quando Filipe II (r. 1598-1621), na continuação da linha política da Coroa para com o jesuíta desde a sua elevação à dignidade arquiépiscopal, lhe lembrou que não poderia intitular-se metropolitano e primaz, títulos exclusivos do arcebispo de Goa, visto que Ros dependia da apresentação e do consentimento do rei de Portugal, como instituidor do Padroado, para a sua investidura ¹³⁰.

Ora, no Oriente, sentiam-se ventos de mudança na Igreja desde 1610, impelidos quer pelo seu crescimento demográfico quer ainda pela crise financeira que assolou o Estado da Índia, o principal suporte económico do Padroado.

Como arauto dos novos tempos, D. Jerónimo de Azevedo (1612-1617) pediu a Filipe II em 1613 uma redimensionação das dioceses asiáticas e uma

¹³⁰ «Carta dos inquisidores Jorge Ferreira e Gonçalo da Silva ao bispo-Inquisidor Geral D. Pedro de Castilho», Goa, 15.12.1611, in António BAIÃO, *op. cit.*, vol. I, p. 461; «Carta de Filipe II para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 05.03.1613, in *DRI*, II-337, pp. 364-365; Casimiro Cristóvão de NAZARÉ, *op. cit.*, pp. 79-80, 117.

redefinição da actuação missionária do clero regular. Por detrás do pedido do vice-rei encontrava-se o debuxo político de D. Fr. Cristóvão de Lisboa. A proposta de D. Jerónimo de Azevedo visava diminuir a contribuição do Estado para o Padroado, algo explicável numa época de crise económica, mas nas entrelinhas ocultava-se o projecto do arcebispo de Goa cujo escopo era aumentar a sua ingerência na área sob jurisdição do clero regular.

A carta pedia a refundição da diocese da China na de Malaca e a de Meliapor na de Cochim, de onde aquelas se tinham desmembrado aquando da sua fundação. Outro dos pontos abordados pelo vice-rei foi a interdição de construir novos seminários e colégios, mantendo os já existentes e centrando mais a formação em Goa e em Cochim. Este ponto contrariava as resoluções do último concílio de Goa (1606), cujas resoluções tinham deixado expressa a necessidade de eregir novos colégios nos recém-criados bispados e no Extremo Oriente. O vice-rei pretendia ainda ir mais longe. Nas dioceses e nas vigairarias, D. Jerónimo de Azevedo desejava substituir as Ordens Religiosas estabelecidas no terreno por padres seculares. Embora a Coroa achasse aconselhável não inovar neste ponto, decidiu seguir o aviso do vice-rei quanto à proibição de eregir novos colégios dada a má situação económica do Estado ¹³¹.

Mas o problema mais grave que as cartas do vice-rei e do rei espelhavam era a situação interna das diversas Ordens Religiosas a actuar no Estado. A expansão do cristianismo no Oriente tinha-se traduzido na entrada de descendentes e de assimilados nas fileiras do clero regular e do secular. Tal crescimento fora encorajado no século XVI, mau grado a resistência de alguma clerezia europeia à ordenação de descendentes e assimilados. A hierarquia do Padroado tinha defendido sempre uma política de portas abertas quanto às ordenações sacerdotais a partir do 2.º concílio de Goa (1575). Mas o 5.º concílio, celebrado em 1606, consagrou o fim do recrutamento indiscriminado de novos clérigos nos chamados «cristãos da terra» a favor dos convertidos de castas mais elevadas: brâmanes e parbus ¹³². Do ponto de vista dos padres conciliares, tal medida prendia-se com o elevado número de sacerdotes existente na Índia, pelo que preferiram a qualidade à quantidade. Mas por detrás do afunilamento das ordenações, tanto no clero secular como no regular, estava o crescente peso que os religiosos de origem asiática ¹³³ vinha a acumular dentro do Padroado. Apesar

¹³¹ «Carta de Filipe III para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 02.03.1615, in *DRI*, III-571, pp. 284-285; Casimiro Cristóvão de NAZARÉ, *idem*, p. 119.

¹³² Passou ao português por via do marata-guzerate *parabhû*, com origem no sânscrito com o significado de «nascido noutra parte ou de outra pessoa estranha», com a implicação de ser um estrangeiro ou filho ilegítimo. Cabe ainda a hipótese de provir do vocábulo sânscrito *prabhu*, que significa «senhor, amo». Em Goa é um título de honra de certas famílias hindus; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. II, s.v.

¹³³ Convém esclarecer que «clero asiático» se trata de um conceito operativo lato e abrangente que abarca todo aquele que nasceu e foi educado na Ásia, sem destringar se se trata de

de existirem estudos sobre a origem do clero na Igreja católica na Ásia, sobretudo dos que actuavam na jurisdição do Patronato espanhol nas Filipinas, bem como no Padroado em certas zonas, como no Extremo Oriente, falta investigação aprofundada no caso da Índia ¹³⁴.

A autonomização das Ordens Religiosas na Ásia progrediu à medida que crescia a área de missionação e aumentava o número dos religiosos asiáticos que engrossava as suas fileiras. A Companhia de Jesus foi aqui, como noutros campos, pioneira ao delegar localmente o governo criando províncias regionais. Primeiro foi a de Goa para todo o Oriente português em 1549, tendo aparecido a vice-província de Macau e do Japão em 1581, a qual foi erigida em província autónoma em 1611, de onde emanou a da China em 1623. No subcontinente indiano, a antiga província goesa cindiu-se em duas em 1601 com o aparecimento da do Malabar. Das restantes ordens, só os Franciscanos seguiram as pisadas dos Jesuítas, com a criação da Província de São Tomé em 1612 para os da Observância e a da Madre de Deus em 1622 para os da Recolecção ¹³⁵.

mestiços, castiços ou nativos; embora seja conveniente deixar claro que a historiografia consagra tradicionalmente a expressão apenas para quem tenha nascido na Ásia de pais asiáticos. Não se trata de um bloco homogêneo, já que entre eles há diferenças, mas funciona como tal, na realidade, face ao outro grande bloco, o do clero europeu.

¹³⁴ Sem ser uma lista exaustiva, veja-se no tocante aos Jesuítas no Extremo Oriente, João Paulo Oliveira e COSTA, *op. cit.*, pp. 653-772 com a caracterização da cristandade nipónica, e pp. 837-905 com apontamentos biográficos dos missionários; tema retomado em «Os Jesuítas no Japão (1549-1598) – uma análise estatística», in *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaio de história Luso-nipónica*, Lisboa, 1999, pp. 17-48. Isabel Alexandra Murta PINA tratou a mesma matéria em terra sínica, *A residência Jesuíta de Nanquim. Das origens à restauração (1599-1633)*, tese de mestrado em história dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em 1999, com biografias dos missionários nas pp. 153-181. Joseph DEHERGNE S.J. publicou *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Paris/Roma, 1973. Há ainda estudos sobre os Franciscanos, cf. Bernard H. WILLEKE O.F.M., «Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)», in *Archivum Franciscanum Historicum*, ano 83, fascs. 1-2, 1990, pp. 162-223. Isto sem mencionar os estudos sobre a acção missionária de outros europeus na Ásia, como os franceses no Tonquim, cf. Alain FOREST, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam, XVII-XVIII siècles*, 3 vols., Paris, 1998, tendo o autor analisado o recrutamento e formação do clero no vol. III, pp. 121-145. Para a Índia existem as listas com o nome dos Jesuítas publicadas pelo padre Wicki na *Documenta Indica*, bem como as que António da Silva Rego publicou na *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente – Índia*, lidando os vols. XI e XII com as biografias de Agostinhos. Para além das fontes, existem estudos demasiado genéricos, como o de Carlos Mercês de MELO S.J., *The recruitment and formation of the native clergy in India (16th-19th century). An historico-canonical study*, Lisboa, 1955, e ainda C. R. BOXER, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, Lisboa, 1981, pp. 13-53, ou demasiado fulanizados, ainda que excelentes, como o do padre Wicki, «Pedro Luís, Brahmane und erster indische Jesuit», in *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, n.º 6, 1956, pp. 115-126. Agradecemos mais um vez a João Paulo Oliveira e Costa a elucidação sobre este ponto e a bibliografia que indicou.

¹³⁵ Veja-se F. Félix LOPES, «Franciscanos. III F) em Portugal», in *Verbo Enciclopédia Luso-brasileira de cultura*, vol. 8, Lisboa, 1961, col. 1551; Domingos MAURÍCIO, «Jesuítas. 3 No ultramar português: C) Na Índia e Extremo Oriente», in *Verbo Enciclopédia Luso-brasileira de cultura*, vol. 11, Lisboa, 1971, cols. 509-510.

Foi neste ponto que as autoridades goesas contestaram a viragem autonomista, particularmente a dos Franciscanos. O vice-rei, D. Jerónimo de Azevedo, reagiu de forma negativa e disso deu conta ao soberano, o qual veio a partilhar o ponto de vista de aquele. Mas Filipe II decidiu esperar até que se concluísse a visita que o Geral da ordem tinha ordenado à recém-criada província a fim de tomar uma decisão final. Até nos ortodoxos Dominicanos sopravam ventos autonomistas. Em 1614, a fim de debelar os irridentistas e para repor a ordem, foi despachado Fr. Miguel Rangel OP para a Índia com poderes de vigário-geral ¹³⁶.

O crescente peso do clero asiático nas Ordens Religiosas, com a concomitante reivindicação autonomista, foi contemporâneo do aumento de consciência que a sociedade indo-portuguesa tinha de si própria. Incapaz de debelar os focos de insurreição dos regulares, em parte devido à crise política e económica que atravessava, o Estado da Índia assistiu impotente ao arrastar de querelas sem que surgisse uma solução à vista, uma vez que a missão dos visitantes reinóis ao Oriente tão-só pacificou momentaneamente os conflitos.

Entretanto, a contestação cessara de ser aberta e passara a correr subterrânea. Na década de 1630, as reivindicações independentistas reemergiram e, desta vez, a celeuma desembocou em violência aberta. O comissário-geral dos Franciscanos no Estado, Fr. Jerónimo de Abrantes, viu-se obrigado a quebrar as portas das celas dos Recolectos Franciscanos contestatários a fim de os expulsar, porque estes desejavam subtrair-se à sua autoridade constituindo uma organização autónoma ¹³⁷. Por sua vez os Dominicanos cindiram-se em dois grupos rivais em 1634, de um lado os descendentes e assimilados e do outro os reinóis, que se digladiaram abertamente porque aqueles pretendiam formar uma Província independente da de Portugal ¹³⁸.

Nada saiu incólume da turbulência que afectava o Padroado, nem mesmo as relações do clero secular e da hierarquia eclesiástica com os contestatários. As convulsões internas de Franciscanos e Dominicanos acabaram por tornar-se públicas e foram aproveitadas por seculares e regulares. A Companhia de Jesus, por exemplo, anexou áreas de missionação que, uma partilha tácita feita no século XVI, tinha confiado aos Frades Menores.

¹³⁶ «5.º concílio provincial de Goa (1606)», 3.ª acção, decretos 40 e 41, in *APO*, fasc. 4, pp. 240-241; «Carta de Filipe III para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 02.03.1615, in *DRI*, III-571, pp. 284-285; Fernando Oudinot Larcher NUNES, «D. Fr. Miguel de Rangel e as problemáticas da missionação do seu tempo», in *Congresso Internacional de História. Missionaçāo portuguesa e encontro de culturas*, vol. II, *África Oriental, Oriente e Brasil*, pp. 149-155.

¹³⁷ «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Lisboa, 26.03.1630, in Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Livros das Monções, códice n.º 27, fl. 174.

¹³⁸ Sem resultado, porque a Coroa contrariou a pretensão; veja-se «Carta de Filipe III para Pêro da Silva», Lisboa, 17.02.1635, in Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Livros das Monções, códice n.º 32, fl. 226; «Carta de Pêro da Silva para Filipe III», Goa, 22.12.1635, in Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Livros das Monções, códice n.º 33, fl. 205.

Desde 1615 era visível que Jesuítas e clero secular rivalizavam pela partilha da área de missionação pertencente a Franciscanos na Índia e em Ceilão. Enquanto os padres da Companhia procuraram ficar com o cargo de «Pai dos Cristãos» de Cochim, o arcebispo de Goa, em colaboração com o bispo de Cochim, D. Fr. Sebastião de São Pedro OSA (1615-1625), quis subtrair-lhes a missionação de Bardês e de Ceilão. Ambos os prelados pretendiam obter uma fonte de financiamento segura para as respectivas dioceses no momento em que o Estado atravessava aquela que era, até então, a pior crise económica da sua existência. Para justificar as suas pretensões, escudaram-se no desconhecimento que os frades tinham das línguas vernáculas da área de missionação e na opressão que exerciam sobre os conversos. Alarmados com tanta ambição, Cristóvão Soares e o governador, Fernão de Albuquerque (1619-1622), procuraram refrear o apetite dos prelados a favor da manutenção do frágil *statu quo* em vigor desde o século precedente ¹³⁹.

Entretanto na Índia prosseguia outro debate que se associou a esta questão, tendo contribuído para acirrar mais ainda os ânimos no Padroado e cujo final, provisório, não contribuiu para serenar ânimos nem para sarar as divisões entretanto criadas.

ii. A primeira fase da questão dos ritos malabares

A complexa realidade social indiana não passara despercebida aos missionários, ainda que não compreendessem a totalidade das particularidades sociais consoante as regiões da Índia. Era pois no quadro de uma sociedade marcada pelas castas que foi disseminada a mensagem Cristã ¹⁴⁰.

¹³⁹ «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 29.03.1617, in *DRI*, V-902, p. 207; «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 09.03.1619, in *DRI*, VI-67, pp. 94-95, «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 08.02.1620, in *DRI*, VI-68, p. 95; «Carta de Filipe II para Fernão de Albuquerque», Lisboa, 05.03.1620, in *DRI*, VI-111, pp. 410-411; «Carta de Filipe II para Fernão de Albuquerque», Lisboa, 27.03.1620, in *DRI*, VI-112, pp. 411-412; «Carta de Filipe II para Fernão de Albuquerque», Lisboa, 05.03.1620, in *DRI*, VI-156, p. 454; «Apontamento de Cristóvão Soares», s/l, s/d [1618-1619], in *DRI*, VII-78, p. 83; «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 10.01.1621, in *DRI*, VII-111, p. 178.

¹⁴⁰ A palavra é portuguesa com o sentido de família, raça, espécie, e encontra-se registada pela primeira vez em Duarte Barbosa, que também utilizou a expressão «lei de gentios»: «Neste reino de Narsinga há três leis de gentios, que cada uma delas tem muita diferença de lei sobre si»; «em todo o Malabar, há dezoito leis de gentios naturais, cada uma apartada das outras»; «As mulheres naires de sua linhagem são mui isentas e fazem de si o que querem com bramenes e naires, porém não dormem com homem mais baixo que sua casta sob pena de morte», in Duarte BARBOSA, *Livro que dá relação do que viu e ouviu no Oriente [...]*, Lisboa, 1946, respectivamente pp. 107, 120, 140 (o sublinhado é nosso). Para uma rápida panorâmica sobre o termo veja-se Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, vol. I s.v., e Henry YULE e A. C. BURNELL, *Hobson-Jobson*, s.v. Sobre o regime das castas veja-se *inter alia* J. H. HUTTON, *Les castes de l'Inde*, Paris, 1949, pp. 58-80; Adrian C. MAYER, *Caste & Kinship in Central India. A Village and its Region*, Berkley e Los Angeles, 1973, pp. 3-10; Louis DUMONT, *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implica-*

A relação era ambivalente, uma vez que os dois lados possuíam maneiras diferentes de entender o fenómeno religioso e cultural do Outro sem o relativizar. Enquanto o lado europeu conseguiu discernir empiricamente, desde o início do contacto, o funcionamento da sociedade indiana, mormente da hindu, viu-a com um olhar e sob categorias tipicamente europeias, mas sempre com a religião como factor diferenciador e polarizador das restantes componentes civilizacionais. Os «gentios», por seu lado, também avaliaram os recém-chegados sob a perspectiva dos seus valores sociais e culturais. Aos olhos portugueses, os muçulmanos continuavam a ser encarados na Ásia como o «inimigo» que convinha vencer ou convencer. Claro que neste caso a inversa também se aplicava. Assim, na Índia, o proselitismo católico esbarrou com os pruridos político-religiosos do islão e sócio-religiosos do hinduísmo na sua disseminação. Estes últimos dificultaram as conversões, pelo menos entre as castas mais elevadas.

Já no 1.º concílio de Goa (1567) tinha sido reconhecida a dificuldade encontrada na evangelização de hindus. Entre estes persistia a associação dos cristãos às camadas sociais mais baixas, às mais ligadas à ideia de poluição e socialmente mais discriminadas, por serem de facto as que mais conversões tinham registado até então, o que obstaculizou o contacto tendo em vista um proselitismo mais alargado. Todavia, a conversão em massa de certas castas foi uma realidade ineludível, como a dos Paravas na costa do Choromândel, que se tinham convertido com o intuito de melhorar o seu estatuto social, situação política e papel económico face a outros grupos sociais ¹⁴¹.

Mas do ponto de vista hindu, a adesão à nova fé causava a expulsão do converso do seio da casta ou sub-casta de onde era originário. Este óbice contribuiu para a resistência levantada por indivíduos de castas mais elevadas à conversão, conforme constatou o 2.º concílio de Goa (1575). A situação era mais difícil para os duas-vezes-nados (*dvijas*), brâmanes, cxatrias e veixias, que pediam aos missionários para fingirem um baptismo forçado a fim de não terem de enfrentar a perda da sua condição social face aos da sua casta, apesar de existirem leis que favoreciam as conversões. Tal prática era frequente nas áreas em torno de Goa, até que o 2.º concílio lhe pôs cobro.

Contudo, dado o milenar peso social das convenções e dos ritos nas castas, os catecúmenos continuaram a praticá-los mesmo após terem surgido ordens em contrário. Por ocasião do 3.º concílio goês (1585), as

tions, Paris, 1966; Jean FILLIOZAT, «Les divisions sociales en Inde», introdução a Georges OLIVIER, *Anthropologie des Tamouls du sud de l'Inde*, Paris, 1961, pp. I-XXIX; Rosa PEREZ, *Reis e intocáveis. Um estudo do sistema das castas no Noroeste da Índia*, Oeiras, 1994.

¹⁴¹ Sob este ponto veja-se Edgar THURSTON e K. RANGACHARI, *op. cit.*, vol. VI, s.v. [Paravan]; Kenneth MCPHERSON, «Paravas and Portuguese: a study of Portuguese strategy and its impact on an Indian seafaring community», in Pius MALEKANDATHIL e T. Jamal MOHAMMED (eds.), *The Portuguese, Indian Ocean and European bridgeheads. Festschrift in honour of Prof. K. S. Mathew*, s/l, 2001, pp. 133-148.

conclusões puseram a nu as práticas duais dos catecúmenos oriundos de castas mais elevadas que seguiam preceitos católicos em Goa, mas que de seguida se iam purificar em romarias pelos templos hindus existentes fora do território português ¹⁴².

Aliás, do século XVI ao século XVIII, a dualidade cultural levou a Inquisição de Goa a lidar cada vez mais com pessoas acusadas de manter os chamados «Ritos Gentios». O crescimento destes processos foi tão rápido que já na década de 1590 tinham ultrapassado os de «Judaísmo». O catecúmeno e o recém-convertido tornaram-se num dos principais alvos da investigação inquisitorial, para além dos próprios hindus. De 1560 a 1632, 44% das pessoas que apareceram frente aos inquisidores foram acusadas de manter «Ritos Gentios». O seu número não cessou de aumentar, tendo ascendido a 88,3% dos acusados na primeira metade do século XVIII, valor que desceu para 74% na segunda metade da referida centúria ¹⁴³.

Também se tornou claro para a hierarquia eclesiástica na Índia que o contacto entre cristãos e hindus continuava apesar das proibições conciliares. O exórdio lançado nos primeiros concílios para os missionários aprenderem línguas nativas, tendo em vista a conversão e a tradução de catecismos para vernáculo, tinha estimulado todo o tipo de contacto cultural.

Apesar de sucessivos concílios terem proibido formalmente o debate teológico entre cristãos e hindus, ou com outros não-cristãos, este acabou por ser aprovado e regulado a partir do 3.º concílio desde que fosse acompanhado e enquadrado por sacerdotes. Estes mostravam-se interessados no estudo das literaturas indianas por razões de curiosidade cultural, mas sobretudo por causa da sua actividade de tradução. As proibições não tinham conseguido enformar plenamente a sociedade luso-indiana que se formava, como se comprovava na batalha contra a manutenção do fio bramânico (*brâhmasutrâ*) pelos duas-vezes-nados empreendida pelo 3.º concílio de Goa.

O peso da tradição hindu continuava a ditar as práticas sociais dos conversos, mesmo quando as resoluções conciliares sugeriam a existência de sociedades separadas entre cristãos e não-cristãos. Neste sentido apontavam não só os decretos de sucessivos concílios que repisavam as mesmas proibições, mas também os decretos que visavam os recém-convertidos que tinham cristianizado ritos bramânicos. Por exemplo, os conversos de casta elevada continuavam a distribuir comida no fim da cerimónia mais importante para os dvijas. Só que a tinham transferido da festa de entrega do fio bramânico

¹⁴² «1.º concílio provincial de Goa (1567)», 1.ª acção, decreto 2; «2.º concílio provincial de Goa (1575)», 2.ª acção, decreto 1; «3.º concílio provincial de Goa (1585)», 2.ª acção, decreto 7, in *APO*, fasc. 4, respectivamente pp. 8-9, 91, 125-126.

¹⁴³ José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM, «A Inquisição no Oriente (século XVI e primeira metade do século XVII)», in *Mare Liberum*, n.º 15, Junho-1998, p. 24; Maria de Jesus dos Mártires LOPES, «A Inquisição de Goa na primeira metade de Setecentos», in *Mare Liberum*, n.º 15, Junho-1998, p. 128.

(*upanâyana*) para a que aos seus olhos simbolizava o «nascimento» espiritual – o baptismo cristão.

Ao fim de uma centúria de contactos entre portugueses e hindus tinha despontado uma sociedade miscigenada indo-portuguesa. A própria Igreja acusou a nova realidade ao sancionar a vitória das práticas sociais sobre a sua própria produção ideológica quando, a partir do 5.º concílio de Goa (1606), começou a preterir os «cristãos da terra» a favor de conversos de castas mais elevadas para o sacerdócio ¹⁴⁴.

No início do século XVII era patente que a conversão ao cristianismo no subcontinente indiano apenas tocara superficialmente os estratos sociais mais elevados, com alguma incidência nas possessões portuguesas. Fora do Estado da Índia, a imensa maioria das conversões tinha-se restringido às castas mais baixas, que esperavam melhorar a sua situação social, política e económica mediante a protecção portuguesa. A Ásia muçulmana tinha-se revelado terreno estéril para as conversões, apesar de os Agostinhos se dedicarem à missão no golfo Pérsico, Irão e Cáucaso ¹⁴⁵. Curiosamente, a instituição que mais adaptabilidade mostrou para a missão, a Companhia de Jesus, não se dedicou à evangelização em zonas islamizadas, exceptuando o Império Mogol e aí só por ter sido chamada pelo Grão Mogol Akbar (r. 1556-1605) ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ «1.º concílio provincial de Goa (1567)», 1.ª acção, decreto 24; «3.º concílio provincial de Goa (1585)», 2.ª acção, decretos 5, 14 e 25; «4.º concílio provincial de Goa (1592)», 2.ª acção, decreto 10; «5.º concílio provincial de Goa (1606)», 3.ª acção, decreto 40, in *APO*, fasc. 4, respectivamente pp. 22-23, 124, 130-131, 139, 191, 240-241. O uso de padres de origem brãmane em Goa começou com D. Fr. Aleixo de Meneses e foi consagrada pelo 5.º concílio de Goa. Os sacerdotes de origem brãmane substituíram os Agostinhos nas paróquias dos arredores da capital, com forte oposição das Ordens Religiosas. A pressão foi tão forte no sentido de impedir a sua nomeação, que foi preciso a intervenção directa de Filipe II em 1618 a fim de proibir a colocação de padres que desconhecêssem a língua vernácula da paróquia para onde eram nomeados. Na prática equivalia a abrir a porta ao clero nativo. Veja-se Carlos Mercês de MELLO, *op. cit.*, pp. 146-147.

¹⁴⁵ Vejam-se as obras clássicas de Roberto GULBENKIAN reunidas na colectânea, *Estudos orientais*, vols. I e II, *Relações entre Portugal, Arménia e Médio Oriente*, Lisboa, 1995, e a síntese de Silvana Remédio PIRES, «Pérsia, Arménia e Geórgia», in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, 2001, pp. 440-446.

¹⁴⁶ Luís Filipe F. R. THOMAZ, «Descobrimentos e Evangelização. Da Cruzada à missão pacífica», in *Congresso Internacional de História. Missão Portuguesa e encontro de culturas*, vol. I, *Cristandade Portuguesa até ao século XV. Evangelização interna, ilhas atlânticas e África Ocidental*, Braga, 1993, pp. 118-125. Sobre a atitude de Akbar para com os jesuítas veja-se Sri Ram SHARMA, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Nova Delhi, 1988, pp. 13-59. O interesse de Akbar pelo cristianismo e a convocação de Jesuítas para a corte mogol enquadrou-se na sua política de enquadramento político de todos os seus súbditos sem olhar à filiação religiosa. *Din-i-Ilahi* (Fé Divina) não foi tanto uma corrente heterodoxa do sunismo, mas antes uma forma de ligação política e social dos súbditos ao Imperador sem passar por outro filtro, neste caso político-religioso, que contribuísse para a desunião. Aliás, as virtudes cardeais do *Din-i-Ilahi* eram um decálogo político simplificado que reuniu heterodoxamente elementos de vários sistemas; cf. Makhlan Lal Roy CHOUDHURY, *The Din-I-Ilahi or the Religion of Akbar*, Nova Delhi, 1985.

Neste quadro geral, a Costa da Pescaria e o Choromândel não eram excepções à regra quanto à conversão de castas baixas, no caso concreto os Paravas, uma casta de pescadores ¹⁴⁷, cujo labor pertenceu a Frades Menores e aos padres da Companhia.

A missão franciscana naquela costa fora inaugurada em Meliapor por Fr. António Padrão em 1540. Mercê da divisão da área de missionação entre Franciscanos da Observância e Franciscanos Recolectos, a casa de Meliapor passou para estes em 1569, para voltar de novo para aqueles em 1591. Os Franciscanos possuíam outra casa nos arredores de Meliapor, a qual não recebia qualquer ordinária da Coroa para sua sustentação. Mais a sul, em Tuticurim, os Frades Menores tinham fundado uma igreja em 1595, que também sobrevivia sem apoio do Padroado. No decurso de quase um século, os Franciscanos não tinham feito muitos conversos. Em 1630 o seu número variava entre os 1500 e os 2000 cristãos ¹⁴⁸.

A actividade jesuíta na Costa da Pescaria tinha-se iniciado pela mão de Mestre Francisco junto dos pescadores locais em 1544, entre os quais fez as primeiras conversões. Um dos seus sucessores mais insignes foi o P.^e Henrique Henriques que, a pedido de Xavier, se dedicou ao estudo do tâmul a fim de facilitar a conversão. Para além de uma gramática da mesma língua, o P.^e Henriques compôs um catecismo que foi impresso em Cochim por volta de 1580. A missão Jesuíta acabou por estender a sua actuação ao sertão mediante a fundação de uma missão em Maduré [Madurai]. Em 1600, à morte de Henriques, a Companhia contava com 20 padres e irmãos repartidos por 22 paróquias para mais de 90.000 cristãos. Em Maduré, residência habitual do Naique, os Jesuítas dispunham de uma igreja e de três hospitais. Como os indianos que os Jesuítas tinham convertido pertenciam às castas mais baixas, os das mais elevadas, ainda que admirassem a sua abnegação no tratamento de enfermos, colocavam todos os cristãos ao nível social dos conversos ¹⁴⁹.

Um dos continuadores da obra de Henriques, o P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso, passou a dirigir a missão de Maduré à morte do fundador. A partir

¹⁴⁷ Sobre os Paravas veja-se *supra* nota 141; mais Georg SCHURHAMMER SJ, «Die Bekehrung der Paraver (1535-1537)» e «Dois textos inéditos sobre a conversão dos Paravas, pescadores de pérolas na Índia (1535-1537)», in *Orientalia*, Roma/Lisboa, 1963, respectivamente pp. 215-254, 255-262.

¹⁴⁸ Em 1618 a zona passou novamente para os Recolectos por decisão do Capítulo Geral da Ordem reunido em Segóvia e confirmada por Paulo V. Todavia, em 1622, os Recolectos voltaram a entregar a evangelização aos da Observância; Fr. Paulo da TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*, III parte, pp. 307-310, 317-326.

¹⁴⁹ Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. I, 1600-1603, pp. 31-34, 322-324, P.^e Sebastião GONÇALVES, *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, vol. I, pp. 8, 153, 271-274.

de 1606 foi-lhe entregue um novo padre para o ajudar na sua tarefa, o italiano Roberto Nobili¹⁵⁰.

Perante o fracasso na conversão de castas elevadas, Nobili decidiu explorar a via que Francisco Xavier inaugurara, o da adopção de hábitos do estrato social mais elevado para melhor os converter. Tal como os seus contemporâneos, o navarro via a sociedade de forma antropomorfizada, imagem não muito diferente da que os próprios hindus tinham embora com diferentes aceções¹⁵¹, na qual o soberano e a elite correspondiam à cabeça e ao tronco que comandavam os destinos do corpo social.

Conforme historiou um dos continuadores de Nobili

Aly mostrou a experiencia ao padre Roberto que o principal impedimento que obstava á conversão do Gentilismo daquelle dilatadissimo imperio de Narsinga, era o bayxissimo conceyto que os gentios fazião e fazem dos europeus que lá conhecem, a que eles chamão Pranzis [Frangues], nome tão vil e indino entre elles que o não tem a nossa lingua mais infame, nem ainda tanto. E a razão que estes gentios tem para terem em tão má conta aos europeus he porque vem que admitem em suas cazas e trato familiar a certos naturaes da Jndia chamados Pariás [Paraiyan] ou Niger; os quais entre elles são tão vis e infames que nenhü genero de comunicação tem com elles, (...), vendo pois os naturais que os europeos não so se servem dos Pariás, mas que tambem os admittem a seu trato e a sua meza julgão que os europeus e Pariás todos são da mesma ralé e que elles não fazem agravo de os medirem pella mesma rasoura.¹⁵²

A fim de contornar os pruridos das castas elevadas, Nobili aprendeu tâmul vulgar e cortesão, e adoptou os trajos e os costumes de gurus e de saniassis (*sannyâsi*). A via seguida por Nobili acabou por o apartar da comunhão com os outros cristãos de casta baixa a fim de conquistar a confiança dos de casta elevada.

Também com este objectivo em mente, o italiano começou a reformar o catecismo do padre Henriques e alterou a formulação em tâmul de alguns conceitos que, na sua opinião, tinham sido vertidos demasiado à letra a partir do vernáculo. Para quebrar o problema de exclusão social, com a qual todos os conversos de castas elevadas e a Igreja Católica se vinham a debater sem sucesso aparente desde o século XVI, Nobili consentiu que os seus catecúmenos trouxessem o fio, trocando o antigo bramânico por um cristão, e que conservassem o tufo de cabelo no topo do crânio. Nobili consentiu ainda

¹⁵⁰ A vida, carreira e acções de Roberto Nobile não são o objecto deste estudo. Para uma visão sintética destes pontos veja-se Vincent CRONIN, *A Pearl to India. The Life of Roberto Nobili*, Nova Iorque, 1959; Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 279-309; Joseph THEKKEDATH, *op. cit.*, pp. 210-272.

¹⁵¹ Louis RENOU, *La civilization de l'inde ancienne d'après les textes sanskrits*, Paris, 1981, p. 54. Segundo uma tradição tardia, as quatro «classes» sociais nasceram da boca (brâmanes), braços (cxatrias), coxas (vejijas) e pés (xudras).

¹⁵² «Breve notícia da missão de Maduré», sd [último quartel do século XVII], in Frederico Gavazzo Perry VIDAL, *Um original do beato João de Brito conservado inédito na Biblioteca da Ajuda, agora dado à estampa e seguido da publicação de outras espécies respeitantes a este missionário-mártir existente na dita biblioteca*, Lisboa, 1944, p. 42.

que fossem efectuadas abluções antes das celebrações e cedeu no emprego de uma pasta de sândalo pelos catecúmenos da casta elevada.

As notícias da via seguida por Nobili começaram a fluir a Goa por intermédio de queixas apresentadas pelos Franciscanos que actuavam na Costa da Pescaria. O próprio companheiro de Nobili, Gonçalo Fernandes Trancoso, também se alarmou com as alterações e as inovações introduzidas para captar e converter os duas-vezes-nados, porque entretanto tinha cessado toda a comunicação aberta entre o italiano e a sua congregação.

As autoridades eclesiásticas goesas decidiram intervir no caso em 1610. O arcebispo D. Fr. Aleixo de Meneses convocou D. Francisco Ros, sob cuja jurisdição diocesana se encontrava Maduré, a fim de discutir a questão dos ritos introduzidos por Nobili. Só que Ros, antes de aparecer em Goa, tinha já aprovado os métodos de Nobili quando recebera dois dos seus catecúmenos em Cranganor. O colégio de Cochim também aderiu entusiasticamente aos métodos da missão de Maduré, o que animou os seus padres a juntarem-se a Nobili. Por volta de 1609-1610 tinha surgido uma vaga de fundo favorável ao proselitismo do italiano, apesar de alguns Jesuítas discordarem dos métodos. Perante uma situação que lhe podia explodir nas mãos, o padre visitador, Alberto Laércio, um defensor de Nobili, recomendou-lhe alguma precaução e ordenou a suspensão de novos baptismos até à chegada de decisão superior.

As notícias provenientes de Maduré eram contraditórias, sinal inequívoco da desorientação que reinava no terreno. Sobre Nobili e os seus métodos pesava a condenação de ateísmo por parte dos brâmanes. O padre Trancoso assustou-se com o peso que tal acusação traria para as outras actividades da Companhia nas terras do Naique, bem como pelo resto da Índia. O debate iniciado em Goa em torno da questão dos ritos de Maduré em 1610, teve um carácter exploratório sob a forma de discussão escolástica. As duas partes em confronto apresentaram o seu ponto de vista perante uma junta de teólogos que os examinou, cuja conclusão seria remetida para Roma, de onde viria a decisão final.

Em sua defesa, Nobili escreveu uma *Apologia* onde as questões principais se centraram em torno da ideia de que tanto o fio bramânico como as abluções e a pasta de sândalo não possuíam um significado religioso, sendo tão-só uma forma exterior de distinção social. Mas Nobili foi obrigado a entrar na questão da redefinição da terminologia religiosa que empreendera, dirimindo com argumentos retirados do grande redefinidor do dogma católico pós-Trento – Roberto Bellarmino. Contudo, não respondeu a todas as acusações que Gonçalo Fernandes lhe colocara nesse sentido e excusou-se a explicar as alterações, substanciais, que introduzira na terminologia e no significado dos sacramentos ¹⁵³.

¹⁵³ Para além da bibliografia referida na nota 148 veja-se Fernão GUERREIRO, *Relação Anual*, vol. II, 1604-1606, pp. 141-154, 327-333; vol. III, 1607-1609, pp. 89-113; Pierre DAHMEN (ed.), *Robert de Nobili l'Apôtre des Brahmes. Première apologie, 1610*, Paris-1931, onde a questão

Enquanto se esperava pela decisão de Roma, os ânimos na Índia exaltaram-se e formaram-se partidos opostos. Boa parte da hierarquia secular, com o novo arcebispo, D. Fr. Cristóvão de Lisboa, e os superiores de Nobili, com o P.^e Nicolau Pimenta à cabeça, opôs-se aos novos métodos. Entre a hierarquia do Padroado, o jesuíta italiano tão-só contava com o apoio de Ros sob cuja autoridade diocesana estava, mas este não congregava apoios para proteger a actividade da missão de Maduré.

A acção de Nobili tinha, entretanto, atraído a atenção e o entusiasmo de um número crescente de Jesuítas, facto também determinado por outros acontecimentos. O relativo êxito de Nobili na conversão de camadas sociais mais elevadas tinha trazido de volta a esperança de que a cristandade aumentasse por arrasto uma vez conquistada a cabeça ¹⁵⁴.

Nisto influiu a situação na Ásia após 1610, a qual era francamente desfavorável ao proselitismo católico. A Companhia perdera o seu campo de acção por excelência desde o século precedente, o Japão, e os seus esforços junto do Grão Mogol Jahângîr (r. 1605-1627) tinham ruído sem alcançar conversões de vulto ¹⁵⁵.

Só que os métodos de Nobili tinham despertado sentimentos antagónicos no Padroado, bem como entre os seus próprios companheiros. O partido mais visível, ainda que não o mais numeroso, contrariou claramente o proselitismo do italiano. O seu corifeu passara a ser o novo arcebispo de Goa, D. Fr. Cristóvão, coadjuvado pelo Provincial da Companhia, o P.^e Nicolau Pimenta.

Na Índia, a conjuntura de 1610 a 1617 foi particularmente adversa a Nobili. A hierarquia do Padroado dificultou-lhe a actividade. Havia receio do resultado da missão do jesuíta, não tanto pelo eventual sucesso na conversão dos duas-vezes-nados, mas antes pelas cedências feitas a certos aspectos sociais e rituais do hinduísmo. O que assustou a hierarquia, maioritariamente conservadora, foi a possibilidade de Nobili acabar por cindir a sua missão da comunhão com os outros conversos na Índia, algo já testemu-

de definição da terminologia aparece no 3.º capítulo, pp. 149-157 e a carta do P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso ao padre visitador, datada de 07.05.1610, aparece nas pp. 195-199; Casimiro Cristovão da NAZARÉ, *op. cit.*, p. 96.

¹⁵⁴ Esta metodologia missionária, muito favorecida pelos Jesuítas, não foi aceite pacificamente pelas outras Ordens Religiosas no terreno, sendo objecto de discussão e de contestação desde o século XVI; cf. Ana Cannas da CUNHA, *op. cit.*, pp. 79-81.

¹⁵⁵ A importância da missão jesuíta na corte do Grão Mogol estava reduzida a uma simples representação política, funcionando os Jesuítas como os representantes permanentes dos interesses do Estado da Índia. A muito propagada conversão de dois netos de Akbar, filhos do príncipe Daniel (Dâniyâl), em 1610 foi seguido do retorno dos mesmos ao Islão no ano seguinte. A importância da missão do ponto de vista de conversões era quase nula, embora fosse valiosa a sua contribuição para o desenvolvimento da cultura e da arte indo-mogol; Sri Ram SHARMA, *op. cit.*, pp. 60-78; sobre este ponto veja-se o catálogo da exposição realizada na Fundação Calouste Gulbenkian, Jorge FLORES e Nuno Vassallo e SILVA (eds.), *Goa e o Grão-Mogol*, Lisboa, 2004.

nhado pela incomunicabilidade que mantinha com os conversos do padre Trancoso. Para agravar os receios do arcebispo e do provincial, Nobili continuava a modificar a terminologia católica, vertida do latim e do português para tâmul e sânscrito, ao sabor do progresso do seu conhecimento nestas línguas.

Este último ponto, o da terminologia, adquirira uma importância acrescida para a Igreja Católica no debate que empreendera na redefinição do dogma desde o advento da Reforma¹⁵⁶. O esforço da tradução e da adequação de termos doutrinários em tâmul e sânscrito empreendida por Nobili começou a ser cada vez mais artificial, sem que o jesuíta encontrasse uma identificação unívoca dos mesmos nas línguas indianas e na cultura hindu conforme estimou o P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso em 1615-1616. Face ao empolamento artificioso das traduções de Nobili, que chegara também à onomástica, Gonçalo Fernandes aconselhou o regresso à velha cartilha do P.^e Henriques.

O modo de aculturação do jesuíta tinha deixado assustada a conservadora hierarquia católica na Ásia por temer a perda de identidade e, eventualmente, de supremacia face ao Outro. Por isso, o debate de 1615, como já fora o de 1610, centrou-se em torno do fio bramânico, das abluções e da aplicação da pasta de sândalo. Mas a resposta de Nobili, uma *Informatio*, destinou-se também às autoridades da Cúria Romana que tinham ficado alarmadas com as notícias enviadas de Goa sobre a missão de Maduré.

O debate iniciado em 1615 adquiriu um âmbito geográfico mais alargado do que o anterior possuía e a Coroa portuguesa, como protectora do Padroado, tomou parte na preparação para a disputa teológica. Mais uma vez, as questões em torno da terminologia ficaram afastadas do diálogo, sem que as chamadas de atenção lançadas pelo padre Trancoso sobre este ponto encontrassem eco. O P.^e Fernandes Gonçalves de Trancoso recebeu a incumbência de rebater os principais princípios da missionação do italiano numa obra que posteriormente seria enviada para Roma. O jesuíta português refutou, com os factos a apoiarem a sua exposição, a base teórica de Nobili sobre o carácter honorífico do cordão, a origem e a posição sócio-religiosa dos duas-vezes-nados, bem como a metodologia de catequização deste¹⁵⁷.

O debate ainda mal começara e já tinha feito uma vítima: D. Francisco Ros. Para além de Nobili se encontrar dentro da sua jurisdição diocesana, Ros tinha vindo a apoiar o seu confrade desde 1609. Para piorar a situação

¹⁵⁶ Um dos protectores de Nobili em Roma era o homem que mais contribuiu para a redefinição do dogma católico – Roberto Bellarmino; cf. JEROSLAV PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. IV, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, Chicago/Londres, 1985, especialmente os capítulos 5 e 7.

¹⁵⁷ Veja-se *Tratado do P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*, edição crítica e comentada de Joseph WICKI SJ, Lisboa, 1973; «Carta de Filipe III para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 06.03.1616, in *DRI*, III-716, pp. 454-455.

do arcebispo, Nobili escudou-se nos cristãos de São Tomé para avaliar a sua metodologia de aculturação missionária.

Desde a *Apologia* de 1610 que Roberto Nobili afirmava que os cristãos malabares também usavam fio, deixavam crescer um tufo de cabelos, besuntavam-se com uma pasta de sândalo e mantinham as abluções rituais. O italiano foi mais longe ainda. Louvou Ros e escudou-se nele por ter permitido aos cristãos malabares preservarem os seus hábitos multiseculares sem conotação religiosa, ao contrário do que advogavam os seus críticos. Ainda que este recurso não correspondesse de todo à realidade, não ajudou a causa de Nobili, nem tão-pouco melhorou a posição de Ros junto às restantes autoridades do Padroado ¹⁵⁸.

Mas a Índia não era um caso isolado, já que algo semelhante começava a despontar na China. Ora, para uma Igreja que, como a Católica, reforçara o centralismo e a homogeneidade devido à Reforma, a cedência ao particularismo significava ir longe de mais para obter conversões. Mais. As autoridades do Padroado viram todos estes compromissos não só como o fim do universalismo da Mensagem Cristã, como ainda a perda real da sua autoridade directa sobre a missionação.

A Coroa, como protectora do Padroado, também era sensível a este ponto, já que via no método de Maduré uma forma de limitar a sua esfera de influência directa sobre a missionação, cujos agentes eram encarados como os seus representantes oficiosos por toda a Ásia. A segregação a que Nobili votava os portugueses, pelo menos os que não seguiam a sua via, e a sua recusa em identificar-se como um dos «Pranguis», os «frangues» ¹⁵⁹, ou seja, os portugueses e por extensão os cristãos, não era de índole a tranquilizar as pretensões imperiais do protector do Padroado, a Coroa Portuguesa, numa altura em que estas eram cada vez mais desafiadas no continente asiático.

A conferência de Goa, convocada para 1619, serviu de arena para um enfrentamento decisivo entre as autoridades do Padroado e Nobili. Mas o pano de fundo seria totalmente diferente da reunião efectuada cerca de uma década antes. D. Fr. Cristóvão de Lisboa via com apreensão o desfecho, visto que se invertera a conjuntura que até então lhe fora favorável, devido ao entusiasmo despertado pela missão de Maduré na Índia e em Roma. Sinal disso mesmo fora a indiferença com que a Cúria acolhera o *Tratado* composto pelo padre Trancoso. Ao contrário da *Informatio* de Nobili, a obra de Gonçalo Fernandes Trancoso não chegou sequer a ser discutida.

Foi então que o arcebispo de Goa procurou obter a condenação de Nobili por todos os meios ao seu alcance, tendo chegado a pressionar a

¹⁵⁸ Cf. «Sínodo de Diamper», 9.^a acção, decreto 1, in *APO*, fasc. 4, pp. 488-489; Pierre DAHMEN, *op. cit.*, especialmente o capítulo II, pp. 90-148.

¹⁵⁹ Sobre a origem e evolução do significado de «Pranguis» ou de «Frangues», veja-se Luís Filipe F. R. THOMAZ, «Frangues», in Luís de ALBUQUERQUE (ed.), *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, 1994, vol. I, p. 435.

assembleia, na qual se encontrava Ros ¹⁶⁰. D. Fr. Cristóvão conseguiu o que queria e, para reforçar a condenação obtida sob pressão, despachou por terra um cónego da sé goesa, Mateus Galvão Godinho, a fim de obter uma sentença similar da Cúria Romana. Para reforçar a decisão alcançada em Goa, os inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida procuraram, de forma concertada, influenciar o Inquisidor-Geral de Portugal contra a actividade de Nobili desde 1618. Mas os inquisidores foram mais longe do que o prelado, já que acusavam por extensão os Jesuítas de cederem demasiado na «adaptação» missionária. Os inquisidores recordaram ao Inquisidor-Geral que não se tratava só do caso de Maduré, uma vez que tal também tinha acontecido no do Japão. Sob esta acusação, os inquisidores goeses pretendiam atribuir as dificuldades sentidas então no acesso dos portugueses ao Japão à heterodoxia missionária dos Jesuítas. No fundo, talvez Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida quisessem aludir ao caso dos ritos chineses, que também era obra dos padres da Companhia.

O desfecho do debate dos Ritos Malabares só se deu em 1623, quando o breve *Romanæ sedis Antistes*, de Gregório XV (1621-1623), aprovou a metodologia de Nobili e a «adaptação» do fio bramânico, do tufo de cabelos, das abluções e do uso da pasta de sândalo. O Papa admitiu a aculturação pregada pelos Jesuítas, mas advertiu os seus seguidores dos seus limites precisos:

Enfim, nós pedimos e suplicamos instantemente aos que se ufanam de uma nobreza mundana, vã e morredoura, que se lembrem nas suas relações com o próximo que se tornaram membros de um corpo cuja cabeça é Aquele que é doce e humilde de coração, e não aceita ninguém [que se recorde], sobretudo na igreja onde a nossa roupa deve ser particularmente modesta, de desprezar os de origem baixa e humilde que separadamente assistem à missa e recebem os sacramentos. Porque não convém aos que se alimentam da mesma palavra, que se saciam do mesmo pão e um dia participarão no Reino do Céu, que ocupem na casa de Deus lugares separados por desdém à sua baixa origem; é preferível ser contado entre os mais humildes que ser conhecido entre os altivos e, por um breve espaço de tempo, ser confundido com os desprezados deste mundo, que ser separado dos justos por toda a eternidade na companhia dos seus contemptores. ¹⁶¹

¹⁶⁰ Ao participar na conferência de Goa, D. Francisco Ros acabou com o segundo período de união entre a Igreja Malabar e a Romana ao delegar no P.^e Estêvão de Brito o governo do arcebispado na sua ausência e não em Jorge da Cruz.

¹⁶¹ «Eos denique, qui mundana, hoc est inani et citissime peritura, nobilitate gloriantur; etiam atque etiam obtestamur et obsecramus, ut memores se factos esse membra ejus corporis, cujus caput est Ille, qui mitis est et humillis corde, et qui non respicit personas hominum in communi consortio, præcipue autem in ecclesiis, ubi humilissima debet esse conversatio nostra, viles et obscuros non despiciant, seorsum ab eis audiendo divina et sacramenta percipiendo. Qui enim eodem verbum pascentur, eodem pane recreantur, atque ejusdem regni futuri sunt consortes, diversis in locis stare aut assidere, quasi pro inferiores conditionis hominum designatiore in domo Dei, quæ est Ecclesia, non decet; satisque est cum humilimis respecti,

A recomendação subliminar do breve papal foi a validade da mensagem cristã enquanto universal face ao particularismo. Nobili entendeu-a, porque mudou de objecto de missão a partir de 1623, abrindo caminho a uma nova metodologia ao recorrer à figura do pandara (*pandâraswami*)¹⁶², um tipo de asceta tradicional da Índia meridional e de Ceilão que, ao contrário dos *saniassis* (*sannyasis*), se podia mover à vontade entre todo o tipo de castas. Foi nesta via intermédia que se viria a distinguir cinquenta anos mais tarde João de Brito e que, no meio de condições particularmente adversas, produziria o seu fruto ao longo do século XVII.

Mas a hierarquia do Padroado entendeu o breve de Gregório XV como uma derrota infligida à sua política missiológica e restringiu a sua aplicação à missão de Maduré. Os prelados impediram qualquer veleidade de outros espalharem o método pelo subcontinente indiano.

Longe de pacificar os ânimos, o breve acabou por aprofundar o fosso existente dentro da Igreja Católica na Ásia. As festas da canonização de São Francisco Xavier em Goa demonstraram o isolamento que as restantes Ordens Religiosas, à excepção dos Franciscanos, votaram às festas realizadas pelos Jesuítas¹⁶³. Até o clero secular se recusou a participar. E mesmo dentro da Companhia continuaram-se a ouvir vozes dissonantes quanto à aculturação proposta por Nobili, as quais passado dois anos de publicação do breve ainda se manifestavam¹⁶⁴.

quam cum altis a longe cognosci, atque ad modicum tempus huiusmodi contemptoribus separari de medio iustorum.» Vertido para português a partir da tradução francesa do «Breve *Romanæ sedis Antistes*», in Pierre DAHMEN, *op. cit.*, apêndice I, pp. 193-194.

¹⁶² Do tâmul *pandaram* que uns derivam de dois étimos sânscritos: *pandu-ranga*, «de cor amarelada» em alusão às vestes, ou de *bhândagâra*, «casa do tesouro», referindo-se ao templo; cf. DALGADO, *Glossário*, vol. II, s.v.

¹⁶³ Data desta altura um livro não contabilizado por C. R. Boxer no seu artigo sobre a impressão em Goa, cf. art. cit., pp. 579-580. Trata-se de um livro impresso no colégio de São Paulo de Goa em 1624 sob o título: *TRACA DA POMpa Trivmfal com qve os Padres da Companhia de IESV celebrão em Goa a Canonizaçaõ de Sancto Ignacio de Loyola seu fundador, e Patriarcha, e de S. Francisco Xauier Apostolo deste Oriente, no anno* [gravura com o florão da Companhia de Jesus] *de 1624*.

Cólofon – *Com licenca do Sancto Officio, & Ordinario. Empresso no Collegio de São Paulo da Companhia de IESV. Anno. 1624.*

Descrição – «14 folhas impressas e duas em branco a 21x14,8 cm».

Localização – Arquivo Romano da Sociedade de Jesus, códice Goa-33. Único exemplar conhecido.

Literatura – Georg SCHURHAMMER, «Festas em Goa no ano de 1624», in aut. cit., *Varia*, vol. I, Lisboa/Roma, 1965, pp. 493-495. A obra foi reproduzida fotostaticamente em apêndice não paginado.

¹⁶⁴ «Breve *Romanæ sedis Antistes* de Gregório XV», Roma, 31.01.1623, in *Bullarium*, vol. II, pp. 32-33; Manuel de Faria e SOUSA, *Ásia Portuguesa*, vol. VI, Porto, 1947, p. 208; «Carta dos inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida para o Inquisidor-Geral D. Fernão Martins de Mascarenhas», Goa, 30.01.1618; «Carta dos inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Delgado Ferreira para o Inquisidor-Geral D. Fernão Martins de Mascarenhas», Goa, 17.02.1625, in António BAIÃO, *op. cit.*, vol. II, respectivamente pp. 551-553, 621-

iii. *A Igreja Malabar sob fogo*

No dealbar da década de 1620 a Igreja Malabar continuava dividida em dois campos irredutíveis, de um lado os tradicionalistas sob o comando do arcediogo e do outro os latinizados sob a chefia de D. Francisco Ros. Embora os dois lados só se tivessem enfrentado por meio de terceiros, a posição do arcebispo de Cranganor tinha vindo a ser minada pelos seus colegas do Padroado, quer devido à ambiguidade da recriação da diocese quer pelo seu apoio a Nobili. No fim, a contestação de que era alvo congregou um conjunto heteróclito de pessoas: o arcebispo de Goa, o bispo de Cochim, os Franciscanos, os inquisidores, o arcediogo e o sector tradicionalista. O pior para Ros era que estes contavam com o apoio ou com a neutralidade colaborante da Coroa.

Mas o desgaste também surtia efeito no partido do arcediogo. Desde logo por ter perdido a caução de um bispo «babilónico». Assim, mais uma vez e na impossibilidade de obter um novo prelado, a condução da Igreja Malabar foi confiada a Jorge da Cruz. Este buscou o apoio português para combater Ros, só que acabou por servir de aríete por parte da hierarquia do Padroado contra o arcebispo de Cranganor e não o contrário. Só o suporte habitual fornecido pelos soberanos malabares continuou sem vacilar, uma vez que pretendiam minar a influência portuguesa no interior do Quêrala.

Os dois sectores da Igreja Malabar tinham chegado a um impasse sem que qualquer um dos lados tivesse uma vantagem assinalável sobre o outro. Ambos procuraram alcançar uma situação que lhes fosse politicamente favorável a fim de ditar ao outro lado as condições para a reunião. Todavia, a conjuntura política foi adversa aos dois partidos, com ligeira desvantagem para o sector tradicionalista desde a elevação de Ros a arcebispo com a propaganda que os Jesuítas tinham feito em torno do título. Só que a situação do arcebispo de Cranganor face à hierarquia do Padroado repercutiu-se negativamente no terreno e impediu-o de retirar todo o aproveitamento da pequena vantagem a seu favor. Para o impasse contribuíram também factores internos nos dois lados, como o prolongamento do debate dos ritos malabares, o confronto interno do clero católico na Ásia e a conjuntura política no terreno, com guerras intestinas no Malabar desde 1614.

Aproveitando a paz que então mantinha com o Estado da Índia, o Samorim resolveu atacar mais uma vez o seu inimigo tradicional, o rei de Cochim, na zona compreendida entre a barra de Cranganor e Paliporto. O Samorim pretendia dificultar o escoamento de produtos dos Gates para Cochim, entre os quais a pimenta, a fim de reforçar o peso de Calcut no

-622; *Tratado do P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*, pp. xxiii-xxvi; Pietro della VALLE, *The Travels of Pietro della Valle in India*, reimpressão da edição de Edward Grey para a Hakluyt Society em 1892, Nova Delhi, 1991, vol. I, pp. 88-91; Casimiro Cristovão da NAZARÉ, *op. cit.*, pp. 120, 131; Vincent CRONIN, *op. cit.*, especialmente os capítulos 14 a 16.

mercado malabar das especiarias. Todas as embarcações que navegavam na faixa litoral foram obrigadas a pagar direitos ao Samorim à excepção das portuguesas, o que colocou as autoridades de Goa numa posição difícil. Apesar de a movimentação do Samorim ter dificultado o avitualhamento de Cochim, com reflexos no de Ceilão, Calecut nunca declarou guerra aberta ao Estado, tendo tão-só lançado ataques aos feudatários do seu aliado, o rei de Cochim, Vira Kerala Varma.

D. Jerónimo de Azevedo viu-se perante um dilema cuja resolução só poderia ocorrer quando terminasse a confrontação que o Estado da Índia mantinha no golfo de Cambaia com ingleses e mogóis, dado não poder subsidiar mais uma guerra no mar Arábico com os cofres desfalcados. A passividade de Goa teve efeitos perversos no quadro de alianças do Quêrala quando o rei de Parur, um dos feudatários de Vira Kerala Varma, se inimistou com os portugueses. Em 1614-1615, a actividade bélica que decorria em torno de Cranganor, a sede de irradiação da latinização, dificultou a actividade de Ros, mas também impediu Jorge da Cruz de congregar mais partidários ¹⁶⁵.

Acontecimentos ocorridos posteriormente não melhoraram a posição de nenhum dos lados. O arcediogo não beneficiou do crescente isolamento do arcebispo de Cranganor no seio do Padroado, nem do fim do apoio político que este recebia dos capitães das fortalezas do Quêrala. Jorge da Cruz continuava sem conseguir reunir condições materiais para fortalecer o seu lado, mau grado o apoio que lhe era prestado pelo rei de Cochim e pelos feudatários deste, bem como pelas autoridades portuguesas e pelos tratantes judeus, mapulas e cristãos-novos. Por ocasião da sua passagem por Cochim em 1615-1616, D. Jerónimo de Azevedo resolveu terminar as desavenças entre as dioceses inimistadas, Cranganor e Cochim. O vice-rei interveio ainda na Igreja Malabar, pressionando para o efeito o novo rei de Cochim, Ravi Varma (r. 1615-1624), a fim de abandonar o arcediogo à sua sorte.

A substituição de D. Fr. André de Santa Maria por D. Fr. Sebastião de São Pedro (1615-1625) à frente da diocese de Cochim, permitiu afastar uma das principais forças que tinha vindo a envenenar as relações entre as duas dioceses. Ainda que fosse momentânea, a pacificação permitiu reunir as duas facções da Igreja Malabar em 1616. Pese o facto de ter ocorrido no sentido contrário ao das instruções do Reino, a reunião resultou mais uma vez do realismo político que norteava os passos das autoridades goesas ¹⁶⁶.

Mas a paz era mais aparente que real, pelo menos a nível do relacionamento entre as dioceses. O que detonou o novo conflito foi a nunca aplicada sentença da delimitação diocesana. Apesar de pretender ser salomónica, a sentença de D. Fr. Aleixo de Meneses tinha deixado enclaves diocesanos, o

¹⁶⁵ António BOCARRO, *Década 13.ª*, vol. I, cap. LXXIII, pp. 318-322, vol. II, cap. CVI, pp. 473-476.

¹⁶⁶ «Carta de D. Jerónimo de Azevedo para Filipe II», Goa, s.d [1615-1616], in *BFUP*, n.º 4, p. 717; «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 22.03.1618, in *DRI*, V-1055, p. 86; Casimiro Cristovão da NAZARÉ, *op. cit.*, p. 130.

que contribuiu para suspender a sua aplicação em zonas potencialmente delicadas nas lagunas de Cochim e de Coulão. Era provável que o arcebispo de Cranganor tivesse pedido à Cúria que a sentença proferida em 1610 fosse aplicada imediatamente. A resposta tardou e só em 1616, mediante o breve *Alias postquam* de Paulo V, o arcebispo de Goa, D. Fr. Cristovão de Lisboa, foi obrigado a executar a sentença decretada pelo seu antecessor¹⁶⁷.

O breve papal teve o condão de fazer renascer o conflito, com a agravante de entretanto decorrer o debate dos ritos malabares no Padroado. O apoio do arcebispo de Cranganor a Nobili desde a primeira hora tinha-lhe valido um crescente isolamento dentro do Padroado. A hostilidade degenerou e alastrou aos Jesuítas que coadjuvavam Ros, o que lançou a suspeição do Padroado sobre os padres malabares formados em Vaipicota. A própria Coroa também via com inquietação a metodologia de Nobili e os arroubos de Ros na sua intitulação. A recente reunião de 1616 fora, mais uma vez, arrancada à custa de cedências de ambos os lados, cuja medida de maior alcance foi a devolução das antigas paróquias aos cassanares tradicionalistas.

A celebração em Goa da assembleia que ia debater os ritos malabares, para a qual Ros foi convocado em 1618, foi a causa de nova ruptura com o arcediogo. Como este persistia na preponderância do clero natural e na aplicação das tradições¹⁶⁸, era natural que mais cedo ou mais tarde voltasse a enfrentar o arcebispo, cuja visão eclesial era latina. Ora, antes de partir para Goa, Ros nomeou uma pessoa de sua confiança, o jesuíta português Estêvão de Brito, para administrar a diocese na sua ausência e não Jorge da Cruz. O desfecho só podia ser um – nova quebra de união.

Se a situação de Ros dentro da Igreja Malabar era periclitante, a sua posição dentro do Padroado não era melhor. De facto, tanto D. Fr. Cristóvão como D. Fr. Sebastião aliaram-se e pediram a Filipe II que dirimisse a questão das jurisdições. Os dois prelados requereram uma nova delimitação diocesana, ressuscitando para o efeito uns apontamentos coligidos por D. Fr. André de Santa Maria durante o seu governo, os quais anulavam a sentença de 1610. A resposta que veio do Reino foi contrária aos desejos dos dois bispos. Filipe II ordenou que, de acordo com os recentes breves papais, fosse aplicada imediatamente a sentença de 1610 e que comunicasse a decisão aos interessados¹⁶⁹.

A decisão régia não teve o condão de acalmar os dois prelados. Pelo contrário. Em 1618, voltaram a queixar-se de Ros ao rei, zurzindo-o a pretexto da recente ruptura dos siro-malabares. A missiva original não sobreviveu,

¹⁶⁷ «Breve *Alias postquam* de Paulo V», Roma, 06.02.1616, in *CDP*, vol. XII, pp. 199-201.

¹⁶⁸ A tradição determinava que na ausência do bispo quem governava a Igreja Malabar era o arcediogo.

¹⁶⁹ «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 07.03.1619, in *DRI*, VI-154, pp. 193-194; «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 06.02.1620, in *DRI*, VI-155, pp. 194-195.

mas a carta real que mencionou o assunto restringiu a maior parte do seu teor a assuntos relacionado com os dois bispos, exceptuando uma referência passageira à actividade mercantil clandestina da Companhia de Jesus, o que os identificou como a fonte. Cabe outra hipótese. A fonte primária de informação seria o arcediogo, que a teria passado a D. Fr. Sebastião o qual, por sua vez, a teria remetido ao Reino. A favor desta interpretação reside a condenação feita pelo soberano da actividade do bispo de Cochim contra as missões Jesuítas na Costa da Pescaria, que estaria relacionada com a resolução do debate dos ritos malabares. Ros, por arrasto, não escapou à condenação do monarca.

Independentemente da origem das queixas, o teor da carta real deixava claro que o arcebispo de Cranganor era acusado de ter dado aos Jesuítas a primazia na latinização da Igreja Malabar a expensas do clero malabar ordenado em Vaipicota. A lista de acusações não ficava por aí. Os queixosos desconhecidos afirmavam que Ros tinha descurado a sua acção evangelizadora, delegando-a nos seus correligionários da Companhia. Por fim, pediam em nome dos cristãos de São Tomé, sem especificarem se dos latinizados se dos tradicionalistas, que a sede da diocese fosse transferida para Angamale, consagrada pela tradição, devolvendo Cranganor à de Cochim. Este último facto revelou a assinatura do possível instigador de todo o processo e seu principal beneficiário – o bispo de Cochim.

Outro ponto a favor desta pista residia na origem da informação do comércio clandestino efectuado pelos jesuítas a partir de Paniporto¹⁷⁰, a qual constava na carta régia. Ora, a notícia fora avançada por D. Fr. Sebastião a Filipe II. Fosse quem fosse a fonte, era indesmentível o carácter virulentamente anti-jesuíta, e por arrasto anti-Ros, das informações que foram enviadas para o Reino em 1618-1619. Estas chegaram a Portugal ao mesmo tempo que se dava o desfecho do caso dos ritos malabares, o que veio a reforçar o pendor anti-Companhia de Jesus nos círculos administrativos metropolitanos. De facto, após 1619 o soberano acabaria por ceder à maioria das pretensões dos prelados de Goa e Cochim.

Em 1620, por decisão real, Cranganor foi restituída à diocese de Cochim, com o que esta arquidiocese ficou sediada em Angamale. Os Jesuítas receberam ordem expressa para cessar toda e qualquer interferência na reevangelização da Igreja Malabar, que seria entregue ao clero nativo, e os sacerdotes da Companhia ficaram excluídos liminarmente de sucederem a Ros. Para Filipe II esta era a única maneira de lograr a pacificação de uma comunidade desavinda. A Coroa julgava que o afastamento de Ros e dos

¹⁷⁰ Deve tratar-se de um erro do escrivão, uma vez que se trata de Paliporto [Paliport, a 10° 10' N e 76° 11' E], também grafado Paliporão [Pallipuram]; cf. Visconde de LAGOA, *Glossário Toponímico*, s.vs.

Jesuítas tornaria possível a reconciliação dos dois lados, uma vez que aqueles eram, segundo os dados disponíveis, os maiores entraves à união ¹⁷¹.

Nas primeiras informações que enviou para Lisboa sobre o caso, Fernão de Albuquerque procurou ser neutral, espelhando a sua inclinação para aceitar as notícias enviadas da metrópole, tendo em conta o seu desconhecimento da complexidade do assunto. No relatório enviado em Dezembro de 1620, o governador fazia eco das acusações incluídas na carta régia. Mas passado um ano, em carta de Fevereiro de 1621, Fernão de Albuquerque compôs uma imagem muito mais favorável da actuação do arcebispo de Cranganor e dos Jesuítas no Malabar. A atitude do governador continuou a evoluir pelo que, em 1622, as suas epístolas forneceram uma imagem positiva de Ros e negativa de D. Fr. Cristóvão de Lisboa e D. Fr. Sebastião de São Pedro ¹⁷².

A evolução da apreciação do governador tão-só reflectia o desenvolvimento dos conflitos internos no Padroado, tanto entre os prelados como ainda no interior e entre as Ordens Religiosas. Basicamente o governador procurou manter o *statu quo* vigente até então na atribuição de áreas de missão, com o objectivo de evitar outra explosão de contestações adveniente de nova repartição. A situação económica também não facilitaria as alterações por falta de fonte de financiamento, para além de a conjuntura política ser particularmente adversa ao Estado da Índia.

No Quêrala, o quadro político alterara-se uma vez mais com o Samorim a movimentar-se nos arredores de Cranganor. O Estado da Índia resolveu permanecer neutro outra vez, apesar de o conflito envolver o seu aliado Ravi Varma. Assim, coube a D. Francisco Ros preencher o vazio que a ausência militar e política do Estado tinha deixado na zona em disputa, dado que o capitão e os soldados do presídio de Cranganor residiam em Cochim. De 1620 a 1622, a presença do Samorim na região de Cranganor acabou por afectar os canais de abastecimento de pimenta a Cochim, embora esta continuasse a encaminhar-se para a feitoria portuguesa.

Não era de espantar que a situação bélica tivesse prejudicado a reevangelização de Ros. Segundo informações enviadas pelo governador para o Reino

¹⁷¹ «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 26.03.1620, in *DRI*, VI-49, pp. 341-344; «Carta de Filipe II para o conde do Redondo», Lisboa, 09.03.1620, in *DRI*, VI-81, pp. 378-379. As cartas foram endereçadas a D. João Coutinho, mas quem as recebeu foi o governador, Fernão de Albuquerque, por o destinatário ter falecido em 1619.

¹⁷² «O arcebispo desta cidade de Goa Dom Frei Christovão de Lisboa he muito continuo na assistencia de sua igreja (...), porem junto com isto da trabalho por se intrometter em muitas cousas que não são de sua obrigação nem profissão de que nacam grandes inconvenientes.»; «O bispo de Cochim (...) [D.Fr.Sebastião] continua em sua igreja com bom procidimento de sua pessoa e nas obrigações della mas tem aspeera e vehemente natureza de que se dexa levar e dizer e escrever muitas cousas com menos fundamento e consideração da que se requiere em quem tem seu officio e dignidade.»; «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe III», Goa, 18.02.1622, in *DRI*, VII-264, pp. 367-368.

em 1621, subsistiam áreas dentro da diocese de Cranganor onde ainda se praticavam ritos do período pré-Diamper. Todavia, D. Francisco Ros viria a beneficiar mais uma vez da nova situação política. Privado de apoio português na guerra com Calecut, Ravi Varma resolveu prejudicar indirectamente o aliado ao proteger outra vez as actividades de Jorge da Cruz. Como seria de esperar, a atitude do rei de Cochim desestabilizou a actividade religiosa e política em que Ros se envolvia nos arredores de Cranganor e de Angamale ¹⁷³.

Perante a nova conjuntura política malabar, a Coroa decidiu voltar a pressionar o rei de Cochim e os seus feudatários no sentido de cessar todo o apoio ao arcebispo. Isolado e com apoios mitigados, Jorge da Cruz ficou numa posição frágil face a D. Francisco Ros. Para culminar a boa sorte do arcebispo, chegou à Índia o novo vice-rei, o conde da Vidigueira, que ocupava pela segunda vez o cargo (1622-1628) e estava em sintonia com a nova direcção política da Coroa Dual. Numa das suas directivas, Filipe III (r. 1621-1640) avalizou as mudanças propostas por Fernão de Albuquerque para a região desde 1621.

Por fim a Coroa tinha aceiteado a sugestão de nomear um coadjutor para Ros, dada a sua idade avançada e quase-cegueira. Fernão de Albuquerque tinha procurado vencer a aversão que Lisboa sentia pelos Jesuítas desde 1619, fazendo notar que o sucessor natural de Ros teria que sair das fileiras da Companhia. Sendo assim, era de crer que a sucessão do arcebispo de Cranganor estava a ser preparada cuidadosamente há algum tempo devido à sua avançada idade.

Era possível que houvesse dois ou três candidatos tendo em conta os acontecimentos ocorridos no ano anterior à morte de Ros. De recordar que o P.^e Jerónimo Xavier fora proposto e tinha sido nomeado efectivamente bispo-coadjutor em 1617, numa altura crítica para Ros, mas veio a morrer sem ter sequer chegado ao Malabar ¹⁷⁴. Não era de excluir que os adversários deste, D. Fr. Cristóvão e D. Fr. Sebastião, tivessem o seu próprio candidato. Paradoxalmente, o campo de eleição natural, entre os sacerdotes siro-malabares educados e treinados por Ros, foi liminarmente excluído a favor de uma escolha óbvia na Companhia de Jesus.

¹⁷³ «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 15.01.1622, in *DRI*, VII-81, pp. 158-159; «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 12.12.1620, in *DRI*, VII-141, pp. 211-213; «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe III», Goa, 18.02.1622, in *DRI*, VII-264, pp. 367-368; «Carta de Filipe III para o conde da Vidigueira», Lisboa, 04.03.1622, *DRI*, VIII-273, p. 401.

¹⁷⁴ O indigitado nunca soube da nomeação pois pereceu carbonizado na sua cela em Goa antes de esta chegar. De qualquer forma, nas cartas que escreveu antes de morrer ao confrade Tomás de Ituren não fez nenhuma menção ao assunto, nem referiu qualquer gestão para o nomearem ou manifestou, sequer, vontade de ir trabalhar com Ros para o Malabar. Pelo contrário, Xavier deixou expresso que o seu desejo mais íntimo era terminar os seus dias na missão junto do Grão Mogol; cf. Arnulf CAMPS, *op. cit.*, pp. 12-13, 47-48.

Mas mesmo entre os Jesuítas dirimiam-se pelo menos dois candidatos. O natural que se destacara por escolha do próprio Ros, por ter sido antigo reitor de Vaipicota e governador interino da diocese, Estêvão de Brito, e alguém que nunca apareceu nomeado e que os colégios Jesuítas da Índia, com destaque para o de Cochim, procuraram impor. Embora a menção a Brito como coadjutor designado para auxiliar Ros só tenha aparecido numa carta real datada de 1623, já seria o nome conhecido por D. Francisco da Gama quando partiu para a Índia. Neste sentido aponta a carta que o vice-rei escreveu a Filipe III a descrever o encontro com os prelados durante a sua estadia em Cochim:

O arcebispo de Granganor [*sic*] Dom Francisco Roz corre ainda mui bem com as couzas e obrigações daquelle arcebispado, e eu o vi e achey com boa disposição posto que maltratado da vista, e assi por isto, como porque o religioso que se lhe tem nomeado para coadjutor e futuro sucessor que eu tambem vi em Cochim não esta tido por muito a proposito para isso, e assi o entendi dos mesmos religiosos da Companhia.¹⁷⁵

Apesar das reticências expressas na missiva, o vice-rei cumpriu as linhas políticas delineadas por Filipe III para a cristandade malabar. Assim, renovou o apoio do Estado da Índia à reevangelização, procurou pôr cobro ao suporte que Ravi Varma dava a Jorge da Cruz e recuperou o plano de utilizar os cristãos de São Tomé no povoamento de Ceilão, a par dos catecúmenos da Costa da Pescaria¹⁷⁶.

Em 1624, à morte de D. Francisco Ros, Estêvão de Brito foi nomeado arcebispo e restabeleceu relações com Jorge da Cruz. Era possível que ambos tivessem mantido contacto ainda em vida de Ros, o que tinha desagradado às instâncias mais ortodoxas da Companhia e explicaria as reticências levantadas à sua candidatura. Contudo, o pedido para as duas facções se voltarem a unir em 1624 partiu de Jorge da Cruz, que assim procurava obter uma posição negocial vantajosa devido à erosão dos seus apoios políticos no Malabar.

Tal como tinha ocorrido no passado, a união de 1624 voltou a pautar-se pelo realismo político com o objectivo de serenar os ânimos de ambos os lados. Em Janeiro de 1626, os sacerdotes e os leigos (*kaikkars*) siro-mala-

¹⁷⁵ «Carta do conde da Vidigueira para Filipe III», Goa, 12.03.1623, in *DRI*, IX-17, pp. 22-23. Esta apreciação do conde da Vidigueira não era totalmente inocente, porque sempre advogou a nomeação de reinóis para as mais altas instâncias da administração do Estado e do Padroado.

¹⁷⁶ «Carta de Filipe III para o conde da Vidigueira», Lisboa, 16.02.1622, in *DRI*, VIII-31, pp. 37-38; «Carta de Filipe III para o conde da Vidigueira», Lisboa, 11.02.1622, in *DRI*, VIII-199, pp. 316-317; «Carta de Filipe III para o conde da Vidigueira», Lisboa, 04.03.1622, in *DRI*, VIII-210, pp. 327-329; «Carta de Filipe III para o conde da Vidigueira», Lisboa, 19.02.1622, in *DRI*, VIII-229, pp. 351-352; «Carta do conde da Vidigueira para Filipe III», Goa, 28.12.1622, in *DRI*, IX-178, pp. 131-132; «Carta de Filipe III para o conde da Vidigueira», Lisboa, 01.02.1623, in *DRI*, IX-17, p. 277.

bares congregaram-se em Repelim¹⁷⁷ para reforçar a nova união da Igreja Malabar. O interesse deste «sínodo», que contou com a presença do novo arcebispo, do P.^e Alberto Laércio e do arcediogo, centrou-se na criação de uma congregação para padres siro-malabares segundo o ideário de São Carlos Borromeu. Um dos maiores defensores da ideia foi, curiosamente, Jorge da Cruz, o qual tinha planos próprios para a congregação, apesar de ter sido o padre Laércio o principal responsável da preparação da regra¹⁷⁸.

Enquanto os Jesuítas, com o arcebispo à cabeça, pensaram que esta seria apenas uma congregação convencional, o arcediogo viu-a antes como uma forma de se envolver na formação e no governo dos siro-malabares, à revelia dos padres europeus que enquadravam a Congregação de São Tomé Apóstolo. Os próprios sacerdotes siro-malabares formados pelos Jesuítas que entraram, vieram a queixar-se da instrumentalização e da intromissão que Jorge da Cruz levava a cabo quotidianamente. A parte latinizada da Igreja Malabar, bem como os Jesuítas, acabou por arrepender-se depressa da cedência feita à ideia do arcediogo e tentou encerrar a congregação que funcionava desde 1626 em Repelim. As manobras dilatórias de Jorge da Cruz e do seu sucessor mantiveram a congregação aberta mesmo após a separação de 1653¹⁷⁹.

A nova união de 1624 colocou novamente em relevo a difícil coabitação de duas formas distintas de ver e viver a Igreja, a Latina e a Malabar. O realismo político que acabou sempre por enformar as decisões referentes aos siro-malabares tão-só contribuiu para adiar problemas e as confrontações entre as duas realidades da cristandade malabar. Pese o facto de ter eliminado a maioria das tradições, a latinização acabou por conquistar parte da comunidade siro-malabar graças aos esforços empreendidos pelos sacerdotes formados e ordenados desde Quinhentos. A este esforço juntou-se um não despreciando apoio político da parte do Estado da Índia e da Coroa em alturas cruciais.

Repetindo o passado, a união de 1624 foi forçada por uma conjuntura política adversa para o partido tradicionalista, o qual via com preocupação a perda de apoio na comunidade apesar de subsistirem zonas que até então

¹⁷⁷ Trata-se da hodierna Edapalli, a 10° 01' N e 76° 22' E.

¹⁷⁸ As regras, datadas de Repelim, 05.02.1626, foram aprovadas no templo local dos Santos Apóstolos São Pedro e São Paulo, cf. «Regras que devem ser observadas pelos sacerdotes da congregação de São Tomé Apóstolo», in E. R. HAMBYE SJ, *art. cit.*, in Jacob VELLIAN (ed.), *op. cit.*, pp. 129-132.

¹⁷⁹ Curiosamente, as regras da nova congregação eram uma mistura de elementos siro-malabares, a maioria, com outros retirados da tradição latina. Por exemplo, a nível de costumes, os irmãos eram tonsurados, novidade introduzida pelos portugueses, mas deixavam crescer o cabelo na nuca de modo a manter o tradicional resquício do nó típico do brâmanes do sul da Índia, o *kudumi*. Embora o calendário litúrgico fosse quase todo siro-malabar, introduziu-se a festa da Virgem por influência latina; cf. E. R. HAMBYE, *idem.*, pp. 133-136.

tinham conservado intactas as estruturas eclesiais e as práticas religiosas pré-Diamper. Para este impasse contribuiu o partido tradicionalista e o seu chefe natural, o arcediogo Jorge da Cruz, até 1640 e posteriormente o seu sobrinho, Tomás do Campo (Parambil Tumi)¹⁸⁰. Ambos tentaram controlar sempre os sacerdotes saídos dos colégios jesuítas com o objectivo de acabar ou limitar a influência da Companhia e do arcebispo no governo da Igreja Malabar. De resto, Jorge da Cruz tentou usar os Dominicanos como arma de arremesso contra a actividade missionária de Brito e dos Jesuítas. Em 1627, os Pregadores tinham aberto um seminário em Kuduthuruthi pela mão de Fr. Francisco Donato [Francesco Donati], enviado pela *Propaganda Fide* para Solor em 1624, pelo que a sua actuação sempre foi feita à margem da do Padroado português, até que aquele fechou portas por pressão de Brito, da Companhia de Jesus e da Coroa portuguesa¹⁸¹.

A intervenção de Jorge da Cruz na congregação de Repelim pretendia manter viva a plurissecular tradição sacerdotal malabar, bem como as práticas litúrgicas. Não era de esperar que os padres da Companhia endossassem os intentos do arcediogo, daí que ficasse votada ao fracasso quando aqueles abandonaram a congregação à sua sorte a partir de 1628. Posteriormente, os sacerdotes de rito latino que ficaram queixar-se-iam amargamente das intromissões do arcediogo na vida da congregação. A fundação desta mostrou que o partido tradicionalista também procurava apoio para a formação e ordenação de sacerdotes junto dos Jesuítas, em parte por reconhecer a insuficiência na educação e treino ministrada ao cassanar, algo que o arcediogo desejou suprir, face ao sacerdote de rito latino melhor preparado, daí que depois se tenha virado para o seminário de Donato. Apesar da tentativa, o debuxo do arcediogo não vingou completamente porque parte da comunidade siro-malabar já seguia o rito latino¹⁸².

A separação de 1653, que colocou um ponto final na união dos cristãos malabares até hoje, foi o reconhecimento efectivo da existência de duas comunidades distintas e irreduzíveis¹⁸³.

¹⁸⁰ Sobre a sucessão veja-se Placid J. PODIPARA CMI, *The Hierarchy of the Syro-Malabar Church*, Alleppey, 1976, p. 123.

¹⁸¹ R. AUBERT, «François Donati», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. XIV, Paris, 1960, cols. 652-653; Placid J. PODIPARA, *op. cit.*, pp. 130-131. De recordar que o Papa Paulo V (1605-1621) quebrara em 1608 o monopólio da passagem por Lisboa para todos os missionários que quisessem laborar na Ásia aos membros das Ordens Mendicantes, medida estendida a outras ordens por Urbano VIII (1623-1644) em 1633 e tornada extensível a todos os missionários em 1673 por ordem de Clemente X (1670-1676); cf. Carlos Mercês de MELLO, *op. cit.*, pp. 14-15, nota 3.

¹⁸² Foi neste quadro de competição que D. Estêvão de Brito referiu em 1629 que a Companhia tinha treinado e educado mais de 300 sacerdotes malabares a laborar na diocese de Cranganor, número excessivo tendo em conta as dificuldades sentidas no enquadramento da cristandade siro-malabar desde o início do século, justamente por falta de padres; cf. Carlos Mercês de MELLO, *op. cit.*, p. 149.

¹⁸³ E. R. HAMBYE, *art. cit.*, pp. 123-136; Stephen NEIL, *op. cit.*, pp. 313-315.

VI. Pontos de Chegada, vias de partida

O debate missionológico no primeiro quartel do século XVII, com as diversas correntes subsequentes, decorreu na moldura institucional e religiosa que já vinha do século anterior. A discussão que envolveu as estruturas do Padroado proveio, em grande medida, do crescimento do cristianismo na Ásia e do confronto nascido no terreno entre as diferentes formas de encarar a acção e a metodologia evangelizadora.

A via tradicional, que defendia a europeização e a latinização dos povos catequizados, era favorecida pela hierarquia do Padroado e pelo seu protector – a Coroa. Esta via foi cada vez mais contestada e tal movimento já era visível no século XVI, tendo sido protagonizado tanto por parte do clero como pelos burocratas do Estado da Índia. Contudo, a via tradicional possuía um forte esteio no Padroado devido à protecção política, económica e social dispensada aos catecúmenos pelo topo da estrutura administrativa, tanto na Ásia como no Reino, a instância dos prelados. Foi este apoio que lhe permitiu sobreviver no meio da turbulência causada pela contestação de que era alvo.

No século XVI apareceu uma contra-corrente que se opôs ao apoio estatal e colocou em causa o valor deste tipo de conversões. Foram os regulares, Franciscanos e Jesuítas, quem animou primeiro a contestação à linha dominante na política oficial de missão. Só que o fez sem grande sucesso, ainda que ciclicamente contestasse de viva voz a protecção dada às conversões. Em 1633, por ocasião das conversões em massa de Bardês feitas sob a égide do vice-rei conde de Linhares (1629-1635), o clero regular protestou mais uma vez contra os baptismos colectivos tendo em conta a evolução negativa ocorrida entre os catecúmenos e os gentios dos arredores de Goa, com numerosas apostasias e fugas para fora da jurisdição portuguesa.

A união da Igreja Malabar com a Latina, acordada em Diamper, entroncou na via tradicional e foi obtida mediante a protecção política e militar do Estado da Índia, cujo apoio voltaria ser fundamental em todas as ocasiões que houve nova reunião, pelo menos até 1653. Curiosamente, a união nunca foi contestada por parte dos principais cultores da contra-corrente, Franciscanos e Jesuítas, justamente quem missionou entre a «Cristandade da Serra».

A contestação à metodologia de reevangelização na Igreja Malabar só surgiu quando explodiu a guerrilha institucional entre a diocese de Angamale/Cranganor e a de Cochim. Só então foram formalizadas críticas pelo lado contrário, as quais incluíam a não utilização intensiva de clero nativo formado nos colégios do Padroado a favor dos missionários da Companhia e a marginalização do arcediogo pelo arcebispo, D. Francisco Ros, mas neste ponto tratava-se mais de uma questão pessoal do que missionológica.

A outra via, a da aculturação, evoluiu a partir da «adaptação» introduzida pela acção de Francisco Xavier na Ásia. Contudo, tanto a aculturação da China como a de Maduré, ambas estabelecidas por padres da Companhia,

não tiveram o apoio do Padroado por serem vistas como uma forma de compromisso que levaria ao cisma entre os católicos asiáticos dada a criação de variantes de uma mensagem que se queria universal. Por outro lado, a forma como o Padroado via a cristandade asiática, segundo um modelo europeu, não se conjugava com a aculturação, onde os elementos europeus co-existiam ou se diluíam com os nativos na «adaptação».

Face a esta realidade, era compreensível que a reformulação dos catecismos empreendida por Nobili, a par das alterações de terminologia doutrinária, da adopção de nomes indianos, ainda que fossem uma tradução literal dos existentes nas línguas europeias, e a cedência em usos e costumes indianos não tenha sido suficiente para terminar com a desconfiança e a perseguição movida pelo Padroado e pela Coroa aos ritos malabares. Nem tal oposição cessou após 1623.

No fim do século XVI desabrochou uma terceira via que cresceu a partir da aculturação defendida por Jesuítas como culminação natural da «adaptação», mas que se diferenciou desta por procurar atingir uma simbiose harmónica entre os princípios universais do cristianismo e as culturas dos povos a missionar sem ceder ao particularismo. A actuação da via intermédia coincidiu com a do P.^e Nobili em Maduré. Um dos seus cultores, o jesuíta inglês Thomas Stephens, o Tomás Estêvão das fontes portuguesas, alcançou um dos momentos mais altos da via com a publicação póstuma do «Purana Cristão». Mas a terceira via surgiu tarde de mais. O debate e o conflito que entretanto se tinha instalado entre tradicionalistas e partidários da aculturação excluiu a via do diálogo, a qual floresceu particularmente na região fronteira a Goa¹⁸⁴.

O debate que envolveu as diversas correntes missionológicas ocorreu numa altura, *grosso modo* no primeiro quartel do século XVII, em que a hierarquia do Padroado se fechou sobre si própria. Este comportamento não foi um acto isolado, dado que algo similar ocorreu na chefia da administração do Estado da Índia e na do Reino. O clero regular mais ortodoxo, Agostinhos e Dominicanos, na prática quem mais contacto tinha com o poder político, passou a este toda a oposição à novidade introduzida na evangelização. Enquanto isto ocorria, o Império Português no Oriente era atacado em todas as frentes por diversos inimigos.

Daí que reemergisse o sentimento de cerco que, ciclicamente, aparecia no Estado, tanto a nível global como local. O tempo em que o fazia coincidia

¹⁸⁴ A. R. KULKARNI, «The Portuguese contribution to Marathi in the medieval period», in K. S. MATHEW, Teotónio R. de SOUZA, Pius MALEKANDATHIL (eds.), *op. cit.*, pp. 311-340; Georg SCHURHAMMER SJ, «Thomas Stephens», in *op. cit.*, pp. 367-376. Coexistem duas grafias para o apelido do padre Tomás Estêvão, Stephens ou Stevens, forma que usou para assinar a carta endereçada ao seu pai em 1579; cf. «Carta de Thomas Stevens para o seu pai, Thomas Stephens», Goa, 10.11.1579, in *The First Englishmen in India. Letters and narratives of sundry Elizabethans written by themselves*, editadas com introdução e notas por J. Courtenay LOCKE, reimpressão da edição de 1930, Nova Delhi, 1997, pp. 19-31.

frequentemente com o aparecimento de uma produção teórica que favorecia a separação de comunidades no espaço português. Ora, a partir de 1612-1615, os portugueses perderam a iniciativa no Índico Ocidental, apesar de alguma recuperação temporária, o que contribuiu para exacerbar e fazer subir à tona o sempre latente sentimento de cerco. Na sua visita a Goa em 1623, o viajante romano Pietro della Valle notou que o ambiente de extrema devoção dos goeses e a existência de tantos mosteiros, igrejas, colégios e sacerdotes servia para exorcizar o medo que os habitantes sentiam face aos inimigos que podiam assediar as muralhas da cidade a qualquer instante ¹⁸⁵.

O sentimento de cerco acabou por degenerar numa xenofobia mais ou menos generalizada. O estrangeiro deixou de ser exclusivamente o não-católico, até então o objecto de diabolização, fosse ele muçulmano, hindu ou cristão reformado. O estrangeiro tornou-se todo aquele que não era de cepa lusitana. Por isso, a onda de xenofobia acabou por alcançar os católicos residentes no Estado da Índia e, no início da década de 1620, culminou na ordem de expulsão para a Europa de todos os não-portugueses moradores nas possessões orientais da Coroa.

Mas o sentimento já era manifesto por parte da hierarquia mais tradicional contra os seus próprios membros. D. Francisco Ros viu o seu depoimento contra o arcediogo ser rejeitado por parte dos inquisidores dada a sua origem catalã. Não se tratava de um caso isolado. Anos mais tarde, reza a lenda que o P.^e Thomas Stephens teria chamado o governador Fernão de Albuquerque a seu leito de morte para se penitenciar de ter introduzido involuntariamente os ingleses na Índia. Independentemente da veracidade da história, o governador veio a sugerir a Filipe II que findasse completamente o envio de missionários não-portugueses para a Ásia ¹⁸⁶.

A clausura da hierarquia também se evidenciava na oposição aos métodos evangelizadores que se afastavam da via tradicional. A nomeação do P.^e Estêvão de Brito para suceder a Ros encontrou sérias resistências por parte da hierarquia indiana e dos burocratas no Reino, conforme se depreendia na correspondência trocada entre Goa e Lisboa durante os primeiros anos do segundo governo do conde da Vidigueira.

Por fim, o ancilosoamento de parte da hierarquia também se dirigiu contra o fruto da acção evangelizadora na Ásia, nomeadamente o clero de luso-descendentes e de assimilados. Em algumas Ordens Religiosas emer-

¹⁸⁵ «which however good as sacred ceremonies and part of divine worship, yet in such a City as this which borders upon Enemies and this Metropolis of a Kingdom lying in the midst of Barbarians and so alwayes at wart», in Pietro della VALLE, *op. cit.*, vol. II, p. 415.

¹⁸⁶ «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa 14.02.1620, *apud* Mariano SALDANHA, *op. cit.*, pp. 21-22. O mesmo governador na sua informação anual sobre o estado eclesiástico descreveu a má saúde de Ros e terminou: «e tambem sobre o mais que o anno passado trattando desta matteria escrevi a Vossa Magestade assi sobre esta prelazia se não prover em religioso estrangeiro como sobre não virem a estas partes religiosos que o sejão», «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 12.12.1620, in *DRI*, VII-141, p. 212.

giram reivindicações por um maior protagonismo na direcção de assuntos religiosos no Oriente face ao centralismo provincial de Portugal, particularmente entre Dominicanos, embora não fossem desconhecidas reivindicações entre Franciscanos da Observância e entre os Recolectos que dispunham de províncias locais. Tal movimento ocorreu no início de Seiscentos, mas esbarrou constantemente com a oposição do sector tradicionalista, que contava com o apoio das altas esferas administrativas do Estado da Índia e do Reino. A oposição levou a que estalassem movimentos contestatários, alguns deles violentos. A supressão das revoltas não conseguiu serenar os ânimos dos religiosos de origem não-europeia.

O movimento não se restringiu ao clero regular. Houve casos no clero secular, como o exemplo extremo de Mateus de Castro, que recorreu à protecção dispensada pela Cúria para poder actuar na Índia e cuja laboração acarretaria tanta preocupação às autoridades goesas¹⁸⁷.

Mas houve outros casos que não contaram com Roma para proteger o clero recrutado localmente. Fr. Paulo da Trindade OFM foi perseguido por ter desejado uma maior participação dos sacerdotes asiáticos na Igreja. No remate da sua obra *Conquista espiritual do Oriente*, o franciscano não deixou de verberar contra os que se tinham levantado contra os seus confrades na evangelização:

Não ficam fora do contento os Romanos Pontífices que, conhecendo bem os quilates dos serviços que estas seus humildes filhos lhes fazem neste Oriente no particular da conversão das almas, nos honraram com muitos privilégios apostólicos que no mesmo lugar se guardam. E posto que não nos faltaram émulos que com danadas [?] trataram de nos [?] e desacreditar com falsas informações, e trabalharam para nos infamar, contudo nunca nos faltou o favor do céu, permitindo como se aclarasse a verdade e se tirasse a limpa nossa honra (...). Não por poucas vezes se viu esta santa Província exasperada e cheia de amargura por os que antepondo ao temor de Deus seu próprio interesse e pretensão, levaram (?) dela a Portugal muitos aleives e falsidades, caluniando aleivosamente os ministros da cristandade que cá temos, impondo-lhes cousas que iam mui fora da verdade; mas sempre foi ajudada da verdade de Deus em que tinha posta toda a sua confiança. E quando esperavam os émulos alcançar os fins dos seus desejos à custa de nossa honra, então se viram mais desenganados de o poderem alcançar, podendo mais com o peito real de Sua Majestade a opinião e crédito que sempre teve dos filhos desta santa Província, que as sinistras informações de seus adversários.¹⁸⁸

Foi a desconfiança da hierarquia face ao clero nativo que contribuiu para minar desde o início as relações da Igreja Malabar com a de Roma, mesmo quando a união contou com a ajuda preciosa de sacerdotes mala-

¹⁸⁷ Veja-se Dom Théodore GHESQUIÈRE, *Mathieu de Castro premier vicaire apostolique aux Indes. Une création de la Propagande a ses débuts*, Lovaina, 1937. A vida e a carreira de D. Mateus de Castro, bispo de Crisópolis, não são tema deste artigo, nem tão-pouco os conflitos que daí nasceram entre ele e as autoridades portuguesas ao longo do século XVII.

¹⁸⁸ Fr. Paulo da TRINDADE, *op. cit.*, vol. III, p. 569.

bares educados e treinados na tradição latina, os quais eram enquadrados por religiosos europeus. O problema residiu sobretudo na integração do clero tradicional, os cassanares, e do seu chefe, o arcediogo, na nova Igreja surgida após Diamper e ratificada em Angamale. O conflito derivou ainda da nunca superada questão hierárquica e diocesana que se sobrepuaram e avolumaram desde 1599.

As questiúnculas internas da Igreja Malabar também não ajudaram a criar um ambiente de confiança entre os dois lados. Os conflitos com o bispado de Cochim, a posição de Ros face à hierarquia do Padroado e à administração do Estado não foram de molde a criar um movimento de fundo favorável à resolução das diferenças na Igreja Malabar que tinha deixado de ocupar o centro das atenções da Ásia Católica na Índia a partir de 1600. Todas as pacificações posteriores à união foram de curta duração. Duraram enquanto a hierarquia do Padroado não questionou, nem pretendu substituir o ascendente secular do arcediogo junto da comunidade siro-malabar. Foi assim com Ros, foi assim com Estêvão de Brito, foi sempre assim até à cisão de 1654. Parte da comunidade siro-malabar nunca deixou de mostrar um respeito pela tradição e um repúdio pela latinização a que foi forçada em Diamper. A busca de novos bispos na Mesopotâmia mostrou à saciedade a sua não integração na Igreja Católica.

Apesar de os Jesuítas terem sido substituídos na evangelização, uma vez que foram apontados como os responsáveis pelas sucessivas rupturas, cedendo o lugar aos Carmelitas e de ter sido dado um novo enquadramento aos siro-malabares que permaneceram em comunhão com Roma, a ansejada reunião jamais ocorreu. A descaracterização de uma das mais antigas comunidades cristãs do mundo continuou imparável até ao pontificado de Leão XIII (1878-1903). Só então Roma empreendeu um progressivo restauro das tradições litúrgicas e eclesásticas da Igreja Malabar, tarefa que só veio a ser significativa sob os pontificados de Pio XI (1922-1939) e de Pio XII (1939-1958)¹⁸⁹.

Para o Padroado Português do Oriente todos estes conflitos minaram-lhe a coesão interna e descreditaram-no aos olhos de Roma. Apesar de um começo de século auspicioso para a expansão da fé, onde se contou a união alcançada em Diamper muito propagandeada pela Europa, o resto da centúria viu abater-se sobre o Padroado uma série de reveses. A expulsão portuguesa do Japão, o debate em torno dos ritos chineses e malabares, o conflito entre o novo clero asiático emergente e a hierarquia e os religiosos portugueses, em conjunto com as questiúnculas jurisdicionais, tudo contribuiu para debilitar a posição do Padroado. A fragilização ocorreu simultaneamente com o ocaso lento, mas inexorável, da importância política de Portugal no Oriente e com a secundarização progressiva da Coroa portuguesa no quadro político-institucional da Monarquia Dual. Com uma Coroa incapaz de proteger politicamente os seus interesses em Roma, o Padroado

¹⁸⁹ Veja-se *inter alia* Placid J. PODIPARA, *op. cit.*, pp. 134-209.

inadvertidamente acabou por abrir as portas à intervenção da Cúria Romana perante a incapacidade de formular uma resposta eficaz, coesa e atempada.

Por outro lado, as pressões e as apetências políticas de outras potências católicas, nomeadamente da França, serviram de apoio ao Papado para combater a exclusão de outras jurisdições missionárias na área de actuação do Padroado e, simultaneamente, emitir um sinal de autonomia de Roma face a essas mesmas potências. Claro que a realidade se encarregaria de destruir os sonhos acalentados pela Cúria, já que os países católicos rapidamente se intrometeram na sua actuação missionária¹⁹⁰.

O sentimento anti-estrangeiro por parte da hierarquia asiática portuguesa foi tanto causa como consequência das políticas papais. Foi no rescaldo desta conjuntura que Gregório XV deu corpo à *Propaganda Fide* em 1622. Como a área de acção da congregação pontifícia passou a coexistir com a do Padroado Português do Oriente, deu origem a um conflito entre Lisboa e Roma que só veio a ser sanado no século XX derivado da interpretação que ambas partes faziam da criação e dos direitos do Padroado¹⁹¹.

Abreviaturas usadas nas citações

APO – Joaquim Heliodoro da Cunha RIVARA (ed.), *Archivo Portuguez Oriental*, 6 fascículos em 10 partes, com indicação do número do fascículo seguido do número do documento. Reimpressão da edição goesa de 1857-1876, Nova Delhi, 1992.

BFUP – António da Silva REGO (ed.), *Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa*. Publicação ainda em curso, com indicação do número dos volumes utilizados (1-4). Lisboa, 1954-1955.

Bullarium – Levy Maria JORDÃO (Visconde de Paiva Manso) (ed.), *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae, atque Oceaniae. Bullas, Brevia, Epistolas, Decreta atque Sancta Sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplexus*. Tomo I (1171-1600), Tomo II (1601-1700), Lisboa, 1868-1870.

CDP – *Corpo Diplomático Português contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século XVI até aos nossos dias – Relações com a Cúria Romana*. 14 volumes publicados, com indicação do número do volume mencionado em romano. Luís Augusto Rebelo da SILVA editou os volumes I a IV, José da Silva Mendes LEAL V a IX e Jaime Constantino de Freitas MONIZ X a XIV, Lisboa, 1862-1910.

DRI – *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, 10 volumes da série depositada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, com indicação do número do volume em romano seguido do número do documento em árabe conforme a edição. Raimundo António Bulhão PATO editou os volumes I a IV, o V não tem indicação do nome do editor e António da Silva REGO editou do V ao X volume. Lisboa, 1880-1982.

DUP – António da Silva REGO (ed.), *Documentação Ultramarina Portuguesa*, vol. III, Lisboa, 1963.

¹⁹⁰ Bernard HEYBERGER, *op. cit.*, pp. 243, 267-269.

¹⁹¹ A. Silva REGO, *Le Patronage Portugais de l'Orient. Aperçu historique*, Lisboa, 1958, pp. 26-34.