



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 22 | 2006
Ideias políticas

De converso a novamente convertido

Identidade política e alteridade no Reino e no Império

From «converso» to «novamente convertido». Political identity and difference in the Portuguese kingdom and empire

Ângela Barreto Xavier



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/2254>

DOI: 10.4000/cultura.2254

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Janeiro 2006

Paginação: 245-274

ISBN: 0870-4546

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

Ângela Barreto Xavier, « *De converso a novamente convertido* », *Cultura* [Online], Vol. 22 | 2006, posto online no dia 29 janeiro 2016, consultado a 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2254> ; DOI : 10.4000/cultura.2254

Este documento foi criado de forma automática no dia 20 Abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

De converso a novamente convertido

Identidade política e alteridade no Reino e no Império

From «converso» to «novamente convertido». Political identity and difference in the Portuguese kingdom and empire

Ângela Barreto Xavier

Para estudar os processos de conversão e cristianização que se verificaram em Goa entre os séculos XVI e XVIII, e os seus impactos sociais, importa entender, em primeiro lugar, como é que no reino se pensava e se experienciava a alteridade, e como é que esta se exprimia no quadro legal e institucional. Só então é que se poderá compreender mais profundamente o transplante de uns e outros – tópicos, experiências, e arquiteturas legais e institucionais – para os territórios imperiais. Trata-se pois de identificar *um outro tipo de viagem*: não apenas a das pessoas, mas ainda a das convicções que estas transpor taram, que condicionaram a sua percepção, e que inspiraram a sua implantação; a busca de soluções práticas em espaços estranhos e distintos nos quais se reconheceram situações análogas.

Em concreto, com este estudo pretende-se mostrar que as fundações (e utilizo a expressão na sua conotação arquitectónica) das atitudes da coroa portuguesa e dos seus agentes em relação às populações residentes nos territórios do império – as fundações da sua teoria da acção política com respeito à alteridade social – também se inspiraram naquelas que no reino se estava a ter em relação às comunidades de origem judaica, depois cristãs-novas. É que a par do peso que as inspirações clássicas e a releitura dos viajantes medievais, já estudadas por J. J. Silva Dias, W. G. Randles, Luís de Albuquerque, Luís Filipe Barreto, Luís Graça, entre outros,¹ tiveram na construção dos territórios imperiais, também este outro modo de pensar, identificar e gerir a alteridade (que não está, aliás, em dissonância com aquele, pois foi precisamente nesses passados que se concebeu o modelo de relacionamento entre cristãos e não-cristãos, entre cristãos e judeus)² serviu de grelha referencial para interpretar e modelar as situações sociais que emergiram em tais territórios. A par daquelas, o estabelecimento destas outras analogias teve um impacto prático grande, e conformou boa parte das soluções políticas com efeitos sociais gizadas *extra territorium*.

Evidentemente, a intensa presença de judeus e de *conversos* nos territórios imperiais, e as modalidades adquiridas por essa presença contribuiu para a presentificação de tais paralelos. Por seu turno, o reconhecimento nos judeus/*conversos* de características grupais que permitiam identificá-los enquanto «casta», ajudou ao seu estabelecimento.³ Aliás, esses paralelos foram tão pertinentes que no Estado da Índia não se hesitaria em associar, mas com intenções depreciatórias, as origens das populações residentes em Goa com os judeus, assim como as qualidades de uns e de outro. Por exemplo, em Janeiro de 1557, o jesuíta Gonçalo Silveira escreveu ao cardeal D. Henrique algumas sugestões que visavam remediar os «males da Índia» e acabar com «os inimigos que entre nós trazemos»: para os cristãos-novos, o remédio era a Inquisição, enquanto que para os «gentios» brâmanes – e atente-se no vocabulário –, «maliciosíssima gente e zelosíssima de se plantar com sua seita e de adquirir todos a ela, inimicíssimos do nome christam, e por huma dissimulação diabolica sam os banqueiros do inferno, das onzenas e maleficios», a total separação física, apartando-os da conversa e da co-habitação.⁴ Num contexto muito diferente, e um século mais tarde, Joseph Matinez de la Puente escreveria no seu *Compendio de las historias de los descubrimientos*, que a origem dos judeus e dos indianos era a mesma, e que esta se expressava na similitude dos seus vícios: «codicia, mutabilidad, falacias, apostasias, y supersticiones variadas, y corrompidas».⁵ Reproduzindo uma ideia também desenvolvida por frei Juan de la Puente, o autor do tratado da *Conveniencia de las monarquias catolicas*, esta associação visava a subalternização das elites bramânicas do Estado da Índia, aquelas que depois de convertidas ao cristianismo tinham conseguido preservar uma posição de poder invejável e aspiravam ao estatuto de mediadores imperiais. É certo que tais associações se ancoravam numa tópica antiga, de raízes helénicas. Já então se estabelecera uma homologia entre judeus e brâmanes, o que levara Flávio Josepho a concluir, inclusive, que «os judeus são descendentes dos filósofos da Índia. Estes são apelidados de *Calanoi* entre os Indianos, e de *Ioudaioi* entre os Sírios».⁶ Contudo, a leitura realizada pelos autores hispânicos e pelo jesuíta português enfatizava a resistência que os dois grupos demonstravam face à dominação cristã, metamorfoseando em negativa a carga positiva que tal associação tivera em circunstâncias diversas.

É, pois, sobre os *interfaces* entre tópica e experiência da alteridade e política no reino e no império que incide este estudo, no qual me proponho reflectir sobre alguns alicerces experienciais (memórias do vivido) e discursivos (configurações do pensável) destas afinidades, e o modo como elas nos ajudam a perceber os diálogos entre reino e império e o profundo envolvimento de ambas as histórias. Gostaria de deixar expresso que o percurso que agora se inicia retoma e combina os campos de análise desenvolvidos por Arnold Van Gennep e Victor Turner em torno aos ritos de passagem e as suas implicações identitárias, combinando-o com as observações de Norbert Elias sobre a relação entre «os estabelecidos» e «os outros», e de Mary Douglas sobre «pureza» e «poluição».⁷

De acordo com os primeiros, em qualquer rito de passagem podem ser identificadas três etapas distintas: uma fase de separação entre os membros de duas identidades/comunidades, uma fase em que se processa a passagem de uma para outra identidade/comunidade, e uma fase de integração/inclusão/assimilação na nova comunidade e de consolidação da nova identidade, havendo um reconhecimento dessa pertença e desse estatuto quer pelos membros do novo grupo, quer pelos membros do grupo anterior.⁸ Contudo, esta não é só uma grelha que permite comparar situações diferentes que envolvam a conversão religiosa e incluam rituais de passagem (caso do baptismo) e as potencialidades identitárias que estes enformam. Ela é igualmente útil – como o fez, por

exemplo, Maurice Kriegel, a propósito da identidade *conversa* – para interpretar as situações em que a plena passagem nunca se chega a concretizar, quando boa parte dos sujeitos são mantidos no estatuto liminar, tornando a sua identidade transitória numa identidade fixa.⁹ Os indícios que possuímos sobre as experiências dos *conversos* e dos *novamente convertidos* do reino e do império português na época moderna configuram uma situação análoga, em que a liminaridade se cristalizou, tornando-se numa situação identitária que não facilitava nem o pleno regresso à identidade anterior¹⁰ nem a aceitação total por parte da comunidade que constituía o grupo receptor.¹¹

Qual o mecanismo explicativo desta desaceleração do processo de transição identitária? O que é que travou a plena integração?

Ao analisar a persistência de formas de discriminação no contexto de uma comunidade aparentemente «igual», Norbert Elias inventariou um conjunto de variáveis sobre as quais assenta o encontro entre agrupamentos de sujeitos que se auto-percebiam e representavam como grupo/comunidade distinta (mesmo quando as suas delimitações não eram visíveis para outros observadores) e a conseqüente emergência de formas de distinção/discriminação mais sofisticadas. Essa análise, depois de temperada pelas reflexões de Mary Douglas sobre a construção de noções de «pureza» e «poluição», o seu carácter instrumental e as suas manifestações sociais, é extremamente útil para compreender os processos de transição que são objecto deste estudo.

Tendo em conta a cultura política e a imaginação social da época em causa, podia haver situação mais ambígua que a de um *mestiço-converso*? E o que dizer de um *mestiço-converso* nascido na periferia do império? E qual a relação – em termos de estatuto – entre um *converso* nascido no reino e um *converso* nascido no império? E o que é que era «melhor»: ser um *novamente convertido* nascido no império ou um *converso* nascido no reino? Qual identidade transportava mais vícios e suscitava mais preconceitos e suspeição? Qual era, em contrapartida, a mistura que suscitava mais simpatia?

Como é que estas pertenças – lugar de nascimento, antiguidade da pertença ao «curral catholico», e pertença «étnica» (vulgo, qualidade do sangue, mas não apenas isso) – se entrecruzavam no entretecer do mapa de distinções que operava no Portugal moderno? Como é que estas distinções se manifestavam social e institucionalmente e como é que, por seu turno, se fundamentava e justificava a sua existência, sendo que o objectivo último da conversão religiosa, para além da salvação das almas dos convertidos, era a unidade política e social?

Este grupo de questões encerra um programa ambicioso que tem vindo a ser investigado por muitos estudiosos. Raramente, porém, estas variáveis foram pensadas conjuntamente e, até, comparativamente, e julgo que esse exercício terá alguma utilidade para entender os diversos lugares nos quais estas situações se verificaram. É com uma atitude comparatista (mas não capaz, ainda, de fazer uma comparação), e apetrechada dos instrumentos metodológicos e analíticos atrás referidos, que me proponho reflectir sobre o tema.

Para começar, optei por revisitar os momentos de separação entre as identidades/comunidades não-cristãs e cristãs, ou seja, as situações em que estas tinham estatutos jurídicos distintos, para abordar depois as implicações jurídicas das situações de passagem (muito embora tenha decidido não analisar, aqui, os ritos de passagem propriamente ditos, os quais merecerão, por si só, um outro estudo); e as situações sociais posteriores a essa passagem. A meio do caminho, inseri uma reflexão sobre os trânsitos tópicos que permitiram sustentar o transplante de percepções, enquadramentos jurídicos,

atitudes, permitindo assemelhar judeus e «gentios» (e entre estes, os brâmanes), *conversos* e *novamente convertidos*.

Faço notar que este não é mais do que um ensaio introdutório, pois só estudos comparativos sistemáticos sobre os processos de conversão na época moderna (e suas implicações políticas) poderão vir a responder, de forma precisa, as questões atrás enunciadas. Por agora limito-me a apresentar alguns raciocínios que me parecem pertinentes.

Paradoxos da separação

A reflexão que aqui se traz decorre, em primeiro lugar, de uma perplexidade surgida na sequência do que foi sugerido por Luís Filipe Thomaz num estudo clássico sobre a formação da sociedade goesa: «Goa: urna sociedade luso-indiana». Aí Thomaz lembra que nos primeiros anos da presença portuguesa na Índia as formas de relacionamento entre a coroa portuguesa e as populações locais se tinham inspirado no modelo de autonomia jurídica tutelada pela coroa de que haviam gozado, na época medieval, as comunidades muçulmana e judia residentes no reino.¹²

Efectivamente, nas primeiras décadas do século XVI ensaiou-se no Estado da Índia um modelo de jurisdições separadas para os que eram cristãos (essencialmente os portugueses, os «colonizadores») e aqueles que o não eram (os locais, os «colonizados»), sistema que tinha afinidades com aquele que operaria nas Índias de Castela, nas quais se diferenciava a «republica de los españoles» da «republica de los índios». Corno foi explicado por A. M. Hespanha, a cultura jurídica dominante no mundo ibérico legitimava a aplicação do mesmo ordenamento jurídico que operava no reino às comunidades portuguesas residentes no império, as quais estavam, por isso mesmo, sujeitas ao direito da coroa; ao mesmo tempo que permitia a manutenção dos ordenamentos jurídicos locais na maior parte das situações que envolviam as comunidades que não eram de origem portuguesa. Ou seja, do ponto de vista do direito do reino, eram vassallos os «naturais do reino» ou filhos de pai português, e não eram abrangidos por esse direito – na maior parte das matérias –, os sujeitos que não fossem filhos de portugueses.¹³ Em termos práticos isto significava que a maioria da população que residia em Goa estava submetida às leis e costumes já vigentes quando da chegada dos portugueses, e é nesse contexto que é elaborado o documento conhecido como «Foral de Mexia», o qual tinha um carácter nitidamente instrumental, pois tornava visíveis (e descodificáveis) as matérias do quotidiano local nas quais a coroa portuguesa pouco ou nada tinha a dizer. Sublinhe-se que essa *separação jurídica* era complementada por uma *separação física*, pois as populações cristãs e não-cristãs tendiam a viver em bairros separados. Esferas paralelas que apenas contactavam quando era necessário.

Ou seja, a *autonomia jurídica* e a *separação física* foram dois princípios de estruturação do relacionamento político estabelecido entre a coroa portuguesa e as populações locais nos primeiros anos de presença no Índico, e essa não só parecia ser a situação que encerrava mais garantias de estabilidade política e social, quanto era a solução possível para o tipo de poder que aí se sabia/podia/pretendia exercer: um domínio eminente, um poder mais suserano do que «soberano», de um rei de reis.¹⁴ Um pouco à semelhança do que acontecera – e como Thomaz bem notou – no reino de Portugal em relação às populações de origem judaica.

Para quem não tem essas outras experiências bem presentes, recorde-se muito sucintamente os seus traços essenciais, sintetizáveis, também eles, pelo vocábulo «separar»:¹⁵ *separação física* expressa na separação urbana e na existência de judiarias, mas também no controlo das entradas e saídas dos judeus das mesmas, e, sobretudo, nos impedimentos colocados às uniões entre judeus e cristãos; *separação jurídico-política* manifestada na existência de comunas e na adopção do direito talmúdico; *separação religiosa e cultural*, simbolizada pelas sinagogas onde o culto judaico era praticado publicamente, e pelas bibliotecas e escolas que permitiam a reprodução da cultura judaica, e os seus rabinos. Estas matrizes enquadravam o *modus vivendi* destas comunidades no reino de Portugal a partir de meados do século XIV.¹⁶ Quanto às actividades económicas, os judeus urbanos dedicavam-se, sobretudo, à mercancia, a actividades financeiras (financiamento e fiscalidade), assim como as actividades «médicas». Tinham, aos olhos de quem os observava *de fora*, e recorro propositadamente a uma formulação anacrónica, uma certa *especialização profissional*.¹⁷ Também nesse sentido eram facilmente identificáveis. Ao residirem em lugares específicos, ao ostentarem nomes diferentes, e ao praticarem actividades que lhes eram específicas, os judeus eram facilmente reconhecidos (e aceites) como *outros*.

A verdade é que havia cada vez mais legislação da coroa de Portugal que, ao incidir directamente sobre estas populações, violava a separação jurídica. Por exemplo, o *Livro de Leis e Posturas*, as ditas *Ordenações de D. Duarte* e as *Ordenações Afonsinas* contemplavam um conjunto substancial de normas que delimitavam o quotidiano «público» destes judeus, que se deixava abranger pela jurisdição do rei de Portugal.¹⁸ Mas algumas normas interferiam em matérias de índole «privada», mas que tinham efeitos «públicos», tais como aquelas que diziam respeito ao contacto físico entre o homem judeu e a mulher cristã, procurando evitar, nesse âmbito, a existência de ligações e de matrimónios mistos.¹⁹ Efectivamente, o controlo da sexualidade era essencial para que a separação física pudesse ser preservada.²⁰ Quer isto dizer que o princípio da autonomia jurídica podia ser sacrificado para preservar a *separação física*, e, sobretudo, a separação sexual, pois era esta que garantia, por sua vez, a manutenção da autonomia jurídica.

Um dilema semelhante emergiu numa outra área central para a coesão identitária: a pertença religiosa. Recorde-se que a partir de finais do século XIV, quando em toda a Península Ibérica, e na sequência do que vinha a acontecer no resto da Europa cristã, tornaram-se cada vez mais visíveis e violentos os levantamentos e massacres contra as judiarias e as comunas, verificando-se progressivas conversões de judeus ao cristianismo. Se antes da conversão e do baptismo (os momentos que instituíram a *passagem formal* de uma identidade/comunidade, a judaica, para uma outra identidade/comunidade, a cristã), estes sujeitos e grupos viviam *separados*, depois da conversão, e pelo menos em teoria, os mesmos sujeitos e grupos adquiriam uma nova identidade e eram, por isso, incorporados na comunidade cristã. Não só religiosa, mas também juridicamente, pois o baptismo (a *regeneratio*) era equivalente ao nascimento (a *generatio*). Ou seja, a profissão da fé cristã equivalia ao nascimento, tornando-se, por essa via, num mecanismo de inclusão e de potencial equalização jurídica. A este processo que envolveu milhares de judeus não foi alheia a crescente presença – e hegemonia simbólica – de dominicanos e franciscanos, cada vez mais empenhados na conversão dessas populações. Muito embora essa dinâmica caracterizasse mais os reinos de Castela e de Aragão, também em Portugal, e como assinalou Lúcio de Azevedo, havia judeus que eram obrigados a assistir a sessões de doutrinação cristã que tinham lugar nas próprias judiarias.²¹

Tal como naqueles reinos, e sobretudo após a condenação dos Estatutos de Toledo de 1449²² os *conversos* passaram a ser abrangidos pelo direito da coroa, encontrando-se legislação que regulava as matérias nas quais se sobrepunham ambas as jurisdições, tais como aquelas que eram relativas aos direitos sucessórios e de herança dos *conversos*, privilegiando cada vez mais aquele que se convertia à fé cristã em desfavor do que optara por permanecer fiel ao judaísmo.²³

Ora, pode bem dizer-se que aqui residiu um outro paradoxo do sistema de convivência implementado a partir do século XIV: é que ao mesmo tempo que os interesses da *respublica christiana* apontavam para a necessidade da evangelização *extra territorium* e *infra territorium* dos não cristãos, arquitetara-se internamente um ordenamento jurídico-político (e social) que assentava – no essencial – na diferença religiosa.²⁴ Essa contradição tinha expressão, mais uma vez, na maneira como o direito geria de forma ambígua as situações sociais que daí resultavam, e terá sido nesta contradição resultante de uma conversão simultaneamente desejada e indesejável que se iniciou aquilo que Dominguez Ortiz designou como o «problema *converso*».²⁵

Nessa perspectiva, os filhos de casais mistos, os *mestiços*, e os produtos da conversão ao cristianismo, os *conversos*, eram homólogos, e colocavam o mesmo tipo de questões ao poder cristão.

Incertezas da passagem

Questões parecidas colocaram-se, anos mais tarde, nos territórios imperiais. Referiu-se no início que nas primeiras décadas do Estado da Índia as populações residentes no(s) território(s) de Goa viviam separadas das comunidades colonizadoras, cristãs, portuguesas. Mas também aí surgiram problemas semelhantes aos que identificámos no reino tardo-medieval, os quais boicotavam os mecanismos que garantiam a separação formal: a existência de *mestiços* e de convertidos ao cristianismo, o que criava instabilidade na própria ordem jurídico-política e social, instabilidade essa que fora potenciada pela política de casamentos mistos favorecida por Afonso de Albuquerque (uma lembrança do incentivo a casamentos entre cristãos-velhos e cristãos-novos, no reino, com o fim de consolidar a fé destes últimos). Pelo tipo de *imperium* que, nos anos iniciais, se exercia no Estado da Índia, bem como devido à escassa centralidade que tais territórios tinham na economia simbólica do reino, esta situação não ameaçou, contudo, as matrizes que sustentavam essa ordem.

Ao invés, tal *imperium* e essa escassa centralidade justificaram que à *purificação* do território do reino se contrapesasse a *poluição* dos territórios ultramarinos (que eram, à partida, mais impuros), pois foi para estes que se dirigiu boa parte da diáspora cristã-nova após a conversão forçada a que os judeus do reino de Portugal foram sujeitos na transição do século XV para o século XVI. Ao mesmo tempo que procurava libertar o reino desse problema (a diáspora era um primeiro instrumento de limpeza que o Santo Ofício se propunha completar), o trânsito de muitos *conversos* do reino exponenciava, em contrapartida, a complexidade social dos territórios imperiais.

Não data deste período, porém, o início da presença judaica nos territórios imperiais. A articulação entre judeus/*conversos* e as experiências imperiais portuguesas era uma realidade anterior àquele momento, tendo emergido num contexto político, social e cultural de contornos distintos. Quer isto dizer que os judeus e *conversos* (judaizantes ou

não) que partiram no contexto da diáspora iniciada em finais do século XV foram ao encontro de outros membros destas comunidades já estabelecidos nas «colónias» *extra territorium*, frequentemente envolvidos nas suas redes comerciais.²⁶ Não se trata, pois, de um movimento unívoco e homogéneo, e as suas cronologias encerraram significados distintos para os destinos de tais pessoas.

Mas no novo contexto político, a situação de todos os judeus que residiam no reino agravou-se, e em 1497, sob pena de perda das fazendas e de morte, foi decretada a expulsão de todos os judeus que não queriam baptizar-se (à semelhança do que acontecera antes no reino vizinho), condição essa que resultara do acordo de casamento estabelecido entre D. Manuel e a filha dos Reis Católicos. A «dureza de seus corações», o serem «obstinados no odio» e «cometerem grandes males» contra Cristo e os cristãos foram algumas das razões invocadas neste poderoso decreto régio que introduzia também no reino de Portugal o princípio político da unidade religiosa.²⁷ Na sequência desta decisão, os filhos com menos de 14 anos de todos os judeus – antigos e novos no reino de Portugal –, ser-lhes-iam retirados e entregues a cristãos, e os muitos milhares de judeus que aguardavam no Paço dos Estaus pela sua partida, foram persuadidos a converterem-se ao *cristianismo*, sendo muitos deles convertidos à força.²⁸ O baptismo forçado de todos os judeus menores de 25 anos foi decretado no ano seguinte e o assalto a sinagogas, escolas e bibliotecas das judiarias não tardou, tudo isto ao mesmo tempo que Vasco da Gama se aproximava das costas ocidentais da Índia, ancorava nas praias de Calecut, dialogava com o samorim, e iniciava esse conhecido processo expansionista. De pouco serviria que nesse mesmo ano D. Manuel providenciasse para que os novos cristãos não fossem admoestados pelo seu comportamento religioso, e que ao longo do seu reinado se assistisse «a uma progressão dos privilégios, quer individuais, quer colectivos, aos cristãos-novos».²⁹ A decisão de que os *conversos* não podiam abandonar Portugal, a obrigação de residência no «centro» com a sua nova condição religiosa e política, indiciava a vontade de uma efectiva cristianização dos judeus e da «extinção do judaísmo» pela via da dissolução daquela identidade. Os antigos judeus passaram a ostentar nomes cristãos e até puderam regressar às velhas judiarias desde que também estas fossem «cristianizadas», transformando os seus bairros em «vilas novas» e os seus becos e vielas em «ruas novas».³⁰ Para consolidar este processo, D. Manuel equiparou juridicamente os *conversos* aos restantes súbditos, submetendo-os às leis gerais do reino, proibindo a sua discriminação. Ao mesmo tempo, reiterou a ordem de expulsão dos que tinham permanecido judeus e eram forros.

Judeus, equivalente a exclusão. *Conversos*, igual a inclusão. Foram estas, teoricamente, as matrizes que estruturaram a conjuntura que se iniciou em 1492 e que teve em 1507 um dos seus possíveis limites cronológicos, e que tinha no baptismo o lugar que permitia a transição identitária.

Balizado por estes princípios e por esta legislação, entre 1507 e 1536, data da instituição do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, o relacionamento entre a coroa e estas comunidades foi, como é sabido, hesitante. Contrariando o que fora prometido por D. Manuel, os comportamentos religiosos dos *conversos* começaram a ser objecto de verificação, e em 1524, uma investigação clandestina identificou vagos indícios de práticas de ritos judaicos, como a guarda do Sábado e da antiga Páscoa.³¹ Ao mesmo tempo, D. João III voltou a reiterar as concessões do tempo de D. Manuel, nomeadamente aquelas que permitiam a saída de *conversos* do reino.³² E durante a década de 1530 e 1540 – ou seja, antes, durante e logo após o estabelecimento do Santo Ofício –, um conjunto de

pareceres oferecidos ao rei mostram bem como no reino havia fortes divergências sobre o modo como a coroa se devia relacionar com os judaizantes, e com os *conversos* em geral.

À semelhança do que se tornara uma constante ao longo da história do relacionamento do poder político cristão com as comunidades divergentes, duas vias emergiram como possíveis: uma *via suave*, a do Perdão Geral, que era acarinhada pelos próprios *conversos*, e também aquela que encontrava mais eco no próprio Papado, e uma *via dura*, a que conduziria à Inquisição, desejada por D. Manuel durante o seu reinado mas recusada pelo pontífice, e novamente requerido por D. João III e finalmente concedida.³³

Em suma, a existência da comunidade dos *conversos* causava preocupação e ansiedade. Muitos *conversos* eram acusados de não seguirem nem «o christianismo, nem o judaísmo», e uma verificação semelhante, muito embora não em tom de acusação, mas sim de compaixão, foi feita por um frei Simão que, da cidade de Ancona, escreveu a D. João III. Na sua emotiva carta o frade registava ter encontrado muitos *conversos* originários de Portugal, os quais tinham judaizado mas que continuavam a afirmar-se cristãos. «Não se entendem nem são judeus nem christãos», verificaria o religioso acabando por desabafar: «Hé huma confusão».³⁴

Este curto exemplo sintetiza bem um dos problemas que estas identidades voláteis causavam nos dirigentes da época. A par da exclusão ou da inclusão, as situações de indefinição eram tão ou mais difíceis de resolver. A conversão ao cristianismo das populações que não eram cristãs e que, convenientemente, tinham vivido separadas do «gremio da igreja» alterava as regras do jogo social, obrigando a sociedade cristã a enquadrar os recém-chegados. Essa tão ambicionada passagem de estado de barbárie ao de civilização, de ignorância ao de conhecimento, de ignomínia ao de glória, de guerra ao de paz, de desunião ao de união na fé e no amor – foi desta expressiva forma que o franciscano João Cardoso explicou as possibilidades de salvação do «cego povo Iudaico ao qual não cura Christo naquelle pequeno lugar de Betsaida, mas fóra d'elle, pera dar a entender que na ley & na Sinagoga não pode ter saude, nem vista» –,³⁵ era muito menos fácil do que muitos discursos pareciam deixar entrever. Ao invés, a *regeneratio* perturbava a ordem social existente, sobretudo por aquilo que a virtual equalização jurídica podia comportar no acesso às mercês e benefícios, económicos e simbólicos, como sempre escassos. Os *conversos*, que já dominavam a maior parte das actividades financeiras, comerciais e artesanais do reino e do império português (imiscuindo-se igualmente nas redes hispânicas a partir de 1580), constituíam-se, por essa via, como candidatos a outro tipo de posições.³⁶ Contudo, essa nova e perturbadora economia de «aspirações» voltava a ser baralhada pela negação (dissimulada) da identidade cristã por muitos daqueles que dela tinham passado a fazer parte. Se ter um cristão de pertença recente numa posição de exercício de poder sobre velhos cristãos era uma espécie de ultraje, que dizer dos que só nominalmente eram cristãos?³⁷

A múltipla incerteza era potenciada pelo impacto psicológico que vias como o Perdão Geral podia ter naqueles que no império davam as suas vidas «contra os mahometanos e outros infieis».³⁸ Como é que estes reagiriam ao facto de, *intra territorium*, a coroa perdoar os hereges, quando eles, *extra territorium*, morriam pelo aumento da Cristandade?

Entrementes, muitos *conversos* (judaizantes ou não) tinham abandonado o reino e partido para os territórios imperiais. Mas também a este respeito, a atitude da coroa não foi evidente. É sabido que à década de 1530, muitos já se tinham estabelecido nos territórios portugueses da Índia,³⁹ impondo-se nas redes comerciais. Contudo, a permissão de mobilidade foi substituída por uma política régia que tendia a restringir (e a controlar

cada vez mais) os seus movimentos.⁴⁰ Em 1532 proibir-se-ia a passagem de mais conversos para o Estado da Índia, e «por allguns inconvenientes que aguora ha»,⁴¹ essa decisão continuaria em vigor, sendo renovada em 1535, em 1547, e depois em 1567. Apesar de em 1577, já sob o reinado de D. Sebastião, e pouco antes de Alcácer-Quibir, ela ter sido revogada, em 1612, sob o domínio filipino, em pleno reinado de Filipe II de Portugal, voltou a ser retomada. Ainda assim, houve excepções a estas proibições mesmo enquanto elas estavam em vigor, e disso dá testemunho uma carta de D. João III ao conde da Castanheira, D. António de Ataíde, de 5 de Fevereiro de 1533, na qual o rei permite a partida de *conversos* para a Índia, «sem embargo da provisam que esta na casa da Índia».⁴²

Estas oscilações denotam, evidentemente, a importância que a presença judaica e conversa revestiu para os destinos do reino, o que explica, por conseguinte, a busca incessante pela solução simultaneamente mais útil e mais justa.⁴³ Mas não se pode reduzir a questão judaica à questão económica e financeira, como o fez, de certa forma, António José Saraiva.⁴⁴ Ela participou,

também e sem margem para dúvidas, de alterações mais vastas no contexto da imaginação política, nos modos como se pensava a *respublica* ideal, bem como de processos de diferenciação social que transcendiam, por assim dizer, a questão judaica, mas dos quais os judeus e cristãos-novos estavam, ao mesmo tempo, entre os principais protagonistas. Imagem essa que, com frequência, estimulou correntes e tendências que coabitavam em contrastante tensão (e a oposição entre alguma legislação da coroa e a aplicação dos estatutos de limpeza de sangue é disso um emblema),⁴⁵ e foi nessa espiral que os grupos de judeus e *conversos* acabaram por ser apanhados.

A mesma espiral abraçou aqueles que no império foram identificados como semelhantes: os «gentios» e os *novamente convertidos*. Retome-se, pois, a questão inicial: de que forma é que as experiências destes judeus é útil para entender as experiências de conversão e cristianização das populações residentes no império e, em particular, nos territórios de Goa?

Penso que à semelhança do que aconteceu nas primeiras décadas da presença portuguesa no Índico, também num segundo momento – no qual o Estado da Índia adquiriu uma centralidade indiscutível, para aí se transplantando, doravante e diferentemente do que antes acontecera, as instituições que caracterizavam o reino –, a coroa continuou a recorrer à experiência que tinha com o seu *outro interno* por excelência: aqueles grupos que antes eram judeus e que agora, depois do processo de conversão colectiva ao qual tinham sido submetidos, eram designados por *conversos*.

Entre as várias pontes que, como se pode adivinhar, podem ser estabelecidas entre ambas as experiências – e limito-me a destacar, aqui, a experiência dos *conversos* no Estado da Índia (estudados por José Alberto Tavim), o processo inquisitorial a que foram submetidos em meados do século XVI (identificado por Ana Cannas Cunha), que esteve na origem do estabelecimento de um tribunal da Inquisição naqueles lugares, e as suas características específicas (objecto da investigação de Célia Tavares)⁴⁶ – optei por privilegiar os trânsitos semânticos entre discursos anti-judaicos e anti-gentios, assim como a simetria das soluções jurídicas aplicadas no império em relação aos gentios e aos *novamente convertidos*, e aquelas que tinham sido utilizadas no reino, em relação a judeus e *conversos*.

Outros trânsitos: Gaspar de Leão

«Que louvor tera ante Deos este glorioso Rey, cujo zelo foy tam servente, que vendoo em alguas partes tollerava a ygreja ho judaismo, nam pode acabar com seu zelo, de o dissimular em seus Regnos e senhorios? (...)

Que menos vos parece que foy estimado deste zelo sanctissimo o gloriosissimo Rey dom manuel, vendo que avia hi gente que ho tinha a elle por Senhor, e nam a Christo Jesu?»⁴⁷

Pronunciadas em 1551 pelo conhecido doutor António Pinheiro, durante a pregação oficial na importante cerimónia de trasladação dos ossos do rei D. Manuel e da rainha D. Maria, e dedicadas à rainha D. Catarina de Áustria, estas palavras, bem como as que constituem o resto deste expressivo sermão, sintetizam bem aquele que era o espírito de muitos cortesãos portugueses de meados do século XVI. Na realidade, Pinheiro realçou o que muitos partilhavam: os judeus não podiam permanecer enquanto tal no reino de Portugal, por não reconhecerem aquela que era a única justificação do poder temporal. Sendo que, na perspectiva dos cristãos, o verdadeiro poder derivava do Deus cristão e que o próprio rei reconhecia esse Deus como o primeiro senhor, um governante prudente não podia aceitar a presença de súbditos que não partilhassem esse mesmo credo. Esta asserção assentava sobre a convicção de que quem não tinha a mesma fé não compreendia a sacralidade do vínculo político, a fidelidade ao próprio rei. Daí que a conversão dos judeus não constituísse apenas uma obrigação moral, mas também uma necessidade política.

A maioria das representações sobre os judeus que circulavam no reino de Portugal por essa altura alicerçava um senso comum idêntico, e muitas dessas representações têm sido inventariadas nos estudos desenvolvidos sobre estas temáticas,⁴⁸ mas nada melhor do que recorrer aos escritos da época (para não referir os riquíssimos processos inquisitoriais) para ver estes grupos adjectivados de «infiéis», «idólatras», «obstinados», «perversos», «avaros», «hipócritas», «homicidas», «cegos», «ingratos».⁴⁹

Por exemplo, no *Libro dela verdad dela fe*, dedicado a D. João III e publicado seis anos antes de Pinheiro pronunciar o seu sermão, frei João Soares, agostinho, confessor e pregador do rei e dos infantes e infantas, recém-nomeado bispo da importante diocese de Coimbra e um dos participantes portugueses no Concílio de Trento, pedia ao monarca que protegesse a impressão do seu livro por este ser a favor das causas da cristandade e da república: a paz perpétua nos reinos, a guerra contínua contra os mouros e os turcos na Índia, a conquista em África, o zelo cristão na criação dos nobres do reino, a reforma dos costumes, a frequência dos sacramentos, a reforma das ordens religiosas, a reforma da universidade de Coimbra, o ensino nas escolas, as obras públicas, a inquisição, e, naturalmente, a extinção do judaísmo. Para Soares, o povo judeu era «contraíro da dios, inimigos suyos, ciegos de entendimientos, rebeldes de voluntad, y obstinados de corazón: gente que sigue una secta supersticiosa, inventada de sus cabeças contra los prophetas, y contra las escrituras de que se dicen guardadores».⁵⁰

Mas nem todos os discursos eram tão radicais. Efectivamente, a par desta violência discursiva que insistia na incomensurável distância entre judeus e cristãos, e que frequentemente – após o fracasso das medidas disciplinares – resultava na defesa da sua separação física, da sua expulsão da comunidade política,⁵¹ coexistiam os discursos daqueles que, em contrapartida, insistiam na possibilidade de anulação do judaísmo pela pedagogia, pela sua efectiva conversão ao cristianismo e a sua integração no «curral

catholico», atitude mais consentânea, aliás, com aquela que fora a estratégia de relacionamento ensaiada pelos poderes ibéricos, desde finais da Idade Média, com respeito a estas comunidades.⁵² Era este sentimento aquele que motivara João de Barros a escrever o *Diálogo Evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, de 1543, que tinha o objectivo de ajudar os responsáveis políticos nas suas tomadas de decisão acerca da comunidade judaica. Aí, o humanista procurava persuadir os judeus à conversão através da apologia dos textos da Escritura e da crítica ao Talmud, encetando, ao mesmo tempo, uma defesa da *inteireza* da fé cristã. Dedicado ao cardeal D. Henrique, já nessa altura nomeado Inquisidor-mor, mas também a Duarte de Resende, feitor da coroa no Estado da Índia, e da importante família dos Resendes de Évora, o tratado inscreve-se no desejo de Barros de contribuir para que leigos e casados se empenhassem em «converter a Christo os que andão fora delle».⁵³ A mesma motivação pedagógica parece estar subjacente ao tratado também escrito em diálogo *Inquisicam, e Segredos da Fee*, de Diogo de Sá, humanista leigo que tinha servido na Índia e cujo tratado – entre outros que escreveu –, apesar de igualmente dedicado ao cardeal D. Henrique, não obteve licença de publicação da parte do Santo Ofício (à semelhança do seu *Tractado dos Estados Ecclesiásticos e Seculáres* que dedicara a D. Catarina). Para Ana Cristina da Costa Gomes, estes dois livros de Sá fazem parte da literatura apologética anti-judaica e anti-herética, situando-se entre aqueles escritos com um carácter «pedagógico e preventivo», podendo explicar-se a sua não publicação pelo facto de serem escritos em português e, por isso mesmo, serem acessíveis a um público mais vasto.⁵⁴ Terá sido por essa mesma razão que o tratado do cisterciense Francisco Machado, de acordo com Révah o autor de um *Espelho de cristãos novos e convertidos*, de 1541, só veio a ser publicado em 1567, em Coimbra, mas agora com o título de *Veritatis reportorium...?* Nesse livro, Machado exprimia um «sincero respeito pela pessoas dos cristãos-novos e um imenso desejo de os salvar»,⁵⁵ e é possível que esse ideário de contornos erasmistas já não fosse ao encontro das motivações de boa parte da elite política e eclesiástica portuguesa.

Ora, se é verdade que estas tendências participavam de tradições argumentativas de raízes antigas, as quais haviam constituído a identidade cristã por oposição à identidade judaica (e depois islâmica), e as quais previam vias mais suaves ou mais violentas em relação às comunidades tidas por dissonantes em matéria religiosa (e bastaria referir, a esse propósito, as normas práticas de procedimento contra os não-cristãos estabelecidas no *Corpus Iuris Civilis*, e o discurso que sustenta a *Summa contra Gentiles* de São Tomás de Aquino⁵⁶), a verdade é que a sua enunciação no mundo português quinhentista adquiria novos significados, potenciava outro tipo de associações, e estimulava diferentes recepções.

Em concreto, ambas as vias ressurgiram nos discursos que circularam no reino e no império, mas doravante a propósito da conversão dos «gentios». José da Silva Horta mostrou, num estudo sobre o já referido Diogo de Sá, que neste autor a distinção entre as categorias judeu, herege e gentio, era precisa, e esse é um aspecto que não pode ser esquecido.⁵⁷ Contudo, ao mesmo tempo que existia a consciência dessa diferença de estatuto, a sua vizinhança semântica – e as contaminações que ela proporcionava – era também uma realidade indiscutível.

Pelo seu envolvimento com os círculos mais íntimos da corte portuguesa e com a construção eclesiástica do Estado da Índia, bem como pelo facto de alguns dos seus escritos terem sido colocados, também eles, no *Index*, a pena e a acção do arcebispo D. Gaspar de Leão é a mais sintomática.

Originário do sul de Portugal, Leão estudara Teologia na Universidade de Salamanca, onde, segundo Eugenio Asensio, sofrera a influência de Domingos de Soto, um dos autores coetâneos que mais cita nos seus escritos.⁵⁸ Sabe-se que cerca de 1540 estava a residir em Évora, fazendo parte do séquito de D. Henrique, recebendo a dignidade de cônego daquela sé em 1551, e de arcebispo em 1557. Para além disso, era capelão e pregador do irmão de D. João III. É ele que o irá persuadir a aceitar o lugar de prelado da diocese de Goa, que com a sua ida passaria a ter o estatuto de arcebispado (e, do ponto de vista geográfico, tornar-se-ia na maior unidade eclesiástica portuguesa). Face à inicial recusa de D. Gaspar, o cardeal recorrerá para Roma e «obrigaria» o seu «mestre» a aceitar essa função.⁵⁹

Já em Goa, Leão abordou muito activamente a dignidade que lhe foi atribuída. A «Provisão d'El-Rey sobre a apresentação dos benefícios eclesiásticos da Índia», permitia-lhe prover e confirmar os benefícios eclesiásticos daqueles lugares, por o monarca confiar que o «dito arcebispo que nomeará a elles pessoas indonias e sobficientes, e taes como pera o serviço da dita see e igrejas convem, e que desencarregará nisso minha consciencia e a sua, como he obrigado, e por este encomendo ao dito arcebispo que o faça asy».⁶⁰ O conflito que o oporia, quase de imediato, à Companhia de Jesus, dá conta, por seu turno, de quão seriamente o arcebispo assumiu o que julgava ser a sua esfera jurisdicional. Os inicianos pareciam ter optado, nesse período inicial da sua acção evangelizadora, pela via dura e não tanto pela *accomodatio* que veio a caracterizar boa parte da sua acção futura. Nesse contexto foi trocada uma sugestiva correspondência entre Lisboa, Goa e Roma, através da qual se percebe a imersão de Leão no espírito tridentino. É possível, aliás, que alguns dos sermões pregados nessa altura tenham sido integrados no *Compendio Spiritual da Vida Christã*, publicado em Goa em 1561, que, como consta do título, fora «per elle pregado no primeiro anno a seus fregueses, pera gloria e hõrra de Iesv Christo ... e edificaçam de suas Ovelhas...», manual de doutrina cristã que, infelizmente, não foi possível consultar, mas que, a meu ver, constitui mais uma peça do puzzle que Leão quis construir naqueles lugares. É que é mais ou menos nesses mesmos anos que o prelado prepara a tradução do tratado de Jerónimo de Santa Fé, e a carta pastoral que inclui como introdução do mesmo, publicado em 1565, assim como as *Constituições do Arcebispado de Goa*, organizando, ao mesmo tempo, a celebração do 1º Concílio Provincial de Goa, nos mesmos anos em que assembleias semelhantes estavam a ser realizadas nas principais dioceses do reino.

Em suma, a escrita de Gaspar de Leão não pode ser desligada da sua identidade institucional, da maneira como terá encarado a acção episcopal numa província eclesiástica que, diferentemente das do reino, precisava de ser «constituída» – não só administrativamente mas também demograficamente, pois a maior parte dos fiéis «possíveis» ainda não fora sequer convertida.

Considere-se, então, a sua tradução do tratado de Jerónimo de Santa Fé, publicada no ano de 1565.⁶¹ *Converso* de Saragoça, Santa Fé era um símbolo do convertido cuja religiosidade, cuja adesão à identidade cristã, constituía um modelo para os restantes. Tanto assim que não só Santa Fé redigiu esse tratado que visava a conversão dos seus anteriores correligionários, em 1414, quanto se envolveu, na prática, em acções de punição dos mesmos, tais como a violenta invasão do bairro judaico de Saragoça, em 1415, durante a qual o seu filho esbofeteou um judeu, num gesto carregado de simbolismo.⁶² Ao dirigir-se aos judeus e *convertos* estabelecidos no Estado da Índia, o primeiro arcebispo de Goa justificou tal edição com «o zello do Autor, a compaixão de vossos enganos, & também a obrigação do Prelado», lembrando que «dado que estais derramados por essa Turquia fora de jurdiçã, todavia não fora da obrigação de trazer as ovelhas perdidas da casa de Israel,

ao curral da ygreja Catholica». ⁶³ Para Gaspar de Leão era claro que a questão judaica e cristã-nova do reino prolongava-se até ao império, e que era seu dever enquanto prelado do império providenciar pela conversão daquelas «ovelhas perdidas».

Significativamente, na carta pastoral, e depois de fazer um grande elogio à nobreza hebraica anterior à vinda de Cristo, transferida e ampliada na comunidade cristã, delega no «engano & malícia» dos rabis a cegueira em que os judeus tinham caído depois da vinda do Messias. Nesse sentido, Leão também procede (à semelhança do que João de Barros tentara no *Diálogo*) a uma quase desculpabilização do judeu comum, enganado pelas mentiras veiculadas pelos seus sacerdotes.

Já no convento capucho da Madre de Deus, que ele próprio fundou e no qual se recolheu, Leão compôs o *Desengano dos Perdidos, feito pera gloria de Deos, e consolação dos novamente convertidos...*, publicado em 1573, tratado místico que veio a integrar o *Index*, que visava a conversão dos muçulmanos, mas que se constituía, sobretudo, como guia das condutas dos *novamente convertidos*.

No capítulo 8 da primeira parte deste tratado, o arcebispo explicou que os «mouros sam idolatras», mas também que «os actos humanos não dependem das estrellas», numa clara referência às modalidades de explicação da realidade utilizadas pelos sacerdotes locais, continuando ao longo do livro, a estabelecer afinidades entre os primeiros e os segundos. Tal como fizera antes – mas tendo então como referência os judeus – no tratado de Jerónimo de Santa Fé.

Ou seja, a grelha de Gaspar de Leão parecia ser um *continuum* semântico que ia dos judeus aos muçulmanos e aos locais, os quais partilhavam, no seu entender, vícios que, sob muitos aspectos, eram semelhantes (a codícia, a avareza, a desordem dos apetites), podendo aspirar, ainda assim, às virtudes cristãs.

Apesar de termos destacado, aqui, a figura emblemática de Fr. Gaspar de Leão, e esta não ser plenamente representativa do *ethos* imperial quinhentista, é de considerar a hipótese, contudo, que o mesmo tipo de trânsitos semânticos conformassem, ainda que não de forma tão sofisticada, os viajantes que atravessavam o Atlântico e o Índico e arribavam no porto de Goa. Assim sendo, nada surpreende encontrar entre os «colonizadores» portugueses o recurso às mesmas vias que tinham sido utilizadas no reino para lidar com os judeus e *conversos*, o convite e a força, o privilégio e a discriminação, a exaltação do neófito e a punição do relapso.

Considere-se, pois, de que maneira é que a partir de 1530 a coroa portuguesa se foi relacionando com os «gentios» e os *novamente convertidos* de Goa e como é que neles iria reconhecer características semelhantes às dos judeus, depois *conversos*, do reino.

A caminho de novas liminaridades

Na terceira década de seiscentos, uma provisão do conde de Linhares sobre o direito aplicado aos casamentos dos não-cristãos, aos lugares onde estes se podiam celebrar, e sobre se devia deixar os «gentios» usarem sândalo, terminava com esta justificação: «meço-me nisto com o que se usa com os Judeus em Portugal e Castella, que para que sejam conhecidos se lhes ordena que tragão chapeos amarellos». ⁶⁴ Três anos depois, o mesmo D. Miguel de Noronha proibiu os «gentios» de viver em Salcete (uma das províncias dos territórios circundantes da cidade de Goa), expulsão essa que era complementada pela perda de todos os poderes, honras e preeminências que estes grupos

detinham localmente, «sob pena de perdimento de vida». Embora lhes fosse permitido entrar no referido território para fazerem mercancia, não se podiam demorar para além de dois meses, e «no dito tempo morarão em bairro particular, que pera o tal effeito assinarão em cada povoação e aldea os Padres da Companhia de Jesus». Aos ditos padres ficava encarregue o controlo da efectiva separação entre cristãos e não-cristãos, e o providenciarem para que estes nunca se encontrassem de noite, mas apenas de dia e em praças e bazares públicos.⁶⁵

Separação física, mais uma vez, mas cada vez mais um *outro tipo de separação física*. Não se tratava já do modelo medieval no qual várias comunidades podiam coexistir sob o domínio de um mesmo príncipe, reservando alguma autonomia jurídica e religiosa, habitando em lugares que lhes eram reservados. O que estava em vigor nas primeiras décadas do século XVII era um modelo homogeneizador que não previa a presença de *comunidades diferentes* (estas eram por vezes aceites por razões de oportunidade política e económica, mas sempre em regime de excepção legal). À semelhança do que acontecera com os judeus de Portugal em finais do século XV e inícios do século XVI, também os não-cristãos que residiam nos territórios de Goa (salvo algumas excepções) se confrontaram, a partir de 1530, com três alternativas:⁶⁶ continuar a residir naqueles territórios, mantendo a sua fé e comportamentos religiosos clandestinamente; a conversão ao *cristianismo*; o abandono voluntário das suas terras.⁶⁷ Note-se que as palavras de Miguel de Noronha são pronunciadas num momento em que parte deste percurso tinha já sido percorrido e em que a grande maioria de dispositivos que *persuadiram* as populações locais à conversão estavam em plena actividade, e com algum sucesso. Estes dispositivos, os quais contemplavam a subalternização discursiva e jurídica da comunidade não-cristã e a atribuição de privilégios aos locais que se quisessem converter ao cristianismo, tinham transformado a paisagem jurídico-política, social e cultural do Estado da Índia das primeiras décadas e, dentro deste, dos territórios conhecidos com Goa.

A subalternização discursiva – implícita em discursos como o de Leão – surgia claramente expressa nas normas então emanadas, e a tónica religiosa que estrutura os seus preâmbulos é disso sintomática. Depois de articuladas com as *Cartas* e *Breves* pastorais dos bispos e arcebispos de Goa, e ainda como os *Concílhos Provinciais* do mesmo lugar, estas normas traçaram a lógica da organização social local, um mapa de inclusões e exclusões que permaneceu praticamente inalterado, no seu *dever-ser*, até às reformas pombalinas. Para além dos efeitos negativos imediatos, as normas que discriminavam as comunidades «gentias» contribuía para a disrupção da sua coesão social, facilitando, dessa forma, o enfraquecimento da sua posição. Do mesmo modo, e num sentido inverso, as provisões que favoreciam os sujeitos que se convertiam, beneficiava o processo de conversão.

Nesses anos, e sob a orientação do padre Miguel Vaz, vigário-geral do Estado da Índia, e clérigo formado no colégio de S. Pedro da Universidade de Coimbra, destruíam-se templos, objectos de devoção, e expulsavam-se os sacerdotes locais, num processo de decapitação material e simbólica da cultura religiosa daqueles lugares que só tem paralelo (pese embora aqui se tratar da maioria demográfica, e não de um grupo minoritário) com aquele que ocorrera no reino nos finais do século anterior, e que se identifica com a violência ocorrida mais ou menos na mesma altura nos territórios atlânticos do reino de Castela.⁶⁸ Quase ao mesmo tempo que se destruíam os templos e se retiravam meios de subsistência aos seus oficiantes, proibia-se a prática pública dos cultos locais. A lei assinada por D. Catarina em 1559 – que já surgia na sequência de legislação anterior – previa a destruição de todos os templos, mesmo aqueles que se situavam dentro das casas,

proibindo a celebração de qualquer rito local, dentro de casa ou fora dela. Assim como a permanência de brâmanes naquele território. Outro decreto igualmente importante era o que obrigava os brâmanes a atenderem a doutrinação na igreja, todos os domingos, durante um hora, igualmente aplicável ... – atente-se nisto – a todos os gentios com mais de 14 anos. E duma provisão de 1560 consta uma lista dos brâmanes que deviam partir da cidade de Goa. Os que eram de Bardez e Salcete podiam aí regressar e «viver em suas aldeias», mas todos aqueles que o não fizessem seriam cativos para sempre, indo para as galés sem remissão, perdendo toda a sua fazenda, metade para quem o acusasse, metade para quem o rei decidisse.⁶⁹ Três anos depois seria a vez do conde do Redondo passar uma provisão semelhante, desta vez em cumprimento de uma ordem vinda de Lisboa. Nessa sua provisão – talvez escrita sob reserva de consciência, pois D. Francisco Coutinho contestara as vantagens da política que estava a ser adoptada –, explicita-se quais eram os brâmanes que não deviam ser expulsos (os que lavravam a terra com as suas próprias mãos, porque «parece que não poderão prejudicar, antes que serão úteis à terra, e sendo assy conviria que estes não fossem lançados fora, nem lhes proibisse viver nas minhas terras em quanto elles não fizessem o que particularmente esta prohibido aos gentios por minhas leis e provisões»), e aqueles que o deviam ser, «dando-se modo como todos os ditos officios, ou ao menos alguns delles, que mais convenhão, andem sempre nos christãos portugueses e naturaes da terra, e não em gentios e infieis».⁷⁰

A par destas intervenções, seguiram-se outras com impacto em níveis igualmente profundos: a família, a terra, a residência, o trabalho, a dignidade política. Intervinha-se, por um lado, nos destinos dos órfãos «gentios», retirando direitos às famílias «gentias» sobre os seus familiares órfãos, favorecendo, em contrapartida, os interesses das que se tinham tornado cristãs. Por outro lado, aumentavam-se os direitos das viúvas e filhas de gentios que se fizessem cristãs, permitindo-lhes receber parte das heranças dos seus maridos e pais (o que não era permitido pelo direito local). Ao mesmo tempo, vários decretos episcopais instavam ao favorecimento dos cristãos na distribuição das várzeas (entre todas as terras, aquelas que eram mais rentáveis) dentro de uma aldeia com população mista. Outros subvertiam a distribuição tradicional do poder, passando a proibir o acesso de não-cristãos a determinadas posições. No mesmo sentido postulava o decreto 27 do Concílio Provincial de 1567 – «que se não dê nenhum officio, dignidade, honra, preeminencia, nem dominio algum a pessoa infiel sobre pessoa fiel» – em perfeita consonância, aliás, com a doutrina que vigorava no reino.⁷¹

Importa notar que esta sucessão de medidas tornava o raio de poder e a capacidade de intervenção dos locais cada vez menor, mas era isso mesmo que pretendia a coroa de Portugal pois, como se dizia nos preâmbulos de muitas normas, o rei português fora «informado que privando-se desta honrra mais facilmente se converterão a nossa santa fe catholica».

E se a expulsão dos brâmanes constitui um vértice da estratégia discriminatória, a sua cristalização expressa-se na nova forma de separação física das comunidades, claramente expressa no texto do concílio provincial de 1567. Ainda no mesmo decreto 27 dos artigos em favor da conversão e da protestação da fé, proíbe-se a amizade, o serviço, o trabalho, o convívio e a conversação dos fiéis com os infieis. «Nem o convide a comer, nem agasalhe os infieis por portas adentro, nem os tenha às portas assentadas em cadeiras pera fim de conversar com elles, nem os deixe jugar em suas casas», diz-se explicitamente neste decreto, e o mesmo espírito subjaz aos outros decretos emanados desta assembleia. Aí se proibia os cristãos de participarem em festas gentias e de emprestarem a estes artefactos

que pudessem favorecer a realização destes rituais, de partilharem casa com um infiel, de viverem na mesma rua. Em contrapartida, determinava-se que os «gentios» não pudessem passar por terras cristãs quando iam às suas romarias, devendo usar trajes que os identificassem como tal.

Numa conclusão muito rápida, mas nem por isso extemporânea, pode dizer-se que a discriminação exercida em relação aos não-cristãos foi praticamente correlativa à protecção dos *novamente convertidos*.⁷² Tanto as provisões através das quais se canalizavam os bens dos templos para o benefício do culto cristão, de 1541, reforçada pela lei de D. Catarina, de 1559, como a legislação que beneficiava os que se convertiam a cristãos na legislação sucessória, tinham como pano de fundo a promoção da conversão ao cristianismo.

A criação da confraria da Santa Fé deve ser entendida neste contexto, bem como a do hospital onde eram tratados e apoiados os cristãos locais. Do mesmo modo, a criação de escolas paroquiais, por instância do bispo de Goa, em 1544, o qual declarou numa pastoral que em cada paróquia devia haver uma escola onde se ensinassem os rudimentos da fé aos meninos, devendo os párocos fazer pregações públicas, exortando à conversão, contemplava não apenas os filhos de portugueses, mas também os filhos dos *novamente convertidos*. Mais tarde, e no mesmo sentido (o de proporcionar uma transição identitária mais suave e o de modelar as suas componentes) surgem a Casa dos Catecúmenos e o ofício do Pai dos Cristãos, um espécie de provedor dos interesses destas populações em trânsito identitário.

Enfim, torna-se claro que em meados do século XVI a unidade religiosa de Goa era um objectivo a alcançar, e que tal como estava a acontecer no reino, visava-se a constituição de uma comunidade política cristã em territórios longínquos da coroa de Portugal, o que podia permitir a permanência, a longo prazo, do poder imperial português naqueles lugares, sem hipotecar os interesses da metrópole, resolvendo, ao mesmo tempo, o problema inerente à escassez de recursos humanos com que a coroa estruturalmente se confrontava. Ou seja, para além dos seus fins religiosos, a conversão tinha fins políticos, surgindo como o modelo de enraizamento imperial mais eficaz após a controversa estratégia de Albuquerque: a da miscelinação física. Em vez da conversão física, a coroa optou pela conversão religiosa, pela conversão cultural.

Ainda assim, não se pode deduzir que os destinos de cristãos-novos e gentios, de *conversos* e *novamente convertidos* do reino e do império foram idênticos, nem sequer afirmar, à partida, que os *novamente convertidos* também foram cristalizados numa identidade liminar. Afirmar isto suporia a adesão a um princípio determinista que não é, de modo algum, aquele que conduz este inquérito. Importa, pois, continuar esta sondagem de modo a perceber se a similitude da transição significou – à semelhança do que acontecia no reino –, um subsequente estatuto liminar.

Recorde-se que a equiparação dos *novamente convertidos* aos portugueses através da provisão de 1559 reiterava uma outra de 1542, assinada por D. João III, que garantia que os privilégios dos portugueses seriam guardados àqueles que se convertessem e residissem em Goa. Não era esse um sintoma de que se pretendia, efectivamente, a equalização jurídica? Ou estas normas tiveram o mesmo destino daquelas outras que, em 1507, pareciam garantir um igual tratamento a *conversos* e cristãos-velhos no reino – ou seja, coexistiram com uma progressiva rigidificação do acesso aos bens sociais mais apetecidos?

Abundante documentação testemunha o relacionamento entre cristãos-velhos e *novamente convertidos* de Goa, e as queixas destes últimos, frequentemente dirigidas ao rei de Portugal, por causa de lhes ser vedado o acesso aos ofícios de governança.⁷³ A equiparação que o direito fazia entre baptismo e nascimento de pai português, entre *regeneratio* e *generatio*, e o aumento efectivo de cristãos (e, por conseguinte, de súbditos do rei de Portugal no império), obrigou a repensar os «usos possíveis» das elaborações jurídicas. Mais até do que no reino, nos territórios imperiais a «similitude» do estatuto jurídico dos *novamente convertidos* ao estatuto dos portugueses, suscitava desequilíbrios sociais importantes. Como se terão sentido, por exemplo, os poucos portugueses casados que residiam em Goa (os «colonizadores») quando viram, subitamente, o seu estatuto social ser equiparado ao dos *novamente convertidos* (os «colonizados»)?⁷⁴ Como é que isto ameaçava os fundamentos da dominação imperial?

À laia de ilustração, considere-se este pequeno mas sugestivo episódio. Em 1542, nesse ano em que os moradores da cidade de Goa foram equiparados aos de Lisboa, e que a carta de lei de D. João III estendia os benefícios dos «casados» a «toda a pessoa asy portuguez, como de qualquer outra nação, geração, e calidade que seja que na dita cidade casar, que fizer casa de novo, sendo christão» com o intuito de que a cidade «se enobreça e vaa em todo crescimento» – lei reconfirmada várias vezes –,⁷⁵ uma outra carta de lei determinava que os ofícios de governança da cidade andassem em «pessoas que a bem saibão reger e governar», «sempre naquelles casados e moradores della, que forem portuguezes de nação e geração, e não em outros nenhuns de nenhuma outra nação, geração, e callidade que sejam». Também dois dias depois da confirmação da equiparação do estatuto dos cristãos ao dos portugueses por D. Catarina de Áustria, uma outra lei restringia as vantagens que a conversão, à partida, traria aos escravos.⁷⁶ Por seu turno, à legislação que valorizava juridicamente as mulheres gentias contrapunha-se a chegada das primeiras orfãs do reino, com o intuito de permitir aos portugueses aí estabelecidos um matrimónio dentro do seu próprio grupo étnico (ou seja, evitando a contaminação física). Deixando implícito, no final de contas, que as «gentias» não tinham qualidade suficiente para aspirar a tais uniões, e que a nova pertença religiosa não apagava a memória de outras distinções.

Variantes deste princípio reapareciam, por exemplo, nos regimentos das confrarias, nos quais se excluía os recentemente convertidos das posições mais altas. Faziam parte dos argumentos das ordens religiosas que não queriam dar todas as ordens sacras aos clérigos de origem local – como se a proximidade temporal do antigo estado, a memória recente das antigas práticas consideradas diabólicas tivesse efeitos perduráveis sobre a substância moral dos sujeitos –, enquanto outras não permitiam o ingresso nas suas fileiras, à semelhança do que acontecia com os *conversos*. E o mesmo raciocínio aplicava-se no acesso às carreiras militares.

Ou seja, ao mesmo tempo que o critério religioso, expresso na conversão e no baptismo, incluía os indianos na ordem jurídica portuguesa, abrindo-lhes, assim, todo um outro campo de possibilidades sociais, a invocação de outro instituto jurídico, na mesma semana, pelo mesmo rei, podia reduzir o âmbito dessas possibilidades, e excluía-os de um dos bens mais apetecidos a que poderiam aspirar: a governança da própria cidade. A par disso, normas sociais implícitas, e outras tornadas explícitas (como os estatutos de limpeza de sangue) completavam esta arquitectura de distinções.

Os casos supracitados mostram bem como é que o potencial inclusivo, assimilador e equalizador inerente à conversão podia ser reduzido através do recurso a vias jurídicas,

institucionais e sociais igualmente legítimas. Impedindo que acontecesse o que, numa época em que as fronteiras sociais tendiam a rigidificar-se e a sociedade – e cada vez mais – a hierarquizar-se, parecia impossível de acontecer: a equalização de grupos que, à partida, estavam posicionados em pólos antagónicos do espectro social. A par destes dispositivos que o próprio direito proporcionava e de que os juristas eram conhecedores, os quais lhes permitiam jogar com institutos jurídicos com efeitos mais ou menos contraditórios, conciliando-os para se atingirem fins políticos bastante precisos, existiam ainda outros expedientes que garantiam que o «espírito das leis» seria facilmente entendido por quem as devia pôr em prática. Refiro-me, em particular, ao uso mais preciso dos vocábulos de identificação das diferentes comunidades que habitavam aqueles territórios.

Numa carta de lei de 1564 que confirmava um velho privilégio que tinha sido atribuído aos moradores da cidade de Goa, nos tempos de Albuquerque e de D. Manuel, referem-se queixas dos «moradores portugueses christãos e de toda outra qualidade» da dita cidade, para mais adiante, no mesmo texto, no momento em que se confirmava, em fatiota, o privilégio de estes poderem vender os produtos das suas hortas sem terem de pagar direitos por isso, se explicitava claramente que o privilégio era confirmado aos «moradores portugueses e christãos» de Goa. É certo que algumas décadas antes, e a par dos decretos que continham designações mais genéricas como «moradores», «portugueses» «casados», havia muitos outros que elencavam as diversas identidades, nomeadamente a de «christãos portugueses», «moradores portugueses christãos».⁷⁷ Nestes textos, tornava-se claro que os portugueses e os indianos que se tinham convertido permaneciam comunidades distintas. Logo em 1519, D. Manuel concedera uma esmola aos «christãos novos da terra pobres»,⁷⁸ distinguindo já nessas primeiras décadas os *convertidos* dos portugueses cristãos-velhos, que residiam em Goa, aproximando-os – ao mesmo tempo que os distanciava – dos *conversos* de Portugal.⁷⁹

A insuficiência descritiva da designação de «christão» tornava-se cada vez mais evidente, e o abandono da designação de «christão novo» para identificar a comunidade formada por pessoas de origem local que se tinham convertido ao cristianismo, obrigou a uma formulação alternativa – a de *christão da terra*, *christão da Índia* ou de *novamente convertido*, as quais passaram a surgir nas normas emanadas da coroa.⁸⁰

Quer isto dizer que mesmo do ponto de vista legal a comunidade cristã imaginada e construída em Goa era mais complexa do que alguma legislação pode sugerir. A *promoção* dos convertidos implicou mais do que o distanciamento entre estes e aqueles que tinham recusado a conversão, pois à semelhança do que sucedeu no reino com os *conversos*, a emergência de outros critérios de distinção, de outras formas de diferença impediu, praticamente até ao fim da dominação imperial portuguesa naqueles lugares, a plena assimilação destes *novamente convertidos* (por muito que estes reivindicassem tal identidade) aos «colonizadores».

No reino como no império, inclusão política pela conversão ao cristianismo, e diferenciação social, foram dinâmicas paralelas que recorreram a múltiplos dispositivos (e entre estes, os estatutos de limpeza de sangue têm uma centralidade simbólica da maior importância).⁸¹ Estes permitiam a sua coexistência – tensionalmente, é certo –, bem como a emergência de um tecido social multiplamente hierárquico, no qual se identificam grupos liminares, ou seja, grupos que apesar de fazerem «plenamente» parte da ordem política se localizavam na margem da ordem social, muito embora com constantes e reivindicadas expectativas de inclusão. Em suma, num estado de transitoriedade perene.

O mesmo direito que servira para incluir e equalizar, facilitara, por outras vias, a rejeição. A mesma religião que prometera igual dignidade justificava, com conhecidos argumentos, a subordinação hierárquica.

Já no século XVII, a lei de 24 de Novembro de 1601, através da qual se mandava que «ninguém possa chamar nem chame Christão novo, ou Confesso, ou Marrano, ou Judeu, nem outro nome algum afrontoso por escrito, nem de palavra, nem de juízo, nem fora delle, a pessoa alguma, que descendente seja dos convertidos à nossa Santa Fee Catholica, nem as que de novo se converterem a ella» e o Perdão Geral de 1604,⁸² em contraponto com os «Interrogatorios das partes, e catidades, que hãode ter as pessoas, a que o Viso Rey Aires de Saldanha hade lançar os habitos de nosso Senhor Jesu Christo, Santiago, e São Bento de Aviz nas partes da India, as quaes são conformes aos estatutos das ditas ordens, e bullas de Sua Santidade», de dois anos antes, expressam a mesma contradição.⁸³

Mas ao contrário do reino – e esse é um aspecto central e que distingue, nesses aspectos, a experiência dos *conversos* e dos *novamente convertidos* –, a conversão dos «gentios» de Goa ao cristianismo encerrava um desequilíbrio demográfico que podia ter consequências centrais para a ordem de relações estabelecida. É que no império, os *novamente convertidos* eram a maioria demográfica, enquanto que os cristãos-velhos constituíam a sua minoria. Ou seja, os perigos que emergiam da potencial equalização jurídica eram agora exponencialmente maiores, podendo subverter, inclusive, a própria lógica da dominação imperial. Se a partir da terceira década do século XVI, no reino e no Estado da Índia, poucos eram os que defendiam a mestiçagem física (e é inevitável pensar com uma certa ironia o luso-tropicalismo do século XX e a sua recepção na sociedade portuguesa), muitos havia, também, que questionavam a conversão religiosa, a conversão religiosa, e os outros perigos que daí podiam advir.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Luís de, António Luís Ferronha, José da Silva Horta, Rui Loureiro, *O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Séculos XV e XVI*, Lisboa, Ed. Caminho, 1991.

ARRAIS, Amador dos, *Diálogos*, Lisboa, Sá da Costa, 1981.

AZEVEDO, J. Lúcio. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 3ª ed. Lisboa: Clássica Editora, 1989.

BARRETO, Luís Filipe, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, INCM, 1983.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália -Séculos XV-XIX*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1995.

CARDOSO, Jerónimo, *Jornada da Alma Libertada*, Lisboa, 1626.

CARVALHO, António Carlos. *Os judeus do desterro de Portugal*. Lisboa: Quetzal Editores, 1999.

COUTO, Jorge, «Os Judeus de Sinal na Legislação Portuguesa da Idade Moderna», in *Inquisição, Actas do 1º Congresso Luso-Brasileiro*, 1987, I, pp. 123-134.

- CUNHA, Ana Cannas, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, ANTT, 1995.
- DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, abr. 2000, vol.6, nº 1, p. 7-29. ISSN 0104-9313.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger*, 1966.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., *The Established and the Outsiders. A sociological enquiry into Community Problems*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Pub., 1994 (1977).
- FEITLER, Bruno, *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil: le Nordeste, XVIIe et XVIIIe siècles*, Leuven, Leuven University Press, 2003.
- FERRO, M^a José, «Inquisição: uma catequização pelo medo», in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Tomo III, Porto, Arquivo de História Dominicana Portuguesa, vol. IV/2, 1989.
- , *Inquisição e Judaísmo*, Lisboa, ed. Presença, 1987.
- , *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa, 1^a ed., Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2 vols., 1982-1984.
- FIGUEIREDO, José Anastácio de, *Synopsis Chronologica de subsidiis ainda os mais raros para a historia e estudo critico da legislacao portugueza (...)*, Lisboa, Officina da Academia, Tornos I – Desde 1143 até 1549 e II – Desde 1550 até 1603, 1790.
- FORD, John, *Letters of John III, King of Portugal*, 1931.
- As Gavetas da Torre do Tombo (GTT)*, 11 vols., Lisboa, 1960.
- GOMES, Ana Cristina Cardoso da Costa, «Entre as armas e as letras: o percurso do humanista Diogo de Sá», in *D. João III e o Império, Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2004.
- GRAÇA, Luís, *A visão do Oriente na literatura portuguesa de viagens: os viajantes portugueses e os itinerários terrestres, 1560-1670*, Lisboa, INCM, 1983.
- GRUZINSKI, Serge e WACHTEL, Nathan, «Cultural interbreedings: constituting the majority as minority», *Comparative Studies in Society and History*, vol 39, nº 2, 1997.
- HESPANHA, António Manuel, *Panorama da História do Direito de Macau*, Macau, 1995.
- HOEFFNER, Joseph, *La Etica Colonial Española del siglo de Oro*, Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1957.
- HORTA, José da Silva, «A categoria do gentio em Diogo de Sé: Funções e níveis de significação», *Clio*, Nova Série, n.º 10, 2004.
- KRIEGL, Maurice, «De la «question» des «nouveaux – chrétiens» à l'expulsion des juifs: la double modernité des procès de l'exclusion dans l'Espagne du XV^e siècle», in Serge GRUZINSKI et Nathan WACHTEL, *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience Américaine, Actes du Colloque Cermaca*, Paris, EHESS, 1992.
- KRIEGL, Maurice, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe Méditerranéenne*, Paris, Hachette, 1979.
- LEÃO, Gaspar de, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1958 (introd. de Eugenio Asensio).
- LIPINER, Elias. *O Tempo dos Judeus segundo as Ordenações do Reino*. São Paulo: Nobel / Secretaria de Estado da Cultura, 1982.

MARTINEZ DE LA PUENTE, Joseph, *Compendio de las historias de los descubrimientos, conquista y guerras de la Índia Oriental, y sus Islas desde los tiempos del Infante Don Enrique de Portugal su inventor, hermano del Rey D. Duarte; hasta los del Rey D. Felipe II. de Portugal, y III de Castilla (...)*, Madrid, Imprenta Imperial, 1681.

NIRENBERG, David, «Conversion, Sex and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain», *American Historical Review*, Oct. 2002, pp. 1065-1093.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva / Edusp, 1972.

OLIVAL, Fernanda, «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal», in *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 2, 2004, pp. 151-182.

Ordenações Del-Rei Dom Duarte, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V (OrdAf), Coimbra, Na Real Imprensa da Universidade, 1792 (Collecção da Legislação Antiga e Moderna do Reino de Portugal. Parte I. Da Legislação Antiga).

Ordenações do Senhor Rey D. Manuel (OrdMan), Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1797.

ORFALL, Moises, «The Portuguese Edition (1565) of Hieronymus de Sancta Fide Contra Iudaeos», in Ora LIMOR and Guy STROUMSA, *Sonderduck aus Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews*, Tuebingen, J-C.B. Moher (Paul Siebeck), s.d.

OSÓRIO, Jerónimo, *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, Lisboa, INCM, 1996.

PINHEIRO, António, *Colleçam das Obras Portuguezas do sabio bispo de Miranda e de Leyria D. Antonio Pinheiro, pregador do senhor Rey D. Joam III e mestre do Principe, feita por Bento Joze de Souza Farinha*, tomo I, Lisboa, 1784.

RANDLES, W.G.L., «'Teuples Sauvages' et 'États despotiques': la pertinence, au XVIe siècle de la grille aristotélicienne pour classer les nouvelles sociétés révélées par les Découvertes au Brésil, en Afrique et en Asie», *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n.º 3, Dez. 1991, pp. 229-307.

REGO, A Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias.

RÉVAH, Isaac S., *Des Marranes à Spinoza*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

SANTARÉM, Visconde de, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas partes do mundo desde o princípio da monarchia até aos nossos dias*, Paris, vols. X e XIII (QE), Paris, J. P. Aillaud, 1842.

SARAIVA, António José. *Inquisição e Cristãos Novos*. Lisboa: Ed. Estampa, 1985.

SILVA, Nuno Espinosa Gomes da (org.), *Livro das Leis e Posturas (LLP)*, Lisboa, Universidade de Lisboa. Faculdade de Direito, 1971.

SOARES, D. Fr. João, *Libro dela verdad dela fe*, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1545.

TAVARES, Célia, *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, Lisboa, Roma Editora, 2004.

TAVARES, M^a José Ferro, Tavares, «Judeus, cristãos-novos e o Oriente», in *Estudos Orientais. O Ocidente no Oriente através dos Descobrimientos Portugueses*, 1992.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, *Judeus e Cristãos-Novos de Cochim – História e Memória (1500-1662)*, Braga, Appacdm, 2003.

———, «Os judeus e a expansão portuguesa na Índia durante o século XVI. O exemplo de Isaac Cairo: espião, 'língua' e 'judeu de Cochim de Cima'», in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. xxxiii, 1994.

——, «Outras gentes em outras rotas: Judeus e cristãos-novos de Cochim – Entre Santa Cruz de Cochim e Mattancherry, entre o Império Português e o Médio Oriente», *sep. das Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa – A Carreira da Índia e as Rotas dos Estreitos*, 1998.

——, *Os Judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e Actividades duma comunidade*, Braga, 1997.

THOMAZ, Luís Filipe, «Goa: uma sociedade luso-indiana», in *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994.

TURNER, Victor, *The ritual process. Structure and anti-structure*, 1969.

VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Ed. De la Maison des Sciences de l'Homme, 1999 (1909).

WACHTEL, Nathan, *La Foi du Souvenir. Labyrinthes Marranes*, Paris, 2001.

WICKI, Josephus, s. j., *Documenta Indica, 1540-1597 (DA)*, 18 vols, Roma, apud Monumenta Historica Societatis Jesu, 1948-1988.

XAVIER, Carlos, «A Inquisição e a sociedade Indo-Portuguesa», in *Inquisição – Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro*, 1987, I, pp. 385-392.

XAVIER, P. D., *Goa: A Social History*, 1993.

NOTAS

1. Dias, 1986; Barreto, 1983; Graça, 1983; Randles, 1991; Albuquerque, 1991.
2. Seaver, 1952, *in genere*.
3. Kriegel, 1979, caps. II e III.
4. DI, 4, pp. 1-4.
5. Martinez de la Puente, 1681, p. 57.
6. Contre Apion, I, 179, *cit in* Schmidt, 1988, trad. minha.
7. Van Gennep, A., 1999 (1909); Turner, V., 1969; Elias, N., 1991 (1974), Douglas, 1966.
8. Damatta, R., 2000.
9. Kriegel, 2000, *in genere*. Segundo Kriegel, os *conversos* tinham cristalizado na segunda fase deste processo de transição, tornando-se, por conseguinte, em grupos liminares.
10. E o recente trabalho de Bruno Feitler mostra bem como é que as reversões eram igualmente problemáticas (Feitler, B., 2003).
11. Efectivamente, quando articulada com as noções de pureza e poluição, tal como elas foram desenvolvidas por Mary Douglas em *Purity and Danger* (1966), mas também com a teorização sobre integração e exclusão desenvolvida por Norbert Elias na introdução a *The Established and the Outsiders* (1991) a liminaridade torna-se um poderoso instrumento de análise (e de comparação) de processos históricos de transição identitária na época moderna, período no qual as questões da pureza linhagística e da pureza espiritual estavam profundamente interligadas.
12. Thomaz, 1994, p. 248.
13. Hespanha, 1995.
14. Thomaz, 1994; Hespanha, 1995.
15. É vastíssima a bibliografia que aborda estas temáticas. Na impossibilidade de a citar sistematicamente, limito-me a destacar os clássicos Lúcio de Azevedo (1989) e José António Saraiva (1985), Isaac Révah (1995) e Maria José Ferro (1982, 1987).
16. Ferro, 1982, *in genere*.
17. Kriegel, 1987, cap. III.
18. Lipiner, 1982, pp. 40-44.

19. LLP, pp. 458 e ss., pp. 763 e ss.; OrdAf., L. 2, tt. 66-93; L. 5, tt. 25; Ord.D, Const. 26.
20. Nirenberg, 2002.
21. Azevedo, 1989, pp. 54 e ss.
22. Révah, 1995, p. 33.
23. OrdAf, L. 2, tt. 94; OrdAf, Liv. II, tt. 83. *In genere*, Ferro, 1982, vols. 1 e 2; 1987, cap. 1.
24. Novinski, 1972, pp. 24-27; Lipiner, 1992, p. 17.
25. Dominguez Ortiz, 1991.
26. Ferro, 1987, pp. 18 e ss.
27. OrdMan, Liv. II, tt. 61.
28. Ferro, 1987, pp. 34-35.
29. Ferro, 1987, p. 50.
30. Ferro, 1987, p. 43.
31. Saraiva, 1985, pp. 47-55.
32. Azevedo, 1989, pp. 65-66.
33. Bethencourt, 1995.
34. GTT, I, p. 656.
35. Cardoso, 1626, fl. 26v.
36. Révah, 1995, Tavim, 2003, Wachtel, 2001.
37. QE, XI, pp. 10-27, 43-51, 133-149; GTT, I, pp. 78-85, pp. 128-131, GTT, pp. 126-146). Sobre essa instabilidade, veja-se Kriegel, 1992, *passim*.
38. QE, vol. II, p. 16.
39. Veja-se, a este propósito, Tavim, 2003.
40. Cf. Xavier, C., 1987; Tavares, M. J. Ferro, 1992; Tavim, J.R.S., 1994, 1995.
41. Ford, John, ed., 1931. p. 75.
42. Idem, p. 88.
43. Apesar de D. Manuel ter decidido «com conselho de teólogos mestres e doutores em sagrada teologia e como príncipe christianíssimo e usou com esta gente de grande misericórdia em os tirar da morte e poer em caminho da salvação» (GTT, III, p. 129), a verdade é que a variância das suas posições não deixa de ser reveladora da complexidade do problema judaico.
44. Saraiva, 1985, *in genere*.
45. Como foi demonstrado por Fernanda Olival, recentemente. V. Olival, 2004, e bibliografia aí citada.
46. Tavim, 2003; Cunha, 1995; Tavares, 2001.
47. Pinheiro, 1784,1, p. 29.
48. Ferro, 1981, 1987, 1988; Rodrigues, 1987, e bibliografia citada nestes estudos.
49. Rodrigues, 1987, pp. 294-296.
50. Soares, 1545, fl. 110.
51. No diálogo «Da gente judaica», frei Amador dos Arrais apresenta dois cristãos tipo (um mais popular, o outro mais erudito, um mais novo, o outro mais idoso), os quais defendiam atitudes distintas em relação aos judeus. O mais idoso defendia a conversão dos judeus enquanto obrigação política e religiosa da coroa e da igreja, enquanto que o mais novo, mais pessimista, era da opinião de que mais avisada era a sua expulsão imediata, por a experiência ter mostrado ser impossível alcançar uma conversão autêntica por parte de tal gente (Arrais, 1981, pp. 20 e ss.).
52. Cinco anos antes fora frei Luís de Granada, no seu tratado *Introduccion al simbolo da la Fe*, a fazê-lo (Rodrigues, 1987, pp. 307 e ss) e note-se que o mesmo dominicano escreveria um *Breve tratado em que se declara el modo que se podrá tener en enseñar y persuadir nostra sancta fe a los infieles*, vocacionado para a conversão nas «Índias Orientales».
53. BA, 51-VI-36, fls. 53-56; v., a esse propósito, Rodrigues, 1979, p. 293.
54. Gomes, 2003, p. 1009, mas também Horta, 2002.
55. Révah, pp. lxiii-lxiv.

56. Veja-se, a esse propósito, Hoeffner, 1957, pp. 49-52.
57. Horta, 2002, *in genere*.
58. Asensio, in Leão, 1958.
59. «Carta del Rei D. João III para o Cardeal Infante informando terem chegados as bulas do arcebispo de Goa e bispos de Cochim e Malaca; e breve para Mestre Gaspar, aceitar o Arcebispado (...)» (ANTT, SV, L. 10, fls. 290-291).
60. APO, F 5, PI, pp. 436-438.
61. Uma tradução de parte do tratado teria sido feita, c. de 1534, por um mestre António, físico da corte de D. João III, sob o nome *Ajuda da fé contra os Judeus*. Apesar de copiada em 1534 e em 1545 – o que denunciava a sua circulação pelos meios cortesãos –, esta tradução não tinha visto a imprensa (Orfali, s.d., pp. 247-248).
62. Nirenberg, 2002, p. 1090.
63. Leão, 1565, carta introdutória.
64. APO, f. 6, p. 183.
65. APO, f. 5, P III, pp. 1399-1402, n. Cf. Couto, 1987, pp. 123-134.
66. Sobre os destinos dos não-cristãos, v. Xavier, 1993. Este autor – apesar de se situar numa perspectiva demasiado ideológica – oferece uma interessante sistematização da vida social em Goa.
67. Como consequência, havia zonas do território goês que tendiam a despovoar-se; é neste sentido que surge um decreto durante o reinado de D. Sebastião restituindo as terras aos gentios que quisessem regressar (DHMPPO, IX, p. 615).
68. Wachtel e Gruzinski, 1997, *in genere*.
69. APO, F. 5, I, p. 35.
70. APO, f. 5, P 11, p. 543-545. Em 1567, «Capitulo do Regimento, que Elrey deu ao V. Rey D. Antão no anno de 1566 sobre serem lançados fora das terras de Goa os infieis, que apontar o Arcebispo; não serem gentios os escrivães das aldear; e os gancares gentios não entrarem em camara» (APO, f. 5, P. II, p. 612). Oito anos depois, «Provisão do Governador Antonio Moniz Barreto confiscando as fazendas dos brâmanes, que forão expulsos, e voltarão a estas terras sem sua licança» (APO, f. 5, P II, pp. 903-903).
71. V. por exemplo, a argumentação dos tratados sobre a nobreza civil e cristã de Jerónimo Osório (1995).
72. Abordando o caso espanhol, Gruzinski e Wachtel mostraram que o recurso a três tipos de dispositivos – a instituição da minoridade espiritual das populações locais; a diferenciação jurídica das mesmas, atribuindo-lhe menos direitos que os da comunidade cristã; a separação física – potenciava o processo de conversão ao cristianismo, muito embora suscitasse outras formas de diferenciação. Apesar da proposta de Gruzinski e Wachtel se referir à colonização espanhola, o facto é que ela soa estranhamente "familiar" quando se pensa na experiência portuguesa em Goa, principalmente durante a segunda metade do século XVI (Gruzinski e Wachtel, 1997, *in genere*).
73. Xavier, 2005, pp. 114 e ss.
74. Hespanha, 1995, p. 4.
75. APO, f. 2, pp. 48-69, pp. 120-122; f. 5, I, pp. 386-387; f. 5, III, pp. 979, 983-984, 987, 1157-1158.
76. APO, f. 2, pp. 115-116; f. 5, 1, pp. 390-392.
77. APO, f. 2, pp. 3-10; pp. 155-158; f. 5,1, pp. 42-50.
78. APO, f. 5, I, p. 41.
79. APO, f. 2, p. 17.
80. Cf., por exemplo, APO, f. 5, II, p. 512, p. 513.
81. Olival, 2004, *maxime*.
82. Figueiredo, 1790, II, p. 288, 289.
83. APO, f. 6, p. 739.

RESUMOS

Para estudar os processos de conversão e cristianização que se verificaram em Goa entre os séculos XVI e XVIII, e os seus impactos sociais, importa entender como é que na tónica dominante no reino se explicava a alteridade, como é que esta se manifestava no quadro legal e institucional, e, simultaneamente, se transplantava para os territórios imperiais. Com este estudo pretende-se mostrar que as atitudes da coroa portuguesa em relação às populações residentes nos territórios do império se inspiraram naquelas que no reino se estava a ter em relação às comunidades de origem judaica, depois cristã-nova. Creio que a par das revisitações «clássicas», também este modelo de pensar, identificar, e gerir a alteridade no interior do reino serviu de grelha referencial das novas situações sociais, e desse paralelismo resultaram, *intra* e *extra territorium*, grupos sociais (*conversos* e *novamente convertidos*) cujas identidades liminares persistiram pelo menos durante dois séculos.

In order to explain the processes of conversion and christianization of the habitants of Goa, during the 16th and 17th centuries, it is necessary to understand, first, the ideal of otherness that were underlying the legal and institutional order in the Portuguese kingdom during the same period. This study aims at showing that the attitudes of the Portuguese Crown in some of the territories of its empire were inspired by those towards the Jews, called New Christians after conversion. This model of thinking, identifying and ordering the internal «other» became a reference for new social situations. Such parallelism allowed, *intra* and *extra territorium*, the emergence of social groups (*conversos* and *novamente convertidos*) whose liminal identities persisted at least for two centuries.

ÍNDICE

Keywords: empire, politics, conversion, identity, difference

Palavras-chave: império, política, conversão, identidade, diferença

AUTOR

ÂNGELA BARRETO XAVIER

ICS-UL e CHC-UNL.

Ângela Barreto Xavier (Goa, 1968) licenciou-se em História, variante de História da Arte, mestre em História Cultural e Política pela Universidade Nova de Lisboa, e doutorou-se no Instituto Universitário Europeu, em Florença. É investigadora contratada do Instituto de Ciências Sociais, docente do ISCTE. Colabora, ainda, com o Centro de História da Cultura, da Universidade Nova de Lisboa e o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. A investigação que vem desenvolvendo incide sobre a política, a sociedade e a cultura em Portugal e no seu império na época moderna, e foi nesse contexto que publicou livros e artigos e participou em conferências nacionais e internacionais.