

# ITINERÁRIOS FRANCISCANOS NA ÍNDIA SEISCENTISTA, E ALGUMAS QUESTÕES DE HISTÓRIA E DE MÉTODO

ÂNGELA BARRETO XAVIER \*

## 1. Questões de história e de método

Pode um maior rigor histórico requerer um menor rigor metodológico?

A interrogação resulta da verificação repetida – e que se aplica a outros temas que não apenas os de história religiosa<sup>1</sup> – de que a historiografia sobre a presença das ordens religiosas no império português nos territórios do Índico continua a insistir na ideia de que a Companhia de Jesus não só foi a ordem missionária hegemónica, como a única verdadeiramente eficaz em matérias de conversão e cristianização, graças à modernidade da sua cultura apostólica.

Em boa parte difundido pela literatura de autoria jesuítica, polarizada por estudos importantes em torno de figuras tão emblemáticas como as de Francisco Xavier, Roberto di Nobili, Matteo Ricci, entre outros; parcialmente devido a uma releitura nem sempre crítica das fontes discursivas produzidas pelos próprios actores *in loco* que continua, infelizmente a persistir (e a ausência de sensibilidade à natureza «narrativa» de muitas fontes inacianas continua a verificar-se numa multiplicidade de estudos) este tópico viajou para outros lugares, condicionando, inclusive, os estudos de autoria laica. Não há dúvida de que as rotinas do campo historiográfico beneficiaram essas transacções, e que o facto de a produção de autoria inaciana ou

---

\* ICS; e CEHR.

<sup>1</sup> Lembro, por exemplo, a imagem distorcida que durante muito tempo perdurou sobre a história da caridade neste mesmo período, em boa parte devido à hegemonia de estudos sobre o papel das Misericórdias, «esquecendo» as práticas caritativas desenvolvidas por outras instituições.

sobre inacianos ser incomparavelmente maior do que aquela produzida por e sobre outros institutos religiosos, beneficiou a prossecução de estudos sobre a ordem fundada por Inácio de Loyola. A inesgotável riqueza arquivística dos jesuítas permite que este produtivo (e perverso?) diálogo continue a constituir uma espiral imparável.

Não surpreende, por isso mesmo, que na memória colectiva e na literatura histórica caiba aos inacianos o papel mais original e efectivo na evangelização das gentes asiáticas. E é essa a imagem que continua a perdurar na historiografia mais recente, mesmo em bons estudos de síntese, que, dada a sua natureza, recorrem sobretudo à literatura disponível <sup>2</sup>.

É também verdade que noutros trabalhos, a prática historiográfica é referida como uma das razões explicativas para a convicção generalizada de que a presença inaciana era mais impressiva dos que as dos demais missionários. Em particular, foi salientado o facto de a informação sobre os números de missionários das várias ordens religiosas ser diferente para os jesuítas – sobre os quais se dispõe de dados desde meados do século XVI – e para os franciscanos, os dominicanos, os agostinhos, sobre os quais só se dispõe de dados fiáveis para a terceira década do século XVII, em boa parte graças ao relatório detalhado de António Bocarro. Por seu turno, os mesmos estudos alertam para o facto de os jesuítas terem sido particularmente bem sucedidos no processo de divulgação das suas acções de evangelização, o que teve consequências favoráveis tanto no processo de construção/recepção da sua memória, quanto nas modalidades de implantação local, por isso mesmo mais legitimadas aos olhos dos variados poderes <sup>3</sup>.

Os jesuítas surgem, por conseguinte, como os protagonistas inquestionáveis da evangelização no espaço asiático. Esse protagonismo tem sido sedimentado por uma profusão de estudos que fazem a anatomia dos seus discursos e práticas missionárias, dissecando desde as formas de comunicação – não só a correspondência, mas também as formas visuais

---

<sup>2</sup> Veja-se, por exemplo, «A diáspora missionária» de João Paulo Oliveira e Costa, in João Francisco Marques e António Camões Gouveia, coord., *Humanismo e Reforma*, vol. 2 de Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 274.; «Missões», entrada no *Dicionário de História Religiosa Portuguesa*, vol. J-P, Lisboa, Círculo de Leitores, p. 209, da autoria de Luís Filipe Thomaz; «As missões na África e no Oriente», assinado por Caio Boschi, in Kirti N. Chaudhuri e Francisco Bethencourt, *História da Expansão Portuguesa*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 404 e ss.

<sup>3</sup> «A Igreja», de Francisco Bethencourt, in Kirti N. Chaudhuri e Francisco Bethencourt, *História da Expansão Portuguesa*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 378-381.

e orais – até à pastoral, a liturgia, ou motivações dos seus missionários. E tal como as obras de síntese identificam a sua presença hegemónica no mundo asiático, quando elas abordam ou referem matérias de maior detalhe, as ilustrações que apresentam são invariavelmente retiradas do universo inaciano.

É fácil de compreender como esta situação facilita a sedimentação dos tópicos acima referenciados. Estatisticamente, os inacianos dominam a produção historiográfica sobre os processos de evangelização na época moderna, e por consequência, a sua presença é também hegemónica nos estudos de síntese. E se estes últimos são aqui referidos pelo impacto que tiveram e que têm enquanto obras de referência sobre a história de Portugal e dos seu império, uma série de outros trabalhos que apontam neste mesmo sentido podiam ser individualizados.

Ora, para além das inevitáveis distorções que este desequilíbrio provoca na construção da paisagem histórica quinhentista e seiscentista (porque é disso que se trata, da construção de descrições e explicações sobre uma história que é, de facto, irrecuperável), é de recear a conclusão que se tem retirado do difícil acesso a testemunhos documentais alternativos: a de que a ausência de testemunhos reflecte a ausência de experiência histórica, dedução relativamente frequente entre os que concebem o historiador como um tradutor que procura, a partir dos documentos, retratar o passado histórico.

É mesmo assim? Terá de ser assim? Por que razão é que estas interpretações se tornaram pré-compreensões e raramente foram desafiadas? E como desafiá-las?

Sou da opinião de que há alternativas legítimas a este estado de coisas – e a este *status quo* arquivístico –, mas elas requerem uma reflexão metodológica (e até mesmo epistemológica). Esta é estimulada quer pela existência de alguns fragmentos (testemunhos da época que convidam a reinventar o *puzzle* da evangelização na Ásia), quer pelas implicações metodológicas que algumas abordagens historiográficas encerram.

Em primeiro lugar, documentos coetâneos desafiam o tópico da incontestada hegemonia da Companhia de Jesus no espaço asiático. Quantitativamente, essa preeminência não é um dado adquirido. Por exemplo, sabe-se que em 1610, os franciscanos requereram à coroa portuguesa uma esmola maior em virtude de terem aumentado os seus contingentes na Índia, e uma carta régia desse mesmo ano refere que por essa altura havia, entre os franciscanos da Regular Observância, na Índia, cerca de 400 frades <sup>4</sup>. Vinte e

---

<sup>4</sup> DRI, I, pp. 296-305.

cinco anos mais tarde, António Bocarro informa que, na Ásia, havia tantos franciscanos (entre Observantes e Capuchos) quanto jesuítas, enquanto que em Goa, o número de franciscanos observantes e capuchos (220) ultrapassava o de inacianos (149) <sup>5</sup>. Uma sondagem sobre as igrejas conventos e outras estruturas de apoio aponta no mesmo sentido. O relatório enviado ao monarca pelo arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá e Lisboa, em 1621, enumera dez igrejas paroquiais em Bardez, embora na mesma altura, uma outra lista refira pelo menos treze templos <sup>6</sup>. Poucos anos depois, os franciscanos teriam já 17 paroquiais em Bardez (as quais serviam 34 povoações), além de um colégio, um seminário e dois hospitais <sup>7</sup>. Quando o olhar incide sobre o número de convertidos, o cenário não é muito distinto. Como o demonstrou Maria de Jesus dos Mártires Lopes, em meados do século XVIII, a *ratio* entre população cristã e população não cristã nas regiões de Bardez e Salcete era praticamente equivalente, ultrapassando, em ambos os casos, os 90% <sup>8</sup>. E o «Mapa da Cristandade de Goa», da terceira década desse século, revela que a *ratio* entre os convertidos e os não convertidos de Salcete (entregue aos inacianos) e Bardez (entregue aos franciscanos) era idêntica <sup>9</sup>.

Apesar disso, e muito embora para os actuais residentes católicos da província de Bardez, os efeitos sócio-culturais da missionação franciscana sejam inquestionáveis, na historiografia estes parecem ter-se esfumado.

É muito provável, pois, que da mesma maneira que a hegemonia jesuítica foi beneficiada pela sua riqueza arquivística e escrita, a escassez de

---

<sup>5</sup> Infelizmente, Bocarro não explicita se esta categoria inclui apenas a cidade, ou se também inclui os territórios circundantes de Tiswadi, Salcete e Bardez.

<sup>6</sup> Coutinho, Fortunato, *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu'à nos jours*, Louvain-Paris, PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958, p. 39, referindo-se ao «Relatio de Statu Ecclesiae Goanae ab Archiepiscopo Christophoro de Sa e Lisboa, Goa, 1621», ASV, S. Congregatio Concilii; também Meersman, Achilles, *The ancient Franciscan provinces in India, 1500-1835*, Bangalore, Christian Literature Society Press, 1971, pp. 95-96. De acordo com os relatórios seguintes, estes números evoluíam da seguinte maneira: Francisco de Mártires, em 1640, anunciava a existência de 79 igrejas paroquiais, ou seja, mais vinte do que aquelas que existiriam duas décadas antes, e seria sensivelmente este o número de paróquias que persistiria até ao século seguinte (Coutinho, 1958, pp. 40-41).

<sup>7</sup> Costa, Francisco Xavier da, *Anais Franciscanos em Bardês*, Nova Goa, 1926; Meersman, 1971.

<sup>8</sup> Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, *Goa Setecentista*, Lisboa, UCP – Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1996, Cap. «População».

<sup>9</sup> BNL, COD. 176, fls. 169-170v.

conhecimentos sobre os franciscanos resulte, por sua vez, do facto de os Menores terem sido menos eficazes no registo das suas actividades em suporte escrito.

Quer isto dizer que uma sensibilidade pouco apurada, pouco prospectiva, em relação a essa poderosíssima arma que já estava a ser a imprensa, condicionou (ou até determinou) o lugar que os franciscanos estabelecidos nas missões no Índico ocupam numa historiografia tributária de uma cultura essencialmente escrita e impressa, e, na maior parte das vezes, uma historiografia que sem o querer ser não deixa de ser teleológica?

Quando se leva a sério as reflexões tecidas a propósito do campo comunicativo ibérico nos séculos XVI e XVII por alguma historiografia recente, fica-se tentado a pensar que sim. Fernando Bouza, por exemplo, tem mostrado não só a permanência da cultura oral e visual a par da cultura escrita em muitos níveis da experiência quotidiana, destacando-se entre eles o campo do apostolado, bem como a igual dignidade do seu estatuto comunicativo. A imagem e a palavra eram capazes de transmitir e ensinar tão bem quanto a escrita, e essa consciência que os «condutores de condutas» tinham justificava a prevalência, em certos registos, da imagem, enquanto noutros predominava, por exemplo, a oralidade. Este tipo de observações tem sérias implicações metodológicas e torna bem mais visíveis as limitações das rotinas historiográficas, sobretudo quando os objectos de estudo se localizam em períodos anteriores ao século XIX<sup>10</sup>.

Por seu turno, os estudos sobre a história religiosa do reino de Portugal no período anterior está cheia de exemplos sobre como contornar, por exemplo, a escassez de fontes, para alcançar um grau de profundidade na descrição e na interpretação, a todos os títulos louvável.

De facto, é suficiente consultar o primeiro volume da *História Religiosa de Portugal* – e, em particular, os capítulos de autoria de Saul Gomes e Lurdes Rosa – para compreender que as práticas mendicantes e o seu espírito renovador e reformista não podiam ter desaparecido como que da noite para o dia. Aí se encontram sínteses que contemplam temas que vão desde as categorias de tempo e espaço, às variantes da espiritualidade masculina e feminina e devoções que lhe estiveram associadas, até à pastoral, onde a pregação e a catequese, bem como a prática dos sacramentos,

---

<sup>10</sup> Veja-se, por exemplo, «Comunicação, Memória e Conhecimento na Espanha da Época Moderna», in *Cultura – Revista de História das Ideias*, n.º, 2002; mas também Ana Isabel Buescu, «A Persistência da Cultura Manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII», *Ler História*, n.º 45, 2003.

adquirem especial relevo. Também aí são analisados itinerários individuais cujas experiências têm um potencial generalizante <sup>11</sup>. Mesmo as *Actas* do III Seminário sobre o *Franciscanismo em Portugal*, realizado pela Fundação Oriente, deixam bem explícitas a experiência missionária franciscana em Quatrocentos. Por si só, estes trabalhos – bem como, e sobretudo, os importantes estudos desenvolvidos por José Adriano Carvalho <sup>12</sup> – indiciam a possibilidade de uma reconstrução mais detalhada, igualmente, de alguns aspectos da história franciscana no império asiático, na época moderna. Mas para isso acontecer torna-se necessário perspectivar em termos de continuidade e não de descontinuidade, como tende a acontecer, tantas vezes, quando se pensam os processos históricos de Quatrocentos e Quinhentos. Para isso importa não esquecer que estes institutos não desapareceram, não deixaram de agir depois da década de 1540, ou seja, depois da aparição de Francisco Xavier e dos seus companheiros no palco do império.

Em suma, as conclusões desta historiografia implicam, naturalmente, um repensar do horizonte documental utilizado para este período, ou, pelo menos, sobre as limitações que este encerra. É bem possível, pois, que a reconstrução das experiências franciscanas seja tanto mais difícil quanto mais imersos estávamos membros desta ordem religiosa naquilo que era a cultura comunicativa dominante daquela época. E assim sendo, a maior parte dos seus actos e gestos apostólicos – visuais, orais, manuscritos – ter-se-ão perdido nas brumas da história, tornando-se hoje muito difícil de vislumbrar.

Como contornar essa armadilha construída pelo próprio processo histórico que encapsula no silêncio uma grande parte das suas experiências, tornando-as praticamente inacessíveis? E como é que esta consciência nos deve alertar – a nós, historiadores – para os limites do «método histórico» e o modo como ele pode conduzir a uma menor rigor historiográfico?

---

<sup>11</sup> Gomes, Saul António, «A Religião dos Clérigos: Vivências Espirituais, Elaboração Doutrinal e Transmissão Cultural», e Maria de Lurdes Rosa, «A Religião no Século: Vivências e Devoções dos Leigos», in Ana Maria C. Jorge e Ana Maria Rodrigues, coord., *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Formação e Limites da Cristandade, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

<sup>12</sup> Veja-se, entre outros, *Nobres leteras... Fermosos volumes...*. *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, C. I. U. H. E., 1995; *Da Memória dos Livros às Bibliotecas da Memória*, dir., introd., Porto, C.I.U.H.E., 1998, pp. I-XXVIII; *Fioretti de Sanct Francisco* (Veneza, s.i., 1509) (Ed. fac-simile), prep. e introd., Porto, C.I.U.H.E., 2001; «Ao 'Leitor'», in *Fr. Marcos de Lisboa, Chronicas da Ordem dos Frades Menores* (impressão fac-simile da ed. de Lisboa, 1615), Porto, FLUP, 2001.

Em que medida é que as condições do nosso próprio conhecimento o tornam num perigoso processo de esquecimento de determinados objectos, porque mais distantes, ou porque com um código cultural demasiado *outro*?

Ou para ser ainda mais crua, em que medida é que os métodos de trabalho a que recorreremos para fazer a «história normal», não enfermam de vícios teleológicos (e importa não esquecer que eles foram sendo construídos numa cultura disciplinar que o era), não nos conduzem a uma história que estuda, sistematicamente, os vencedores (e os vencedores não são apenas, neste caso, os poderosos, pois também entre estes há quem seja constantemente esquecido), ou seja, aqueles que nos são historicamente mais familiares <sup>13</sup>?

Como evitar a «ilusão histórica» (nos leitores) de que estes saberes locais que vamos assim produzindo são mais do que isso mesmo, *saberes locais* no sentido mais puramente geertziano da palavra <sup>14</sup>?

Mesmo caindo no perigo de me repetir, creio que é de insistir neste ponto: em que medida é que a presença avassaladora da Companhia de Jesus na memória histórica não resultou, em boa medida, da conjugação entre a quantidade e a qualidade de fontes disponíveis, da capacidade que este instituto teve de construir e difundir a sua própria memória/história, bem como de uma agenda política, com raízes nas Luzes, que projectou sobre este instituto uma imagem de poder (muitas vezes a partir de uma «Lenda Negra») que nem sempre corresponde à realidade?

Este conjunto de dúvidas implica, evidentemente, um regresso crítico à história deste período, suspendendo, na medida do possível, o filtro imposto pela hegemonia de documentos e estudos sobre os jesuítas, para repensar o lugar que esta, como as demais ordens religiosas, terão tido na construção das experiências imperiais. Essa suspensão à *maniera* cartesiana pode supor um aparentemente menor rigor metodológico. Só dessa forma, porém, será possível construir uma paisagem histórica polifónica, na qual se oiçam as vozes dos seus múltiplos actores.

Note-se que com isto não se pretende negar a relevância da Companhia de Jesus no apostolado nos territórios do Índico, mas apenas *localizá-la*,

---

<sup>13</sup> Por outro lado, as rotinas e agendas do campo académico em geral, e historio-gráfico em particular, onde a velocidade de produção e de publicação se compadece, cada vez menos, com objectos distantes e de difícil acesso, não potenciam, mais e mais, este *status quo*?

<sup>14</sup> Geertz, Clifford, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, *maxime*.

*contextualizá-la, relativizá-la.* Sobretudo no século XVI e primeira metade do século XVII, período em que os inicianos competiam por um lugar hegemónico no campo religioso com outros institutos religiosos cujo capital institucional e simbólico era, inicialmente, muito maior: caso dos franciscanos e dominicanos.

\* \* \*

É neste contexto que surgem os casos explorados neste estudo, os quais resultaram (*et voilà!*) de uma suspensão voluntária da preeminência historiográfica jesuítica e das teses existentes sobre os franciscanos, durante a investigação que realizei sobre a conversão e evangelização das populações de Goa. E também, há que reconhecer, de uma certa distância em relação à historiografia produzida pelos próprios franciscanos (e no que respeita ao apostolado franciscano na Índia, as figuras de Félix Lopes <sup>15</sup> e Achilles Meersman <sup>16</sup> são responsáveis pelos estudos de maior envergadura). Atente-se nestes últimos.

Não há qualquer dúvida que os estudos de Meersman e Lopes praticamente esgotam a documentação que se sabe disponível – e para ser mais precisa, são eles mesmos que estabeleceram um *corpus* documental praticamente indisputado por novas investigações. Contudo, estes dois historiadores escreveram num contexto académico dominado por outro tipo de problemáticas e de interrogações, às quais procuraram dar (e deram) resposta, e por uma cultura metodológica ainda dominada pelo positivismo documental. Em poucas palavras, ambos os autores deram contributos preciosos quer na publicação de fontes, e lembro em particular a *Conquista Espiritual do Oriente*, de frei Paulo da Trindade, quer para a reconstrução da história institucional franciscana. Dedicaram-se menos, porém, à sua *praxis* apostolar. Os seus objectos de estudo foram delimitados pela quantidade e qualidade de fontes disponíveis – e aquilo que estas, em função desta cultura metodológica, permitiam fazer – bem como por aquilo que a historiografia

---

<sup>15</sup> *Os franciscanos no Oriente Português de 1584 a 1590*, Lisboa, CEHU, 1962; *Colecânea de Estudos de História e Literatura*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 2 vols., 1997.

<sup>16</sup> *Annual reports of the Portuguese Franciscans in India, 1713-1833*, cool. and annotated by Achilles Meersman, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1972; o já referido *The ancient Franciscan...* 1971; *The Friars Minor or Franciscans in India, 1291-1942*, Karachi, Rotti Press, 1943.



requeria. Mas isso não significa, mais uma vez, que tais fontes sejam totalmente silenciosas quando se trata de responder a um outro tipo de questões.

A verdade é que se verifica já um renovado interesse pela experiência missionária franciscana no espaço asiático. Poucos anos atrás, e no contexto dos já referidos seminários sobre o *Franciscanismo em Portugal* discutiram-se, precisamente, as acções missionárias franciscanas, do século XIII em diante *extra territorium*, e nesse contexto são de realçar as contribuições de António Montes Moreira, Henrique Pinto Rema e Julieta Araújo. José Manuel Correia – ainda que na senda daquilo que Félix Lopes e Achilles Meersman fizeram – ofereceu uma visão panorâmica sobre a experiência franciscana em Cochim<sup>17</sup>. E recentemente, Alan Strathern publicou um estudo no qual a evangelização franciscana no Ceilão constituiu o objecto de estudo. Apesar de não apresentar fontes desconhecidas, Strathern mostrou, por exemplo, como é que a cultura financeira dos Menores instituiu importantes limites ao seu apostolado.<sup>18</sup> Ao contrário de outras ordens religiosas, a pobreza estatutária impedia os franciscanos de desenvolverem determinado tipo de actividades, e de ultrapassarem certas fronteiras. A leitura densa que Strathern faz das fontes existentes permite-lhe oferecer uma descrição e uma interpretação importante sobre estas matérias. Por seu turno, no Centro de Estudos de Além Mar da Universidade Nova de Lisboa, estão a ser desenvolvidos projectos que abrangem a experiência franciscana, contemplando desde as suas dimensões artísticas até outros aspectos da sua experiência missionária. Eu própria, na minha dissertação de doutoramento, ensaiei analisar a evangelização de Goa dando igual peso – na economia textual, e na medida do possível – às experiências franciscanas e inacianas<sup>19</sup>.

Mesmo assim, trata-se de um punhado de investigadores cujo trabalho, ou por ser de autoria franciscana, ou quando o não é, por ser disperso – quer temática quer institucionalmente – continua na periferia da investigação.

Uma das vias para abandonar essa periferia para alcançar um lugar mais central é, parece-me, multiplicar exercícios como aquele que aqui se ensaia. Ou seja, escrever sobre os franciscanos – ou sobre outras ordens religiosas, como os dominicanos e os agostinhos – mesmo quando se não

---

<sup>17</sup> *Os Portugueses no Malabar; Os franciscanos em Cochim*, Braga, ed. Franciscana, 1991.

<sup>18</sup> Strathern, Alan, «O papel da província da Piedade na evangelização dos indios», *Actas do Colóquio Internacional D. João III e o Império*, Lisboa, 2004.

<sup>19</sup> Xavier, Ângela Barreto, *A invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*, Florença, Instituto Universitário Europeu, 2003, dissertação de doutoramento policopiado.

está na posse, ainda, de muitas respostas, de respostas que a «historiografia normal» considera satisfatórias. Quando a investigação que se tem para oferecer é pouco mais do que impressionista. Quando os panoramas interpretativos que se propõem resultam da combinação de testemunhos fragmentados, conjecturas e um conhecimento mais ou menos aprofundado da cultura da época – mais do que de um *corpus* documental delimitável e abundante e de uma historiografia com uma longa e variada tradição.

Estou convencida de que a pouco e pouco, esses cruzamentos de fontes diversificadas e até improváveis, a sua leitura criativa e *sintomática*, permitirão leituras mais do que superficiais sobre a presença franciscana ou dessas outras ordens no espaço asiático. Ainda que dificilmente se possa vir a alcançar a profundidade e o detalhe com que se tem estudado a Companhia de Jesus, torna-se certamente possível enriquecer a imagem da acção apostólica da ordem religiosa que não só foi «destronada» pelos inicianos como foi a única que, *in loco*, rivalizava em poder e expressão numérica com aquela. Complexificando, também, os entendimentos sobre as experiências imperiais portuguesas.

Torna-se necessário, ao mesmo tempo, submeter a cronística, as hagiografias, e outros discursos franciscanos a uma releitura que, para além de recuperar o seu carácter «exemplar», permita reconstituir os modelos de apostolado e as próprias práticas. O excelente trabalho que José Adriano de Carvalho conduziu, mas que por enquanto continua inacabado, de reedição de cronística religiosa, teria constituído uma etapa preciosa neste processo de releitura <sup>20</sup>, ao disponibilizar obras que nem sempre são de fácil acesso. De igual valor é a enorme variedade de discursos produzidos por franciscanos, bem como o acesso a inventários de bibliotecas franciscanas da época moderna. <sup>21</sup> A par dos preciosos inventários de bibliotecas franciscanas do Norte de Portugal, importa identificar listas semelhantes relativas aos conventos estabelecidos em territórios do império, tanto mais interessantes quanto eles permitem perceber a circulação de livros entre estes conventos, o tipo de livros exemplares aí utilizados, as semelhanças e diferenças nas escolhas culturais destes agentes do reino e do império. Concretizando um pouco, importa perceber em que medida é que os *Exercícios Espirituais* de Nicolau Esckio, publicados em

---

<sup>20</sup> É de salientar a reedição da *Chronica* de Marcos Jorge, e a publicação de um conjunto de artigos sobre a cronística no volume compilado por Freitas de Carvalho.

<sup>21</sup> *Da Memória dos Livros aos Livros da Memória*, vols 1 e 2, Porto, CIHE-UL, 1998 e 2002.

português, em 1508-9, profusamente utilizados, segundo Idalina Resina Rodrigues<sup>22</sup>, pelos franciscanos da Província da Piedade, os quais tiveram bastante expressão na Índia, terão tido impacto nas suas práticas de apostolado; de que forma é que o *Manual de Confessores e Penitentes*, de frei Rodrigo do Porto, dessa mesma Província, o qual esteve na base de idêntico manual de Azpicuelta Navarro que teve grande circulação imperial, pode constituir uma fonte de informação sobre os modelos de confissão praticadas por franciscanos; e discutir de que forma é que os livros escritos por frei Gaspar de Leão, a par da sua acção «constitucional» enquanto bispo e arcebispo de Goa, nos dão acesso aos territórios do apostolado franciscano.

A par destas fontes, outro tipo de documentação tem um potencial ainda inexplorado e precioso para aceder às práticas franciscanas em Goa. Refiro-me às fontes de carácter institucional e normativo produzidas pela Coroa e respectivas instituições: normas no sentido mais estrito do termo, mas também decisões de todo o tipo – relativas aos franciscanos e o seu enquadramento jurídico no âmbito do Padroado, aos contingentes de religiosos, à esmola, mas também às suas práticas de apostolado; assim como a incontornável documentação da Inquisição. E muito mais se poderia dizer.

Em poucas palavras, foi a partir deste horizonte teórico e metodológico que se delinearão as histórias que procuram ilustrar o que tenho vindo a defender: a de frei Miguel da Purificação, Custódio da Província de S. Tomé da Índia da Regular Observância, e a de frei Simão de Nazaré, o Novo, Pai dos Cristãos de Bardez e Provincial da mesma província entre 1628 e 1631. Purificação foi, entre outras coisas, autor de um tratado que, como procuro mostrar, é uma fonte muito rica não apenas para o estudo das experiências franciscanas mas também para a análise de problemas mais gerais – relativos ao império português, às suas relações com o império espanhol, e até a discussões mais vastas no âmbito da história das ideias políticas. O segundo franciscano teve um percurso tortuoso enquanto Pai dos Cristãos de Bardez e Comissário da Inquisição naquelas terras, tendo aparentemente utilizado estas posições para satisfazer interesses bem terrenos. Enquanto neste último recorri, sobretudo, a fontes não-franciscanas – e o intuito é também o de mostrar que estas permitem aceder, com detalhe, à história dos Menores, o primeiro caso pretende destacar, ao invés, a importância que as

---

<sup>22</sup> RODRIGUES, M. Idalina Resina, *Estudos Ibéricos. Da Cultura à Literatura. Pontos de encontro. Séculos XIII a XVII*, Lisboa, ICALP, 1987.

fontes franciscanas podem ter para discutir questões gerais. Por outro lado, ambos os casos põem em evidência a dimensão mais política e pragmática da presença franciscana em Goa.

## 2. A Índia contra o Reino: conflitos jurisdicionais em contexto imperial

Em meados do século XVI, a conversão e cristianização da população de Bardez, uma das regiões do território de Goa, à qual correspondiam, no século XVI, cerca de 50 aldeias, tinha sido entregue aos franciscanos da Regular Observância. Enviados pela Província de Portugal e pela Província da Piedade desde inícios daquela centúria, e inicialmente agrupados em residências, em 1543 os franciscanos (Observantes e Reformados) foram reconhecidos como Custódia de S. Tomé da Província Oriental, sujeita à Província de Portugal. Possuíam, a essa data um conjunto assinalável de conventos e colégios dispersos pelo território indiano, entre a costa do Malabar e o Guzerate<sup>23</sup>. Pouco depois, surgiu a Custódia da Madre de Deus, com jurisdição sobre os conventos e residências de Capuchos. Em 1583, os frades de S. Tomé adquiriram pela primeira vez o direito de passar a Província, em resultado de uma decisão tomada no Capítulo de Toledo desse mesmo ano, mas só em 1619, depois da decisão ter sido reiterada no Capítulo de Salamanca é que foi efectivamente reconhecida como tal<sup>24</sup>. Ainda assim, a Província de Portugal manteve alguma influência

---

<sup>23</sup> Para se ter uma ideia mais precisa sobre a arquitectura institucional franciscana, desde Roma até uma reitoria distante, veja-se Robert Lemoine, *L'Époque Moderne (1563-1789), Le Monde des Religieux, tome XV* de Gabriel le Brás et Jean Gaudemet (dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, Paris, Ed. Cujas, cap. 4; e G. Battista Penco; A.G. Matanic; G. d'Urso; G. Somnavilla, *Gli Ordini Religiosi. Storia e Spiritualità. Benedettini, Cisterciensi, Francescani, Domenicani, Gesuiti*, Firenze, Nardini Editore, 1992.

<sup>24</sup> Lemoine, *cit*, pp. 97-98. Tal como a Custódia, a Província localizava-se no convento de S. Francisco de Goa, e era este o convento central em todo o Estado da Índia, dele dependendo os demais conventos observantes, bem como os colégios, as reitorias, as residências, cada qual encabeçado por um outro franciscano que respondia, por sua vez, ao Custódio e ao Provincial. A verdade é que quando se aproxima a objectiva da implantação franciscana no mundo rural, nas aldeias de Bardez, e se procura compreender como é que se organizava cada reitoria, a informação torna-se mais escassa. Persistiram poucos documentos coetâneos que testemunhem essa orgânica, e os textos de sistematização da memória – como a *Conquista Espiritual do Oriente* (Lisboa, 1961), de frei Paulo da Trindade e a *Vida*

sobre a Província de S. Tomé, já que lhe cabia nomear o Comissário Geral que superintendia, em última instância, os negócios desta Província e os da Custódia e mais tarde Província da Madre de Deus.

Para analisar as tensões e conflitos entre os franciscanos da Índia e do Reino – em parte exploradas por Achilles Meersman, mas apenas nos aspectos que dizem directamente respeito à história franciscana <sup>25</sup> –, as decisões da Mesa da Consciência e Ordens são fundamentais. Através destas, torna-se possível compreender que as tensões eram latentes desde o último quartel do século XVI <sup>26</sup>. O facto de a Custódia de S. Tomé procurar obter o estatuto de Província <sup>27</sup> retirava-a da dependência jurisdicional da Província portuguesa, interferindo, de alguma forma, na arquitectura do Padroado português, que tinha nas instituições religiosas do reino um intermediário entre a Índia e Roma. Por seu turno, o facto de nas fileiras franciscanas da Índia haver um número considerável de mestiços e mesmo de indianos, o que tornava os seus contingentes locais mais permeáveis, do ponto de vista teológico, a influências culturais locais, terá sido, no entender de Félix Lopes e de António Montes Moreira, a razão principal para a oposição manifestada pela Província de Portugal. Todavia, estas tensões

---

*evangelica y apostolica de los frailes menores en Oriente, ilustrada con varias materias y anotaciones predicables* (Barcelona, Gabriel Nogues, 1641) de Miguel da Purificação – dão pouca atenção a estes aspectos institucionais, talvez por estarem mais interessados em explicar os efeitos práticos dessa organização do que a sua natureza. Mesmo assim, é possível dizer que em cada residência com dispensa *officium parochi* viviam, pelo menos, três franciscanos, um como vigário (ou guardião, sempre que a residência/convento tivesse mais do que doze membros), outro como cura, e um custos, leigo encarregue da gestão económica das casas; mas no geral, era maior o grupo responsável por uma reitoria.

<sup>25</sup> Meersman, 1971, pp. 43-47.

<sup>26</sup> Aranha, Lázaro Leitão, *Meza das tres Ordens militares. Da jurisdição da Ordem de Cristo por tudo o q' toca o Ultramar, 1731*, III, fl. 71v (ANTT, MCO, nº 302-306). Note-se que em 1610, os franciscanos tinham já requerido duas custódias com jurisdição para norte e sul de Cangranor (DRI, I, pp. 296-305). Face à tentativa da Madre de Deus se tornar, também ela, Província, também o breve de separação da mesma não foi executado na Índia, por ordem do Capítulo Geral de Roma, como consta de notícia de 11 de Novembro de 1625, mas somente em 1629.

<sup>27</sup> A 6 de Novembro de 1620 a Custódia de S. Tomé passa a Província, mas o Comissário Geral ordena a existência de um Comissário Geral, em Goa, enviado do Reino (e esse superintendia sobre a província e a custódia da Madre de Deus). Na Mesa da Consciência e Ordens existiu um parecer do vice-rei da Índia, de três anos depois, no qual se manifestava contra a divisão entre a Província de Portugal e a de S. Tomé. Na década de trinta há ainda pedidos para que a Província de S. Tomé volte a Custódia e à dependência do reino. (Aranha, 1731, III, fl. 72).

reproduziam outras que eram comuns a todo o império: o crescente antagonismo que se verificava entre os oficiais do império enviados directamente do reino e aí nascidos, conhecidos como *reinóis*, e aqueles que haviam nascido nos territórios do império<sup>28</sup> e que constituíam, cada vez mais, a maioria do oficialato, e reside aqui, a meu ver, o cerne do problema; a par do conflito entre instituições do reino e instituições estabelecidas no império.

Os conflitos manifestaram-se de várias maneiras, mas os mais intensos foram os que se verificaram entre os superiores franciscanos reinícolas e os que eram eleitos entre os religiosos nascidos na Índia<sup>29</sup>. Por exemplo, o ministro provincial de S. Tomé e da Custódia da Madre de Deus, frei Luís da Conceição, protestaria contra o facto de o Comissário Geral, frei Francisco de S. Miguel, enviado pela Província de Portugal, o ter impedido de visitar a sua Província, argumentando essa competência ser estritamente sua<sup>30</sup>. Mais tarde, uma ordem (de 1636) determinaria que os franciscanos de S. Tomé não elegessem para prelados da ordem frades naturais da Índia<sup>31</sup>; mas uma consulta de 1640 apontou no sentido inverso. Contudo, o exclusivismo reinícola manteve-se por vontade do rei, prolongando para o campo religioso a intenção da Coroa em controlar as actividades dos agentes imperiais estabelecidos na Índia através de oficiais directamente enviados do reino. Face a esta situação, os franciscanos de Goa protestaram veementemente alegando que nas *Constituições* confirmadas pelo pontífice fora disposto que num triénio o Prelado fosse português, e que no triénio seguinte fosse da Índia, acabando o rei por decidir que «se observassem as constituições»<sup>32</sup>.

A par das fontes normativas que nos dão conta destes conflitos, que, como disse, caracterizam não apenas os franciscanos mas a generalidade de agentes imperiais que tinham nascido na Índia (ou num outro território imperial), a *Relação Defensiva* de frei Miguel da Purificação surge como uma

---

<sup>28</sup> O caso mais emblemático é o do bispo Mateus de Castro, apoiado pela Propaganda Fide.

<sup>29</sup> Aranha, 1731, III, fl.60v. Também ocorreram conflitos entre os religiosos dos conventos, residências e reitorias da Índia e os superiores enviados do reino, como dá conta uma notícia relativa a um conflito deste tipo em Agosto de 1614. Veja-se a esse respeito, ainda, ANTT, SV, Vol. 19, Cartas de Filipe IV sobre as matérias da Índia, fls. 61, 116 e ss., fl. 142, fl. 317, fl. 338.

<sup>30</sup> APO, F. 6, pp. 1211-1212.

<sup>31</sup> Aranha, 1731, III, fl. 69.

<sup>32</sup> Aranha, 1731, III, fl. 69v. É desse mesmo ano a notícia de que os frades viviam de forma muito relaxada na Índia, e que os prelados da Ordem dizem ter temor de os castigar, com receio de que estes fujam para terras pagãs.

fonte muito rica para analisar este problema em duas vertentes: tanto no que respeita a controvérsia franciscana como para analisar a oposição crescente entre os oficiais reinícolas e os oficiais nascidos em territórios imperiais.

Nascido em Terapor, uma cidade indiana, e aparentemente filho de portugueses, Custódio da Província de S. Tomé, pregador na corte mogol, Miguel da Purificação faz uma apologia dos filhos da Índia. O discurso é tanto mais interessante quanto o seu autor também escreveu a *Vida evangelica*, um tratado contemporâneo da *Conquista Espiritual* de frei Paulo da Trindade, que relata, tal como aquele, muito embora num estilo completamente diferente, a experiência franciscana na Índia. Apesar de ser praticamente desconhecido, o caso de Miguel da Purificação é muito ilustrativo da presença franciscana na Índia<sup>33</sup>.

Com o intuito de proteger os interesses da Província de S. Tomé e os franciscanos nascidos naquelas partes, Purificação vai até Madrid atrás de D. Miguel de Noronha, vice-rei da Índia na década de 1630. Noronha personificara, segundo ele, o combate que a Coroa iniciara contra o poder que os religiosos tinham adquirido na Índia, e os franciscanos tinham-se ressentido desse conflito. Apesar da estada do conde de Linhares em Madrid, nos finais da década de 1630, estar relacionada com questões bem mais importantes (ela coincide com a acusação de aquele ter estado envolvido nas alterações de Évora, conjuntamente com Cid d'Almeida e João Salgado de Araújo<sup>34</sup>), de acordo com o frade, o que Noronha aí procurava era terminar a sua *vendetta* contra os franciscanos.

A sua peregrinação tinha como objectivo impedir a concretização de tais objectivos. Para o alcançar, Purificação desmultiplicou-se em contactos, conseguindo que se realizassem juntas que tinham como único fim resolver o *seu* problema! A certo ponto da *Relação*, o frade afirma, inclusive, ter sido recebido pelo próprio Filipe IV. E tudo isto depois de já ter participado no Concílio Geral de 1639, em Roma, e de ter beijado a mão ao pontífice. Provavelmente pela primeira vez na Europa, Purificação percorreu – ou pelo menos diz ter percorrido – todas as estradas que conduziam

---

<sup>33</sup> O caso de Fr. Miguel da Purificação foi já por mim discutido, muito embora com outros objectivos, em artigo intitulado «Pensare la nazione partendo dall'Impero. I 'nati in India' nei secoli XVI e XVII», publicado em Aldo Mazzacane (a cura di), *Oltremare. Diritto e Istituzioni dal Colonialismo all'Età Postcoloniale*, Napoli, Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa, 2006, pp. 83-118.

<sup>34</sup> Sobre este caso, veja-se Jean-Frédéric Schaub, «La visita de Diogo Soares: un procès politique en Castille au 17e siècle», in *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz 18. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994.

ao poder, e é neste contexto que é terminada e publicada, em Barcelona, em 1640, a *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental (...)*<sup>35</sup>.

Apesar da data e do local de publicação, o pequeno tratado nada parece ter a ver com as movimentações revoltosas que, nesse preciso ano, estavam a ocorrer na Península Ibérica. As questões que aí se debatiam não eram, por assim dizer, de política interna, muito embora se pudessem identificar alguns paralelos com certos problemas que opunham as elites do reino da Catalunha e do reino de Portugal aos monarcas católicos. Em todo o caso, era a natureza da relação imperial, entre «colónias» e metrópole, aquilo que era posto em causa.

Em particular, o que se procurava defender era a primazia dos crioulos da Índia no acesso aos lugares superiores da Província de S. Tomé, ou mesmo ao lugar de Comissário Geral das duas províncias indianas; impedindo, ao mesmo tempo, os indianos «de sangue» de serem prelados, e os portugueses nascidos em Portugal (e professos na Província de Portugal) de ocuparem estes lugares<sup>36</sup>. Ora, como se sugeriu, este não era um problema estritamente franciscano, mas um problema imperial mais geral, o problema com que as várias «segundas gerações» de colonizadores nascidas nas diferentes partes do império (a ocidente ou a leste de Madrid e Lisboa) se confrontavam<sup>37</sup>.

É por isso que o interesse do seu tratado – no qual são magnificamente retratados os dispositivos de distinção que circulavam na época e que eram partilhados pelo grupo dos «casados» do Estado da Índia e seus descendentes face às crescentes ameaças que estavam a enfrentar – transcende a esfera de uma história estritamente franciscana ou religiosa<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental (...) e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia*, Barcelona, Sebastião e João Matheva, 1640.

<sup>36</sup> Em 1636, a Mesa da Consciência e Ordens ordenara aos franciscanos que não elejessem para Prelados frades naturais da Índia; em 1640, uma consulta aponta no sentido contrário, mas uma outra, de 1643 revela que a prática fora retomada (Aranha, 1731, II, fls. 69, 69v, 71v, 72).

<sup>37</sup> Para além dos casos já elencados, um outro é igualmente significativo. Refiro-me à tentativa desenvolvida pelos «Frades Dominicis mestiços», os quais procuraram constituir uma província dominicana separada da província de Portugal, o que «se mandou impedir à Roma» (Aranha, 1731, III, fl. 69).

<sup>38</sup> E a verdade é que para além desse conflito maior – entre indiáticos e reinóis – Purificação era ainda movido por um conflito jurisdicional que opunha os frades de S. Tomé (Observantes) aos frades da Madre de Deus (Capuchos), o qual os segundos pareciam ter



Advogado dessa comunidade que residia, se reproduzia e que, de certa forma, construía o próprio Estado da Índia, Purificação lembrava que os nascidos na Índia eram «mui capazes de governo», e que não deviam ser excluídos nem das honras nem das dignidades imperiais por não terem nascido «em lugares superiores, sublimes, e honrrosos», sobretudo se fossem «adornados de partes, letras, merecimentos, e virtudes»<sup>39</sup>.

Por outras palavras, Purificação admite a inferioridade dos territórios imperiais em comparação com os metropolitanos (remetendo para as teorias climáticas dominantes que consideravam as populações nascidas em zonas próximas dos trópicos como sendo menos capazes de governo), mas contrapõe o mérito como alternativa ao valor acrescentado que o lugar de nascimento parecia, em si-mesmo, significar.

Todavia, esta argumentação suscitava um outro tipo de problema. Na verdade, Miguel da Purificação tinha uma tarefa de difícil resolução, pois defender os «nascidos na Índia» com méritos intelectuais face aos *reinóis* significava negar a antropologia que justificava a própria dominação imperial portuguesa e a ordem de relações políticas estabelecidas no império depois da conversão de boa parte da população local, a qual equiparava juridicamente os «indianos» aos «portugueses». Poder-se-ia deduzir, das palavras do franciscano, que os indianos com mérito também eram legítimos candidatos aos lugares «honrrosos»? Era Purificação um «indigenista», ou se não o era, como podia impedir as reivindicações dos «indígenas» que, facilmente, podiam utilizar os seus argumentos em seu favor?<sup>40</sup>

Em suma, como é que Purificação garantia a primazia dos «portugueses nascidos na Índia» face aos «reinóis» (na luta pelo poder que opunha grupos de colonizadores), sem enfraquecer a sua posição face aos «brâmanes» e aos «charodos» (no palco que opunha colonizadores e colonizados)?<sup>41</sup>

---

vencido, como se pode concluir de uma Súplica enviada ao pontífice, em 1658, na qual se fazem acusações violentíssimas a estes últimos, e se pede que se derroge o estatuto de 1639 segundo o qual o Comissário Geral da Índia devia ser Reformado (*Decreta s. congregationis episcoporum & regularum*, BA, 47-VIII-6, pp. 651-677; sobre este conflito, consulte-se, ainda, o código *Decreta s. congregationis episcoporum & regularum*, BA, 47-VIII-7, pp. 660-698).

<sup>39</sup> Purificação, 1640, fls. 57v, 31v.

<sup>40</sup> Sobre estes usos, veja-se o meu estudo «David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna», in *Ler História*, nº 49, 2005, pp. 104-143.

<sup>41</sup> E que esta questão não era de menor importância se pode testemunhar, mais uma vez, pela quantidade de petições enviadas à Mesa da Consciência e Ordens, nas quais se desvalorizava sistematicamente os clérigos «canarins» (Aranha, 1731, II, fls. 79-79v, 80v, 81v, 84-84v, 85v).

Foi a estrutura tópica que dominava a cultura textual da época, e não a consistência de argumentos, aquilo que permitiu a Purificação torcer o sentido da sua argumentação e convocar outras teorias que podiam justificar a supremacia, no contexto imperial, dos crioulos.

Suspendendo as teorias meritocráticas que opusera às teorias climáticas, o franciscano vai agora defender o seu inverso.

Antes dissera que independentemente dos lugares em que os sujeitos nasciam e do estatuto desses mesmos lugares, o que importava eram as qualidades que eles ostentavam, sugerindo mesmo que a verdadeira nobreza se encontrava nas obras e nas virtudes, e não na linhagem e no lugar de nascimento. Esse argumento fora complementado por um elenco biográfico de «hijos de la Índia» que provava que os «indiáticos» eram, mais do que quaisquer outros, soldados valorosos, capitães esforçados, de ilustre sangue, virtuosos, primorosos, animados, briosos<sup>42</sup>. Agora, Purificação não hesita em defender, de forma ainda mais veemente, o seu oposto: é que as letras e as virtudes, o valor e o brio, estavam associados, afinal, a algo de bem mais importante: ao facto de os «filhos da Índia» serem «limpios de sangue», de não serem «negros», «nem ainda mestiços», mas «bem nascidos, de madres, e padres Portuguezes, e nobres per geração»<sup>43</sup>. Ou seja, não havia qualquer mancha de indignidade entre os portugueses da Índia, os quais, mais a mais, e por essa altura o texto resvala para uma outra contradição, tinham nascido no lugar que Deus escolhera para Adão aí nascer<sup>44</sup>.

Qual era, então, a hierarquia social que organizava os territórios imperiais, a qual devia ser respeitada pela metrópole (nas suas várias faces institucionais)?

Para Purificação não havia qualquer dúvida de que em primeiro lugar se situavam os indiáticos filhos de mãe e pai portugueses, nobres e fidalgos de geração, grupo do qual ele, evidentemente, dizia fazer parte. Na base da pirâmide encontravam-se, em contrapartida, todos os mal-nascidos, e mal-nascido significava ter sangue indiano (os castiços, os mestiços,

---

<sup>42</sup> Purificação, 1640, fl. 13.

<sup>43</sup> Purificação, 1640, fl. 22v. Sobre a relação semântica entre pureza de sangue e nobreza, e as suas consequências na conformação das experiências coloniais veja-se Jean-Paul Zúñiga, «La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole», *Annales HSS*, mars-avril 1999, n° 2, pp. 425-452.

<sup>44</sup> Purificação retoma uma ideia medieval, já caída em desuso, de que o paraíso se situava, possivelmente, na Índia (Jean Delumeau, *Uma história do paraíso – O jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994, pp. 107 e ss.).

os indianos). Aliás, para que essa diferença se tornasse, na metrópole, não apenas uma representação escrita, mas também uma experiência sensorial, Purificação fizera-se acompanhar na sua viagem à Europa de um «Negro Indiano», para tornar evidente, através da *visão da diferença, a separação intransponível* entre esses dois corpos (o seu e o do indiano) nascidos na Índia. Imagem (o franciscano e o «negro» ao vivo) e legenda (o tratado) completavam o conceito.

Nessa ordem social do império, os reinóis situavam-se, por assim dizer, a meio da tabela, devendo estar submetidos, nos territórios imperiais, àqueles que tinham maior dignidade e maior merecimento: os crioulos. Por conseguinte, não havia qualquer razão que justificasse a interferência dos franciscanos da Província de Portugal nos destinos da Província de S. Tomé, e que os menores oriundos do reino tivessem primazia sobre os que tinham nascido na Índia. Do mesmo modo que era injustificado o tratamento a que a generalidade dos crioulos indianos estava a ser sujeito.

Sublinhe-se que o problema enunciado no tratado franciscano continuou a estruturar as relações sociais no seio da própria comunidade de origem portuguesa, culminando na genealogia supostamente iniciada pelo conde da Ericeira, D. Luís Xavier de Meneses, e terminada, em 1806, por João Lobo da Silveira, com o título *Esplendor do Oriente (...)*, na qual se pretendia destrinçar as famílias que eram autenticamente portuguesas, embora nascidas na Índia, daquelas que tinham misturas e se faziam passar por «limpas».

A par da resistência deste fenómeno no próprio Estado da Índia, é igualmente interessante verificar a sua transversalidade sincrónica.

Por um lado, o argumento de que o Paraíso aí se situara era enunciado a partir de diferentes espaços imperiais, e ao retomar a ideia de que o «Oriente» era o seu hospedeiro, Purificação recusava-o àqueles que no lado oposto do globo o reivindicavam como seu – casos de Ambrósio Fernandes Brandão e o seu *Diálogo das Grandezas do Brasil* (1618), de Simão de Vasconcelos e as *Notícias do Brasil*, onde o mesmo argumento era enunciado, ou Antonio de Leão Pinelo, filho de um lisboeta estabelecido nas Índias espanholas e o seu posterior *El Paraiso en El Nuevo Mundo* (1656); ou até mesmo dos colonos «britânicos» do Norte da América, os quais convocavam uma retórica semelhante <sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Zuckerman, M. «Identity in British América: Unease in Eden», in Anthony Pagden & Nicholas Canny, eds. *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Por outro, mais ou menos na mesma altura, mas desta vez a partir da cidade de Lima, no Peru, outros franciscanos estavam a escrever tratados similares. Buenaventura de Salinas Y Córdova, por exemplo, escreveu textos (mais sofisticados na forma e no conteúdo, é certo) cujos argumentos, magnificamente analisados por Jorge Cañizares Esguerra <sup>46</sup>, eram análogos aos que Purificação materializou na sua Relação.

Também Córdova deixou Lima e partiu para a metrópole para defender a sua posição, levando consigo um *Memorial al Rey nuestro señor* (publicado em Madrid, em 1645), para além do *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo del Piru y memorias y excelencias de la ciudad de Lima*, editado na mesma cidade, em 1639. Nestes livros, Córdova defende a posição dos franciscanos nascidos no Perú com argumentos em tudo semelhantes aos de Miguel da Purificação! Importaria ver se esta ponte entre Lima e Goa é uma mera coincidência, ou se houve comunicação entre estes dois franciscanos (eventualmente Purificação leu o tratado de Córdova antes de terminar o seu), ou entre ambas as Províncias.

Estas poucas impressões mostram bem como esta controvérsia franciscana não só é representativa dos conflitos jurisdicionais internos à Ordem, como ainda dos conflitos sociais e políticos que se verificam no seio do império português, e até mesmo nessa rede bem maior que era a *Monarchia Universalis*.

Aliás, como Esguerra mostrou, na asa espanhola desta *Monarchia*, boa parte dos discursos produzidos no contexto do conflito que opunha aqueles que tinham nascido em território imperial e na metrópole com maior riqueza argumentativa tinham marca franciscana. Mais: segundo este autor, nestes discursos teriam sido formuladas num sentido muito próximo do moderno ideias de nação e de raça – embora, nessa altura, essas formulações, precisamente porque desenvolvidas na periferia, não tivessem tido grande difusão –, o que os tornava (discursos, lugares, agentes), se se quiser evocar essa teoria da história, numa espécie de laboratórios de modernidade <sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Cañizares Esguerra, «New World, New Stars: Patriotic astrology and the invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650», *American Historical Review*, Feb. 1995, pp. 33-68.

<sup>47</sup> Zuñiga, 1999, pp. 443 e ss. Confrontem-se as teses de Zuñiga com as propostas de Jean-Marie Moeglin («Nation et nationalisme du Moyen Age à l'Époque Moderne (France-Allemagne)», *Revue Historique*, 1999, pp. 537-553) e de Peter Sahlins («La nationalité avant la lettre. Les pratiques de naturalisation en France sous l'Ancien Régime», *Annales HSS*, sept-oct. 2000, n° 5, pp. 1081-1108).

Invoquei este caso precisamente pelo seu corolário interpretativo. Ao permitir desenvolver análises a várias escalas e com várias dimensões (políticas, sociais, culturais, e intelectuais) contribui para pensar criticamente algumas das imagens que persistem na historiografia sobre as experiências imperiais portuguesas sobre os franciscanos e a sua inacção.

Mas para poder consolidar este argumento considere-se, agora, um outro homem de acção, mas com um percurso bastante diferente. Frei Simão da Nazaré, contemporâneo de frei Miguel da Purificação, teve uma vida bem mais controversa, e sobre ele persistem testemunhos documentais absolutamente contraditórios, mas que, quando cruzados com alguns episódios narrados na *Conquista Espiritual do Oriente* e na *Vida Evangelica*, nos permitem discutir outros aspectos interessantes sobre as experiências franciscanas na Índia.

### 3. O estranho frei Simão de Nazaré

Nem frei Paulo da Trindade nem frei Miguel da Purificação se referem, nos seus livros, a frei Simão de Nazaré, o Novo. E contudo, este frade foi reitor do Colégio dos Reis Magos em 1595, governador da Província entre 1628 e 1631, Comissário da Inquisição de Goa, e Pai dos Cristãos nas terras de Bardez entre estes dois períodos. Ou seja, foi uma figura importante na rede de poder franciscano na Índia.

As razões desta omissão provavelmente intencional (eliminando a memória da figura da história oficial da Ordem naqueles lugares) encontram-se, provavelmente, nas polémicas que opuseram o frade às instâncias da Coroa.

Em 1619, por exemplo, o Procurador da Coroa e da Fazenda, deixa um testemunho arrasador sobre a actividade de Nazaré enquanto Pai dos Cristãos de Bardez. Recorde-se que velar pelo bem-estar da cristandade, seleccionar os «novamente convertidos» que, na sua opinião, mereciam ofícios na ordem imperial portuguesa e, inclusive, decidir desavenças entre estes, eram algumas das competências adscritas ao ofício de Pai dos Cristãos, estabelecido na década de trinta do século anterior. Recorrendo a uma linguagem mais actual, poder-se-ia dizer que este oficial devia ser um provedor dos interesses dos cristãos.

Não era esse o caso de Simão da Nazaré, que, segundo esse outro oficial da coroa, «destroe as terras por seu mando porque foi V. Mge. dar lhe de ordenado cem xerafins (ou cem pardaos?)», «sô em bois de andar que tem gasta muito pardo cada dia, e em huma manchua hum pardo, que

tambem tem isto afora os saguattes que faz ao Arc<sup>o</sup> Inquizidores e desembargadores, e jantares sumptuosos aos Vice-reys que andao ao Bardes»<sup>48</sup>. O Procurador acusava ainda o franciscano de ser um dos principais responsáveis pela opressão das populações daquela região, a qual, como se sabe, vivia períodos conflituosos, aí se manifestando alguns focos de resistência ao poder imperial português.

Acusações análogas seriam repetidas, acaloradamente, treze anos mais tarde, na *Visita à Inquisição de Goa* de 1632, consubstanciando a percepção que as instituições da Coroa tinham em relação às actividades deste religioso ao seu serviço.

Na documentação resultante dessa «Visita» referia-se Nazaré como «homem de muito ma vida e he publica que tem muitos filhos em Bardes onde fou pay dos christãos»<sup>49</sup>, acusando-o, inclusive, de ter o crucifixo entre as precintas do catre<sup>50</sup> e de desempenhar o ofício de Comissário da Inquisição, em terras de Bardez, por ter «amizade mystica» com o Inquisidor, João Delgado,<sup>51</sup> a quem mandava muitos presentes (fruta, cabritos, e coisas semelhantes), «quais mimos e fruitas Entende Elle testemunha que os davão ao dito frade pessoas que tinhão ou avião tido, ou Esperavão ter negocio na mesa desta Inquisição»<sup>52</sup>. Mais: algumas das comissões que tinham sido atribuídas a este frade, tinham sido feitas contra as ordens dos prelados franciscanos; mais um motivo que pode explicar o silêncio dos cronistas em relação a esta interessante figura. Note-se ainda que no Segredo da Inquisição se encontravam várias certidões sobre as suas actividades, algumas das quais lhe atribuíam faculdades que, nas palavras do relator da visita, «a outros se não cometiam».

Se Nazaré é um dos principais acusados na Visita de 1632, não era essa a primeira vez em que tinha sido objecto de uma devassa. De facto, as acusações do Procurador da Coroa, juntamente com várias petições e acusações feitas por alguns locais dariam lugar, em 1620 e 1621, a uma primeira devassa às suas actividades.

---

<sup>48</sup> AHU, Índia, Cx. 6, n<sup>o</sup> 19.

<sup>49</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, n<sup>o</sup> 184, fl. 35v.

<sup>50</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, n<sup>o</sup> 184, fl. 78.

<sup>51</sup> De acordo com frei Diogo de Sant'Anna, «o dito Inquisidor lhe dava as ditas comissões por grande amizade que com elle tinha, e algumas vezes hia as terras de Bardez, e nellas se detinha por espaço de tres ou quatro dias en as quais pousava, e entende que era hospedado pello dito frade em sua casa» (ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, n<sup>o</sup> 184, fl. 21v).

<sup>52</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, n<sup>o</sup> 184, fls. 14, 24v-25.

Essa devassa, que se encontra hoje nos Manuscritos da Livraria da Torre do Tombo,<sup>53</sup> constitui mais uma fonte preciosa sobre as actividades desta figura, e mais um lugar a partir do qual se podem discutir aspectos antes apenas conjecturáveis sobre as práticas franciscanas. Contudo, e ao contrário do que parece ter sucedido após a Visita de 1632, o resultado da devassa da década de vinte beneficiou Simão de Nazaré. Nessa altura, o frade ainda gozava de grande popularidade e protecção entre as elites locais e até mesmo na metrópole. De facto, nesse outro processo encontra-se um abundante conjunto de petições e testemunhos altamente favoráveis às suas actividades. Para além da sua própria defesa.

Sobre si-mesmo, e contrariando a versão do Procurador da Coroa, Simão de Nazaré diz ter servido bem o ofício de Pai dos Cristãos

«convertendo, e trasendo a nossa sancta fé catholica innumeraveis infieis favorecendo e ajudando aos xpãos orfãos, pobres, e viuvas, assim com a sua intercessão, e valia em todos os tribunaes, como com suas esmolas, e charidades socorrendoos em suas necessidades atalhando toda a occasião que entre elles podia aver de demandas, odios, e dizençoens compondo outro si os moradores de humas Aldeas com os das outras, nas diferenças que recreião dos ditos christãos que sempre zelou, sendo em todo o sobredito tão Continuo, e ordinario e tanto em prol da Christandade (...)»<sup>54</sup>

Ainda nesse contexto combatera a idolatria entre os locais, provera muitas galés com degredados das terras de Bardez, «vadios, e periudiciaes», «ladrois, e salteadores», o que explicava, na sua opinião, que muitos destes procurassem infamá-lo. Tudo isto acrescia o facto de ter cobrado o dinheiro e fazenda dos perdidos da nau de Melinde que dera à costa nas praias de Anjuna, mostrando bem que sempre servira fielmente o rei. Por fim, nada fizera contra as obrigações do seu hábito. Coroa e Ordem: o frade insiste no cumprimento das suas obrigações no contexto das duas esferas institucionais e jurisdicionais nas quais se movia<sup>55</sup>.

À sua defesa pessoal aduz o treslado de várias cartas e testemunhos abonatórios da sua pessoa: missivas do rei, dos anos de 1612 a 1614,

---

<sup>53</sup> Trata-se da «Relassão de papeis autenticos iurados, & passados polla Chancelaria Real & os decretos, que dos dittos papeis emanarão em defensão da honrra do padre frei Simão de Nazareth ora diffinidor actual da Provincia do Apostolo S. Thome da India Oriental (...)», ANTT, ML 1777.

<sup>54</sup> ANTT, ML 1777.

<sup>55</sup> ANTT, ML 1777, fls. 3-4v.

incitando-o a continuar a servi-lo como fizera até então <sup>56</sup>, certidões abonatórias do vice-rei e do arcebispo referentes ao mesmo período, e certidões do arcebispo, do Santo Ofício, do juiz das ordens militares, do juiz dos feitos do Estado da Índia, do ouvidor do crime, do ouvidor geral do crime, do ouvidor do crime de Bardez, do capitão das terras de Bardez <sup>57</sup>, estes últimos já da década de 1620.

Atente-se, por um instante, no teor de duas destas certidões, redigidas por actores sociais colocados em dois pólos da economia de poderes local – a do Arcebispo Primaz, frei Cristóvão de Sá e Lisboa, e a dos gancares da aldeia de Candolim, uma das principais aldeias das terras de Bardez.

Reiterando o discurso auto-representacional, Sá e Lisboa afirmava que o frade ajudara órfãos e viúvas, providenciara pelo bem-estar dos cristãos, e ajudara a «limpar as terras de Ladroins, e malfeitores», executando «todos os mandamentos do sancto officio, e muitas cousas de importancia do serviço de sua Magde. em que os VisoReis o encarregavão». Além do mais, acrescentava o prelado, o frade dera «muitas informações que da parte da iustiça lhe erão pedidas», e tinha sido essa a razão porque havia quem o queria «tirar do Officio», espalhando libelos falsos e infamatórios sobre a sua pessoa <sup>58</sup>.

Já os gancares de Candolim – onde, segundo os próprios, Simão de Nazaré convertera ao Cristianismo 400 dos seus habitantes – reiteravam que o dito padre servira

«de nosso pai dos christãos de todas as terras de Bardes com grande bem de todos, e muito exemplo de vida favorecendo os pobres, viúvas e órfãos, e Limpando as terras de muitos, e continuos Ladroins que todos prendeo, e acabou com que os moradores ficarão quietos, e assi atalhando os Gentios seus malifícios, e aos poderozos, que não ave-xassem os pequenos» <sup>59</sup>.

Também estes gancares explicavam ser essa a razão pela qual poderosos habitantes de Bardez que ainda se não tinham convertido ao

---

<sup>56</sup> Carta de 17-3-1612 do rei para frei Simão de Nazaré incitando-o a servir como até ali; Carta de 13-3-1613 do rei para frei Simão de Nazaré, com o mesmo, fls. 5v-6; Carta de 3-2-1614 do rei para frei Simão de Nazaré, com o mesmo, e referindo que as isenções de justiças para os novamente convertidos se não estendam aos seus filhos (ANTT, ML 1777, fls. 5v-6).

<sup>57</sup> ANTT, ML 1777, fls. 6-16.

<sup>58</sup> ANTT, ML 1777, fl. 2.

<sup>59</sup> ANTT, ML 1777, fls. 20-21.



Cristianismo procuravam difamá-lo, andando de aldeia em aldeia, convocando as gentes para que seguissem «huns apontamentos que fasia contra o dito nosso Pe. pai», mas que ninguém, para além de alguns dos seus familiares, os quisera seguir <sup>60</sup>.

Importa escrutinar, com um pouco mais de detalhe, estes discursos. Desde já, salientar que os tópicos presentes nestas missivas são tão convergentes que parece que os seus autores receberam (de Nazaré) uma minuta com a argumentação que deviam invocar. Por seu turno, para além de reiterarem o discurso representacional do frade franciscano, estes documentos atestam o clima conflituoso que se vivia nas terras de Bardez, e as fracturas que a conversão ao Cristianismo por parte das populações evangelizadas (neste caso, pelos franciscanos), inevitavelmente suscitava. Mas sobre este clima, ainda mais revelador é o documento escrito pelo punho do frade, o qual procura desmontar as calúnias que contra si tinham sido lançadas.

No «Arezado dobre a nullidade dos libellos falsos infamatorios que contra mim fizerão (...), o frade menor aduz, entre outras coisas, um papel com o sugestivo título «Defectos das pessoas que estão assinadas no libello falço infamatorio contra mim, em nome dos povos de Bardes». Este documento elenca, nada mais e nada menos do que os inimigos de Simão de Nazaré, os quais residiam em algumas das 48 aldeias que constituíam aquele território. Através desta lista não só se torna possível reconstituir uma facção política local, como se torna clara a quantidade e o detalhe de informação que estes oficiais da Coroa conseguiram recolher sobre e entre os habitantes destas aldeias. Atendendo ao facto de estas aldeias reunirem mais de 40 000 pessoas, essas recolhas não deixavam de ser significativas enquanto dispositivos de controlo político! <sup>61</sup>

É sabido que através da constituição de redes informativas, os religiosos podiam ter acesso às notícias que, depois, lhes permitiriam um controlo mais efectivo da vida dos moradores das aldeias, convertidos e cristianizados. <sup>62</sup> Ou não. Para que tal acontecesse – e para além do estabelecimento de relações de confiança com parte da população – era essencial dominar a geografia da povoação e das suas gentes. Não surpreende, pois, que perguntas tais como «De onde sois vos?», «Onde he vossa caza?», «Em qual bairro?», «Sois cazado?», «Quantos filhos?», «Que idades tem

---

<sup>60</sup> ANTT, ML 1777, fls. 20-21.

<sup>61</sup> ANTT, ML 1777, fls. 42-43v.

<sup>62</sup> Até que ponto é que as redes de familiares do Santo Ofício terão constituído um referente para a implantação local destes missionários (muitos dos quais, naturalmente, eram informadores da Inquisição de Goa)?

os filhos?», «Os meninos de que idade são?», «São ja grandes? São ainda pequenos?», «Quem he aquelle que aly esta?», «Donde he morador?», «De q/ casta he?», «De quem he filho?», fossem das primeiras a aprender na língua «canarim». <sup>63</sup> Estes diálogos permitiam um primeiro reconhecimento do terreno, possibilitando, depois, uma intervenção mais eficaz.

Contudo, se tem sido possível testemunhar o uso deste tipo de estratégias entre os missionários jesuítas, bem mais difícil é perceber até que ponto é que outros religiosos recorriam ao mesmo tipo de dispositivos.

Ora, o «Arezado» parece dar testemunho da existência dessas redes entre os franciscanos de Bardez. A sua existência é um pressuposto de alguns episódios de conversão narrados na *Conquista Espiritual do Oriente* de frei Paulo da Trindade, como ade um ancião da aldeia de Sirulâ, a maior aldeia de Bardez. Essa conversão, a ter acontecido da maneira como aí surge exposta, só teria sido possível se os religiosos de Sirulâ tivessem estabelecido uma rede de comunicação relativamente eficaz, capaz de os informar no *timing* certo sobre os passos dos habitantes da aldeia que pretendiam converter. Segundo a narrativa de Trindade, o filho deste ancião, igualmente não-cristão, levava o pai para terras de Bijapur, nas vizinhanças de Goa, de modo a subtraí-lo à influência dos religiosos, e a permitir que este morresse no seio da sua devoção. Contudo, o velhote regressara por impulso (divino!) a casa, e o filho escondera-o em dependências traseiras, para que não fosse visto pelos vizinhos, nem os frades tivessem conhecimento da sua presença. A verdade é que rapidamente estes vieram a saber do regresso do ancião, dirigindo-se a sua casa para o estimular à conversão.

Em Trindade, a história tem um edificante final cristão, mas não é este que nos interessa discutir, mas sim os meios utilizados para a alcançar. A acreditar na lista reunida no «arezado», era de facto fácil estruturar uma rede informativa e, através dela, captar informação muito importante para o estabelecimento e a conservação do próprio poder ao nível local. O documento de Nazaré torna clara a facilidade com que este reconstituiu a sua rede de inimigos. Certamente que a sua actividade enquanto Comissário da Inquisição facilitou a obtenção de tais conhecimentos, pois no exercício dessas funções ele precisava, sem margem para

---

<sup>63</sup> Recorreu-se, mais uma vez, e com efeitos retrospectivos, ao vocabulário do padre António Saldanha (ANTT, ML 757, fls. 3, 5v, 9v, 11v, 31v). Doutras perguntas, tais como «Almosastes ja?», «Que tendes para almoçar?», «Que tendes para cear?» obtinham-se informações igualmente importantes para a cartografia dos ritmos da vida local.

dúvidas, de uma rede informativa através da qual pudesse obter notícias sobre os «defectos» dos seus habitantes<sup>64</sup>. Por outro lado, é provável que contasse com a colaboração dos próprios reitores franciscanos das paróquias de Bardez. Em 1631, por exemplo, chegara ao Santo Ofício a informação de que o reitor da freguesia de São Cristóvão de Bardez tinha a denunciar coisas tocantes à fé<sup>65</sup>, e para recolher tais informações, Simão de Nazaré recebera nova comissão para ir àquela província, acabando por interrogar mais cinco pessoas acusadas pelo pároco de gentilidade.<sup>66</sup> Esta denúncia vinha na sequência das advertências que se faziam aos reitores franciscanos no sentido de continuarem a denunciar os casos de infidelidade e gentilidade, mantendo o Santo Ofício informado sobre o estado da «gentilidade», para além de fazerem róis com os nomes de todos aqueles que se não tinham convertido, ou que, tendo-o feito, continuavam a professar a antiga fé. Estas redes que testemunham a possibilidade da denúncia, atestam, igualmente, a oportunidade de episódios semelhantes ao da conversão de Sirulâ terem acontecido.

Em contrapartida, o mesmo «Arezado» contraria outras imagens igualmente edificantes – na mente de um receptor ideal franciscano, claro está! – que aparecem na *Conquista Espiritual* de frei Paulo da Trindade e na *Vida Evangélica* de frei Miguel da Purificação, e que vão de encontro às descrições que surgem noutros documentos. Ao enumerar os «defectos» dos seus inimigos frei Simão mostra que a paisagem cristã de Bardez, na

---

<sup>64</sup> Na Visita de 1632 são várias as acusações de que o frade favorecia indiciados pela Inquisição, acusados de heresia. Mas é provável que estas razões, válidas aos olhos da Inquisição, se combinassem com outras, bem mais prosaicas. Sabe-se por este códice, ainda, que era frequente o frade prender menos pessoas do que aquelas que a Inquisição mandava, «elle prendia os que lhe parecia, e respondia que os outros andavam ocupados nas mesmas terras de Bardes laurando as», celebrando autos-de-fé nos quais não se sabia quantos é que eram supliciados por ninguém mais os testemunhar. (ANTT, Mss. Cons<sup>o</sup> Geral St<sup>o</sup> Ofício, n<sup>o</sup> 184, fl. 14; ver também testemunho de Mateus Gomes, fl. 36, ou referência a nove cartas do mesmo frade, que constavam do livro de segredos, as quais denotam a frequência deste tipo de atitude, fl. 111v).

<sup>65</sup> Esta reitoria agregava quatro aldeias – Tivim, Pirna, Assonora e Sirçaim – todas elas situadas a norte da província, numa área fronteira com as terras de Bijapur, mais dadas à dissensão.

<sup>66</sup> ANTT, Mss. Cons<sup>o</sup> Geral St<sup>o</sup> Ofício, n<sup>o</sup> 184, fl. 105. Mesmo assim, seriam muitos o casos, entre franciscanos, de não-denúncias, de retenção de informação de matérias tocantes à fé, como se pode deduzir do breve lido em 1622 no convento de São Francisco de Goa, no qual se incita os religiosos, sob pena de excomunhão, a não causarem impedimentos às denúncias que respeitavam o Santo Ofício (fls 110v-111).

primeira metade do século XVII, era bem menos idílica do que essas narrativas dão a entender. Ao contrário dessa imagem – também difundida pela coroa, aliás –, o que se retira de documentos deste tipo (confirmados, aliás, pelos róis de processos da Inquisição) é de que pelo menos nos territórios periféricos de Goa continuavam a encontrar-se «feiticeiros, jocins e grous»; que as disposições régias e eclesiásticas, tendentes à separação física entre cristãos e não-cristãos pouco efeito tinham tido; que a tentativa de conversão de órfãos e escravos era bem menos sucedida do que alvitavam os prelados dos religiosos, por resistência das populações locais.

Não se conhece, ainda, a sorte de frei Simão de Nazaré, depois destes anos atribulados. Foi-lhe aberto um processo na Inquisição? Foi condenado? Como é que argumentou neste contexto? Contudo, apesar de estar longe de completa a história deste frade, também estes poucos e controversos aspectos sobre o seu percurso enquanto Pai dos Cristãos e Comissário da Inquisição em terras de Bardez, nos territórios de Goa do Estado da Índia, permitem lançar mais alguma luz sobre a evangelização daqueles lugares, o papel que os franciscanos aí tiveram, os dispositivos aos quais foram recorrendo.

\* \* \*

E agora? – é legítimo perguntar. Em que é que estes exemplos podem contribuir para repensar as imagens historiográficas dominantes? De que maneira é que eles legitimam outras atitudes metodológicas?

Julgo que através deles algumas questões começam a ficar mais claras, tanto do ponto de vista metodológico, quanto no que respeita aos conteúdos.

Do ponto de vista metodológico, parece tornar-se claro que se pode escapar à hegemonia documental e historiográfica inacciana, tornando-se possível, inclusive, reconstituir alguns itinerários de franciscanos na Índia – incompletos, pouco ricos de um ponto de vista biográfico, mas ainda assim férteis em possibilidades interpretativas.

Aliás, essa «fertilidade interpretativa» é tanto maior quanto mais «contextualista» for a opção metodológica, recorrendo não apenas a fontes produzidas em vários contextos institucionais, culturais, geográficos, como convocando as múltiplas esferas a partir das quais se pode pensar a acção dos missionários.

Essa leitura contextualista recupera a utilidade das (escassas) fontes produzidas por franciscanos – ou aquelas que permaneceram até hoje – no estudo de problemas que transcendem em muito a história estritamente franciscana. Essa mesma leitura *normaliza/localiza* a história

franciscana, tornando visíveis as suas semelhanças com outras histórias suas contemporâneas.

Na sequência deste passo, parece ter ficado claro, também, que estudos como estes, a opção em falar, institucionalmente, de matérias metodologicamente tão frágeis (devido à escassez de fontes e de literatura), tornam possível que tais temas e matérias gradualmente percam essa fragilidade, e que estudos e conhecimentos mais sólidos possam surgir e, a partir daí, enriquecer as nossas construções sobre paisagens históricas pretéritas e elucidar cada vez mais os processos de construção da memória sobre essas mesmas paisagens.

Os conteúdos das histórias de frei Simão de Nazaré e de frei Miguel da Purificação merecem, igualmente, algumas observações.

Os itinerários atrás descritos contrariam, desde logo, a imagem de imobilidade e de inação que continua a persistir sobre a presença dos franciscanos no Estado da Índia, indo de encontro a alguns estudos recentes que vêm sendo realizados sobre estes religiosos.

O exemplo de Miguel da Purificação é particularmente importante pois não só permite pensar questões que foram comuns ao império português e espanhol – como a oposição entre «crioulos» e «reinóis», a qual tem sido frequentemente trabalhada para o Brasil e para as colónias espanholas, mas raramente para a Índia –, como ele ainda possibilita enunciar a hipótese de ter existido algo de comum e de singular à cultura franciscana seiscentista que explica a produção de determinado tipo de reflexão em contexto imperial, reflexão essa que, sob determinados aspectos, apresenta traços precoces de modernidade.

Já o percurso de frei Simão da Nazaré introduz temas pouco discutidos, como o da constituição das «infra-estruturas» que facilitavam o trabalho dos missionários (e não só) em território hostil – caso das redes informativas. Por outro lado, por ter sido Comissário da Inquisição de Goa, a história de Nazaré pode ser utilizada para conhecer melhor as práticas da Inquisição de Goa, o modo como também esta era permeável aos interesses locais, funcionando também, e possivelmente, como dispositivo de resolução de conflitos que nada tinham a ver com matérias de índole religiosa ou da sua competência.

Dois exemplos entre as centenas de casos que podem ser futuramente estudados, e que convidam a prosseguir, pelos contributos que oferecem para repensar a paisagem histórica que vamos desenhando.

## ABREVIATURAS

- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
- ANTT – Arquivos Nacionais/Torre do Tombo
- APO – J. H. Cunha Rivara, *Archivo Portuguez Oriental*, New Delhi, Madras, Asian Educational Services, 1992
- BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa
- BA – Biblioteca da Ajuda
- DRI – *Documentos Remettidos da Índia ou Livro das Monções, publicados de Ordem da Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas-Lettras*, dir. de Antonio de Bulhão Pato, Lisboa, Academia Real de Sciencias, 1880-
- MCO – Mesa da Consciência e Ordens
- ML – Manuscritos da Livraria