

---

# PUNCTOS CONTRA PUNCTUM. «CLEROS NATIVOS», TENSÃO E HARMONIA NO IMPÉRIO

---

ÂNGELA BARRETO XAVIER\*

**N**uma «breve relação» sobre as acções de D. Francisco dos Mártires, arcebispo de Goa, na década de 1640, o padre António Ardizzone Spínola, clérigo regular teatino, teceu várias críticas sobre o modo como os párocos e curas seculares cumpriam os seus deveres pastorais, negando, nomeadamente, o acesso das populações mais rudes ao sacramento da comunhão. Segundo Spínola, muitos destes párocos recusavam levar o viático às casas dos naturais, por acharem «contra a reverencia, e acatamento devino a tão alto Senhor, Levallo pellas casas humildes, e palhotas».<sup>1</sup> Esta crítica coincide com outras que tinham dado origem a uma consulta da Mesa da Consciência e Ordens, de 23 de Dezembro de 1630, na qual se referia, precisamente, a queixa

\* ICS, Universidade de Lisboa, Portugal. E-mail: [angela.xavier@ics.ul.pt](mailto:angela.xavier@ics.ul.pt).

Nota: Este texto foi entregue em Fevereiro de 2014, não tendo recebido actualizações bibliográficas desde então.

<sup>1</sup> Spínola, Antonio. s. d. *Breve relação das principaes ordens, com que... Dom Frey Francisco dos Martyres, Arcebispo Metropolitano de Goa, Primás da India, tem zelado em seu arcebispado a observancia do preceito da sagrada comunhão na Pascoa, e no perigo da morte, conforme a doutrina que se trata no sermão Da causa dellas e seus efeitos / pelo Padre Dom Antonio Ardizzone Clerigo Regular, Napolitano, Doutor em Sancta Theologia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa (doravante BNL), Cod. 58, fl. 8, argumentos depois repetidos Spínola, Antonio. 1652. “*Saudades da India, manifestadas as Magestades de Portugal na solemnidade do glorioso Apostolo S. Thome, aos 21. de Dezembro de 1648. em a Capella Real.*” Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 20 e ss.



de que «os Parrochos da India tratavão mal os seus freguezes, e vexavão com trabalhos aos novamente convertidos».<sup>2</sup>

A crítica ao clero secular (de origem portuguesa, mas também de origem local) era uma constante nessa época em que a coroa procurava substituir os párocos regulares por clérigos da hierarquia secular. Recorde-se que desde o início da sua presença política na Ásia, e em boa medida devido à escassez de recursos eclesiásticos (já que a Ordem de Cristo era incapaz de fornecer os contingentes necessários para garantir o cumprimento das obrigações que o Padroado do rei de Portugal implicava), a coroa portuguesa recorreu sobretudo à Ordem de S. Francisco, à Companhia de Jesus, e à Ordem de S. Domingos (e posteriormente, à Ordem de Santo Agostinho) para ocupar as paróquias que foram sendo criadas. A Companhia de Jesus, enquanto congregação de clérigos regulares, fora já constituída tendo como objectivo esse tipo de ocupação, enquanto os regulares franciscanos e dominicanos obteriam dispensas papais para o exercício do múnus pastoral,<sup>3</sup> numa dinâmica que aproximava as ordens regulares tradicionais daquilo que eram as novas formações quinhentistas.<sup>4</sup> Nesse contexto, os territórios que circundavam a cidade de Goa, Tiswadi, Salcete e Bardez, foram entregues a dominicanos, jesuítas e franciscanos. Desde o século XVI, porém, Tiswadi (a ilha onde se situava a cidade de Goa) era partilhada por párocos seculares e dominicanos, mas já a territorialização do poder da coroa de Portugal em Bardez e Salcete parecia estar refém dos inacianos e dos menores, e assim continuaria.<sup>5</sup> Ora, o clero secular

<sup>2</sup> Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo (doravante ANTT). Manuscritos da Livraria (doravante ML), n.º 304, fl. 38

<sup>3</sup> Coutinho, Fortunato. 1958. “*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.

<sup>4</sup> A regularização clerical foi, segundo David Sampaio Barbosa, um movimento típico do século XVI, constituindo os teatinos a ordem matricial, fundada em 1524, sendo a Companhia de Jesus aquela que, em Quinhentos, maior disseminação adquiriu (Barbosa, David. 2001. ‘Clero regular.’ *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 355-358).

<sup>5</sup> Veja-se «Carta régia para o vice-rei da Índia, Aires de Saldanha, 1-1601», Filmoteca Ultramarina (doravante FU), 12-16/1-3, sobre a divisão do território entre franciscanos e jesuítas para mais proficuamente exercerem a sua acção, fls. 33 a 44.

parecia ser mais *domesticável* do que as congregações regulares ou que as ordens regulares tradicionais, e terá sido também por isso que a partir de finais do século XVI, a coroa desenvolveu uma política de sentido inverso, beneficiando os seculares em detrimento dos regulares. Na verdade, a tendência que se verificava no reino era para que o clero secular assegurasse o enquadramento populacional, e se constituísse como elemento essencial de estruturação da vida local, sob a dependência do prelado saído de Trento.<sup>6</sup> No caso português este era, quase sempre, de apresentação régia, o que parecia assegurar, à partida, uma maior sintonia entre os interesses políticos e religiosos da coroa de Portugal, tanto no reino como no império, pelo que não surpreende o pragmatismo evidenciado pelos decisores políticos.<sup>7</sup> É também possível que o facto de as populações de Goa já terem sido massivamente convertidas permitisse, doravante, a substituição de um clero missionário, constituído por regulares, por um clero secular, cuja vocação era a assistência espiritual quotidiana das comunidades cristãs. Ou seja, o declínio da conversão favorecia a aproximação do quadro religioso imperial às estruturas eclesiásticas que operavam no reino.

A esse tendencial favorecimento dos seculares (e subsequente crítica aos regulares) enquanto os ocupantes ideais do ofício paroquial correspondeu a crítica das práticas pastorais dos seculares...por parte dos regulares. Ou seja, a crítica de Ardizzone Spínola, a qual punha em causa a *honestas clericorum*, e a assunção da reforma tridentina pelos mesmos (e a referência à recusa sacramental desempenha, por isso mesmo, um papel central na argumentação), deve ser entendida, desde logo, nesse contexto de disputas territoriais que se verificavam entre estas duas hierarquias. Até porque Spínola procurava defender a inscrição territorial da sua ordem no Estado da Índia, tema que também desenvolve no *Cordel Triplicado* (publicado em

<sup>6</sup> Veja-se, a esse propósito, Enes, Fernanda. 2001. 'Clero secular. Séculos XVI-XIII (de Trento a Pombal).' *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. P-V, Apêndices. Vol. P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 361-369.

<sup>7</sup> Para entender as complexidades da relação entre coroa e bispos, na época moderna, é incontornável o livro de Paiva, José. 2006. *Os Bispos no Reino e no Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

1680), obra que continha vários sermões seus, no qual oferecia, ao mesmo tempo, prognósticos favoráveis a D. João IV<sup>8</sup>, pelo que o seu discurso também deve ser analisado e relativizado tendo em conta o contexto restauracionista.<sup>9</sup> Propunham-se os teatinos substituir os clérigos seculares de Tiswadi, na sua maioria de origem indiana, já que os territórios de Salcete e de Bardez estavam entregues a jesuítas e franciscanos, os quais pareciam ser, num primeiro momento, mais difíceis de afastar?

É bem possível, sobretudo se também tivermos em conta as tensões emergentes da fundação da Congregação da Propaganda Fide, em 1622, em relação às jurisdições eclesiásticas anteriormente atribuídas ao Padroado. Uma dessas manifestações era, precisamente, o envio de missionários de ordens religiosas tradicionalmente não abrangidas pelo Padroado da coroa de Portugal a territórios que estavam sob o domínio político concreto ou virtual da mesma. Nas primeiras décadas do século XVII, foram várias as tentativas desenvolvidas pelos carmelitas descalços, e a partir de 1640, eram os caetanos a pretender estabelecer casas nos territórios portugueses da Índia.<sup>10</sup>

Quer isto dizer que a crítica aos agentes do clero secular por parte deste padre teatino é, simultaneamente, uma crítica transversal, um *topos* comum, e uma crítica localizada, situada no tempo e na circunstância concreta das propostas e interesses dos teatinos.

A opção por atacar o clero de origem indiana – possivelmente o elemento mais frágil do clero secular estabelecido na Índia – não parece ser igualmente inocente, já que este podia ser o grande concorrente dos

<sup>8</sup> Mendes, Margarida. s. d. “Comportamento Profético e comportamento retórico em Vieira.” *Revista Semear 2*. Disponível online: [http://www.lettras.puc-rio.br/catedra/revista/semiar\\_2.html](http://www.lettras.puc-rio.br/catedra/revista/semiar_2.html).

<sup>9</sup> Em 10 de Dezembro de 1635, discutia-se na Mesa da Consciência e Ordens, por exemplo, um pedido dos franciscanos da Índia, o quais pediam ao rei a substituição dos vigários da vara (seculares) por Pais dos Cristãos (regulares), por os primeiros fazerem m<sup>as</sup> extraccoes» (ANTT, ML, 304, fl. 39v).

<sup>10</sup> V., por exemplo, ANTT, ML n.º 304, fl. 29v, 38, 40, fls. 79-84. Sobre a inscrição dos teatinos em Portugal veja-se Gouveia, António. 2001. “Teatinos.” *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 271-275.

teatinos e de outras ordens ‘estrangeiras’, já que também ele granjeava o apoio da Propaganda Fide. Ao mesmo tempo, a crítica ao clero de origem indiana contava com o apoio dos *casados*, os ‘colonizadores’ de origem portuguesa estabelecidos no Estado da Índia, e das ordens religiosas que recebiam os seus filhos, caso dos franciscanos e dos agostinhos, os quais também atacavam os indianos convertidos ao Cristianismo que procuravam ingressar nas ordens religiosas locais. Um caso referido no Livro de Visita de 1632, o qual regista uma visita à Inquisição de Goa que decorreu nessa altura, é bem sintomático dessas tensões e da arbitrariedade da violência inquisitorial: segundo frei Diogo de Sant’Anna, frade agostinho e deputado da Inquisição, um ‘clerigo natural’, originário de Jafanapatão ou Ceilão, teria sido tão maltratado pelos oficiais do Santo Ofício (não é claro se isso aconteceu nos cárceres ou noutra lugar) que ‘morreo depressa, de modo que ele testemunha entendeu que o dito clerigo morreo do dito tormento.’<sup>11</sup> Para Sant’Anna, uma das razões que explicava os excessos cometidos era a ‘naturalidade’ deste clérigo. Note-se que a suspeição em relação aos ‘naturais’ coincidia com a aplicação dos estatutos de limpeza de sangue a essas mesmas ordens religiosas, e explicava que, quando aceites, estes clérigos apenas ocupassem ofícios subalternos, tais como os de cura ou capelão.<sup>12</sup>

Por fim, importa recordar que a situação financeira do clero secular (de origem portuguesa ou não) devia ser, de facto, difícil, a atestar por uma consulta da Mesa da Consciência e Ordens de 31 de Janeiro de 1626, na qual se refere, precisamente, a inexistência de fundos para pagar os ordenados do «Clero da Índia». É possível que o não pagamento das cômguas justificasse alguns excessos e extorsões por parte dos clérigos mais pobres, estimulando o tipo de situações que Spínola e outros denunciariam.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício. 1632. *Livro de Visita à Inquisição de Goa*. fl. 93, fl. 23.

<sup>12</sup> Os limites impostos pelos estatutos incidiam, também, sobre o clero secular, como se nota pela consulta de 24 de Janeiro de 1629, da Mesa da Consciência e Ordens, sobre a nomeação de Gonçalo Velozo para o lugar e Deão de Goa, a qual, segundo o bispo, não devia ter efeito, porque «elle tinha raça de X.n<sup>o</sup>» (ANTT. ML, n<sup>o</sup> 304, fl. 53v).

<sup>13</sup> ANTT. ML, n<sup>o</sup> 304, fl. 36, fl. 40.

Em suma, em meados do século XVII, o interior do mundo eclesiástico do Estado da Índia caracterizava-se mais pela tensão do que pela harmonia, obrigando, inclusive, a um uso atento do vocábulo «Igreja», não só por este remeter para uma outra oposição (Estado-Igreja), mas também por encerrar uma imagem demasiado monolítica das redes, instituições, agentes, processos e experiências que dela faziam parte. Entre o Papado (ao qual, num outro lugar, atribuí atitudes imperialistas) e o Padroado, entre o clero secular e o clero regular, entre os diversos institutos deste segundo,<sup>14</sup> entre os clérigos nascidos em territórios imperiais e os que nasceram em território europeu, e entre os que, nascidos na Europa, pertenciam a diferentes nações, entre as diferentes instituições eclesiásticas sediadas em territórios distintos, de centros a periferias (caso do arcebispado de Goa, da Mesa da Consciência e Ordens, e do Santo Ofício)<sup>15</sup> era tanto o que os unia quanto o que os podia desunir, e as tensões daí resultantes podiam manifestar-se em momentos variados, em geografias específicas, em contextos concretos.<sup>16</sup>

Mais do que objecto deste estudo, Ardizzone Spínola e os teatinos, com os quais iniciei estas páginas, servem de pretexto para o seu itinerário

<sup>14</sup> A carta régia para o vice-rei da Índia Dom Duarte de Meneses, 2-1689, FU, 52-56/4-3 – tem informações interessantes sobre a situação relativa dos jesuítas e franciscanos e suas tensões. Vide também Colecção de papéis vários, que dizem respeito ao governo eclesiástico e secular dos estados da Índia. Academia de Ciências de Lisboa. Série Vermelha, n.º 34.

<sup>15</sup> Em 6 de Dezembro de 1626, por exemplo, a Mesa da Consciência e Ordens discutia uma pretensão do arcebispo de Goa, o qual desejava reunir os livros com os registos paroquiais de baptismo, casamento e óbitos, depois de terminados, no cartório da Sé, o que «se lhe prohibio: mas q/ ficarem nas Parrochias como no Reino se uza» Aranha, ANTT. ML, 304, fl. 49v. Já em 1631 discutir-se-ia uma outra demanda, esta de D. Manuel Teles, arcebispo de Goa, o qual «tendo noticia se queria crear hum Patriarcha da India Oriental representou ser contra a jurisdição e direito de sua primazia, e assim o consultou a Meza; e q/ não hera conviniente crearse mais Prelados no Oriente; antes se podião extinguir algumas administrações, e Bispados q/ sem necessari/e havia» (ANTT. ML, n.º 304, fl. 55v).

<sup>16</sup> Em finais do século XVII, outro tipo de tensões tornam-se mais explícitas, nomeadamente aquelas que se manifestam entre os oratorianos de Goa e alguns dos poderes eclesiásticos estabelecidos (v. Nunes, M. 1966. *Documentação para a História da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do Clero Natural de Goa*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos).

reflexivo. O que me interessa é: i) a partir de uma crítica à noção de ‘clero indígena’ e ao modo como ela tem sido utilizada pela historiografia; ii) observar de uma outra maneira o campo eclesiástico inscrito, estabelecido e originado nos territórios imperiais.

### Um enfoque desalinhado sobre o «clero indígena»<sup>17</sup>

Palavra derivada do latim (*indigēna*), significando num sentido literal aquele que é originário de determinado país (v. aborígene, autóctone), os usos históricos do vocábulo – e os usos científicos e políticos – ampliaram os seus sentidos de forma significativa, tornando-o um conceito polissémico.

Uma pesquisa pelo *Google* – que hoje substitui, com vantagem, as pesquisas em dicionários – é disso ilustrativa. Ao pedido ‘meaning of indigenous’ corresponderam, no dia 30 de Dezembro de 2009, 4.370.000 respostas, pelo que não pude sondar mais do que as primeiras páginas. No *WikiAnswers*, o significado de ‘indigenous people’ surge como ‘the people who lived there before they were discovered by the outside world’, e é sobre esta definição que repousam, no essencial, as reflexões oriundas do Direito Internacional e da Ciência Política, duas das áreas mais produtivas, na actualidade, em relação às populações identificadas dessa forma: em concreto, índios da Amazónia, tribos da Austrália, tribos africanas.

Apesar desses usos pragmáticos e contemporâneos da expressão, o papel que a Antropologia teve, nomeadamente a antropologia evolucionista, no forjar do conceito, não pode ser esquecido: e nesta curta definição da *WikiAnswers* ficam claros, também, os termos hierárquicos da relação: existe alguém que descobre (e esse não é ‘o indígena’) e alguém que é descoberto (‘o indígena’). Em suma, existe um agente da acção e um objecto sobre o qual se actua, alguém activo e alguém passivo, ou reactivo.

<sup>17</sup> Este sub-título remete para as considerações desenvolvidas por Pais, José. 2002. *Sociologia da Vida Quotidiana*. Chap. 2. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Nas páginas do *Google* escritas em português, ao pedido ‘significado de indígena’ corresponde um conjunto bem mais modesto de respostas, as quais podem ser reunidas, essencialmente, em três grupos:

Por um lado, ‘indígena’ é utilizado pelos movimentos nacionalistas oitocentistas e novecentistas, com o intuito de diferenciar os ‘colonizados’, os habitantes dos territórios imperiais (o índio, o africano, o indiano...), e o ‘colonizador’, qualificado como ‘estrangeiro’. É sobre este sentido que assentam os já referidos direitos dos índios e de outras comunidades identificadas como semelhantes (aborígenes australianos, tribos africanas), bem como os direitos de muitas minorias étnicas. Mas não é ingenuamente que são ‘indígenas’ de origens variadas (quase todas eles, curiosamente, de países pertencentes ao actual Terceiro Mundo), ou as suas culturas, que continuamos a encontrar expostos nos museus de etnografia, cujo exotismo continua a deleitar (denunciado, há vários anos, por Edward Said, a propósito do ‘orientalismo’, talvez o discurso de indigenização mais sofisticado que se conhece). Enquanto os ‘indígenas’ europeus são quase sempre testemunhos de um tempo histórico em evolução e aperfeiçoamento, os ‘indígenas’ não europeus continuam a testemunhar a assimetria cultural e geográfica.

Ainda que de uma forma inconsciente, o que se replica é a mesma ideia: os europeus são os agentes (políticos, científicos), são os que descobrem, são os que têm *agency*, e os não europeus são tendencialmente o seu objecto de identificação, acção ou reflexão, sendo a sua *agency* estimulada pelo contacto com o europeu.

Essa hierarquização implícita entre o europeu e o não-europeu, não apenas do ponto de vista antropológico (sendo o primeiro o agente, e o segundo aquele sobre o qual se age ou agiu), mas também do ponto de vista cognitivo (sendo o primeiro o que observa, e o segundo, o observado) são duas boas razões que justificam que se descarte este incómodo vocábulo. Até porque ele, quando é utilizado pela historiografia que tem como tema as articulações entre religião e império, e as suas manifestações no Estado da Índia, apenas se aplica ao clero de origem indiana, e não já (ainda que possa ser aplicado) ao clero nascido na Índia (autóctone, portanto), mas de

ascendência ‘portuguesa’. Sobre este tema em concreto, os cujos estudos mais importantes continuam a ser os de Carlos Mercês de Mello, Charles Boxer, e de Maria de Jesus dos Mártires Lopes.

O clássico e excelente trabalho de Carlos Mercês de Melo, *The recruitment and formation of Native Clergy in India (16th-18th centuries)* tem unicamente como objecto o clero indiano. Para Melo, não havia a mínima dúvida de que ‘clero nativo’ era equivalente a ‘clero indiano’, e o seu estudo analisa as dificuldades que este clero teve em se desenvolver no contexto imperial, e todos os obstáculos que foi vencendo até ao reconhecimento granjeado aos Oratorianos de Goa. Para este autor, a emergência deste clero está associada à fundação da *Propaganda Fide*, à pressão por esta exercida junto da coroa de Portugal, e à disponibilização de mais recursos para o enquadramento financeiro das missões católicas, meios esses que escasseavam cada vez mais no contexto do padroado português.<sup>18</sup> Marcado por uma perspectiva mais institucionalista, e analisando o seu objecto a partir do ângulo de Roma, o estudo de Carlos Mercês de Melo não dá conta, porém, de muitas das teias de tensões sociais que antecederam (e estimularam) a cronologia do processo de que dá conta.

Também Charles Boxer, apesar de oscilar entre a utilização da expressão clero nativo e clero indígena, quando o faz, está sempre a referir-se ao clero de origem indiana. Em o *Império Colonial Português*, no capítulo denominado «Pureza de sangue raças infectas», e na mesma linha de Mercês de Mello, Boxer também discute os destinos do ‘clero nativo’ a propósito da discriminação sofrida pelos asiáticos que ambicionavam ingressar nas carreiras eclesiásticas, lembrando os usos dos estatutos de pureza de sangue como dispositivos de exclusão destas populações,<sup>19</sup> ideia igualmente desenvolvida no artigo «The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth

<sup>18</sup> Mello, Carlos. 1955. *The recruitment and formation of Native Clergy in India (16th-18th centuries)*. An historical-canonical study. Lisboa.

<sup>19</sup> Boxer, Charles. 1981. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Ed. 70, 247.

Centuries» e em *A Igreja e a Expansão Ibérica*.<sup>20</sup> É apenas *en passant* que Boxer refere os interesses do «clero regular europeu e crioulo», «ansioso por conservar para si próprio os benefícios mais lucrativos e as posições mais vantajosas», não avançando muito mais sobre as práticas desenvolvidas por estes grupos, o relevo que eles tiveram na ordem social local, e a sua importância para uma análise mais rica das experiências imperiais.<sup>21</sup>

Mais atenta às problemáticas setecentistas, Maria de Jesus dos Mártires Lopes privilegiou, naturalmente, aqueles que se constituíram como os representantes por excelência do ‘clero indígena’: os oratorianos de Goa.

As cartas recebidas pelo cardeal Oriulzi, em Roma, no Verão de 1630, dão conta da discriminação que os indianos podiam sofrer. Nessas missivas enviadas de Lisboa, a situação social vivida no colégio franciscano, no qual eram educados meninos indianos com o objectivo de, posteriormente, missionarem nas restantes partes da Índia, é descrita. Segundo o coleitor de Portugal, autor dessas missivas, tais objectivos não estavam a ser concretizados por os frades franciscanos desprezarem as capacidades intelectuais das populações locais, considerando-as inábeis para a evangelização, ocupando-as em tarefas menores, ou, quando muito, deixando-as ser acólitas nas cerimónias religiosas<sup>22</sup>. Este eclesiástico elogiava, em contrapartida, a habilidade e o intelecto dos indianos, referindo as vantagens

<sup>20</sup> Boxer, Charles. 1970. “The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth Century.” In *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, Studies in the Church History*, edited by J. S. Cummis. Vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press; Boxer, Charles. 1989. *A Igreja e a expansão Ibérica*. Lisboa: Edições 70.

<sup>21</sup> Já Caio Boschi opta – e a meu ver, bem – por designar este mesmo clero por ‘clero nativo’ no capítulo dedicado às «Estruturas Eclesiásticas e Inquisição» no segundo volume da *História da Expansão Portuguesa*. Contudo, também para este autor, este ‘clero nativo’ integra, e apenas, as populações de origem local (africana, brasileira, asiática), não se discutindo a posição identitária quer dos mestiços que se sentiam portugueses, quer dos filhos de portugueses nascidos em territórios imperiais, os quais, aos olhos da coroa, e por muito que a retórica política fosse em sentido contrário, não tinham o mesmo estatuto que os reinóis (Boschi, Caio. 1998. “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição.” In *História da Expansão Portuguesa*, dir. by Kirti Chaudhuri and Francisco Bethencourt, 439-443. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores).

<sup>22</sup> Archivio della Sacra Congregazione della Propaganda Fide (doravante ASCPF). Scritture Originali, n° 98, fl. 85.

em tê-los como sacerdotes, pelo conhecimento da língua, da cultura, e pela afeição natural que tinham às suas gentes.<sup>23</sup>

A verdade é que em meados do século XVII, o clero secular de origem indiana já tinha a seu cargo 21 paróquias, dando apoio a mais onze, o que revelava, em contraponto com o que acontecia nas ordens regulares, que a sua inserção nas carreiras seculares estava a verificar-se. Compreende-se, pois, que os teatinos identificassem estes clérigos indianos como seus rivais.

Contudo, tanto a literatura, quanto estes testemunhos da época, não dão conta de outras discriminações que ocorriam na mesma altura as quais justificam que se repense a problemática do ‘clero indígena’, nomeadamente a associação que se estabeleceu entre este e o seu estatuto de ‘colonizado’, em oposição aos ‘colonizadores’.

Nas próximas páginas procurarei demonstrar que na Goa da época moderna, esta oposição não era linear, e que se torna bem mais interessante pensar em ‘cleros nativos’ (assim mesmo, no plural) do que em ‘clero indígena’ (no singular). Assumindo que a expressão ‘cleros nativos’ evoca o lugar de nascimento destes sujeitos, a sua escolha permite recuperar uma outra tensão – aquela que se verificava entre os nascidos em Portugal e os nascidos em territórios imperiais – que não é captada pela expressão ‘clero indígena’, e que permite discutir os destinos do clero indiano e os destinos dos clérigos nascidos na Índia, mas filhos de portugueses.

A existência desta significativa população que raramente é contemplada pela historiografia (e possivelmente de outra, ainda invisível ao olhar do historiador), obriga a rever os dispositivos de análise que temos utilizado para estudar a história religiosa do império, e a enveredar por alguns desvios em relação aos «epistemocentrismos», como os designa Machado Pais, de modo a poder fazer uma «história das ausências», e aqui remeto para a proposta de Boaventura Sousa Santos.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> ASCPF. Scritture Originale, n° 98, fl. 77.

<sup>24</sup> Pais 2002, 46 e Santos, Boaventura. 2002. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das presenças.” *Revista Crítica das Ciências Sociais* 63: 237-250.

Proponho, por isso, que se altere este enfoque e que se inclua nesta segunda categoria tanto os indianos convertidos ao Cristianismo (o tradicional ‘clero indígena’, os ‘colonizados’), mas também os descendentes de portugueses estabelecidos nos territórios imperiais e que aí optaram pela carreira eclesiástica, tanto regular como secular.

Esta opção dialoga, evidentemente, com a literatura de matriz anglo-saxónica (oriunda quer do campo dos estudos pós-coloniais, dos *cultural studies*, quer dos estudos imperiais que incidem, sobretudo, sobre as experiências imperiais britânicas na Índia), a qual tem alertado para o facto de a assunção apriorística da oposição entre ‘colonizador’ (o português) e ‘colonizado’ (o indiano), subjacente ao uso destes e de outros conceitos, poder ocultar arranjos sociais inesperados que deixam entrever um palco imperial bem mais complexo. Nesse *outro* palco, os putativos ‘colonizadores’ podiam ser tratados pela metrópole como ‘colonizados’, e alguns colonizados podiam ser percebidos como, ou transfigurados em ‘colonizadores’. Alterando, dessa forma, os focos de tensão e as formas de harmonia. Nesse palco, aliás, muitos eram os clérigos que disputavam, de facto, o estatuto de ‘colonizadores’: descendentes de portugueses, como frei Paulo da Trindade, estrangeiros, como o padre Spínola, indianos, como o bispo Mateus de Castro. Torna-se necessário, pois, recuperar as suas experiências subjectivas a partir dos testemunhos que delas nos deixaram,<sup>25</sup> situando-as nos contextos sociológicos e institucionais que lhes dão sentido, de modo a poder visualizar uma Goa onde se faziam ouvir múltiplas vozes, provenientes de variados lugares, que suscitavam, frequentemente, dissonâncias quase insuportáveis.

<sup>25</sup> Turner, Victor and Edward Bruner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

## O clero da Índia olhado a partir de outros ângulos

Demasiado concentrada em analisar com detalhe o papel que a Companhia de Jesus teve no contexto da presença imperial portuguesa na Ásia, a historiografia não se tem sentido atraída pelas vozes dos outros agentes religiosos no terreno.

Sou da opinião de que a inquestionável importância que a Companhia de Jesus teve nos processos religiosos desenvolvidos na Ásia tem sido amplificada pela evidência de um conjunto de pré-compreensões historiográficas (para o qual contribuíram tanto o processo pombalino, como a mitologia liberal, como os revisionismos posteriores), nomeadamente das que resultaram da necessidade de explicar o processo de secularização em Portugal, o seu atraso cultural num mundo dominado pelo saber científico, mas também de justificar a separação entre o Estado e a Igreja. Demasiadamente identificada com a Igreja, a Companhia de Jesus, apesar de ter sido uma de entre as suas muitas partes, tornou-se um dos seus principais ícones, em parte devido às rotinas arquivísticas e de investigação (potenciadas pela abundância documental dos arquivos dos jesuítas). Noutro lugar defendi que essa abundância documental se ajustava perfeitamente às demandas do historiador, sobretudo do historiador demasiado dependente do positivismo documental, e dentro deste, do documento escrito, esquecendo as implicações metodológicas decorrentes do que tem sido demonstrado por autores como Fernando Bouza, entre outros: de que as modalidades de comunicação e de construção da memória na época moderna obedeciam a canônes distintos dos da ‘modernidade’. Esta excessiva dependência do documento escrito tem contribuído, nomeadamente, para um ‘esquecimento’ relativo dos restantes institutos religiosos presentes no Estado da Índia, a começar pelos franciscanos, e muito embora estes, em quantitativo, fossem tantos quanto os jesuítas. Pouco se sabe sobre as práticas destes outros clérigos, sobre a sua inscrição sociológicas, as redes de solidariedade que estes entreteciam com as sociedades locais. O seu recorte sociológico pode reservar, ainda, muitas surpresas: uma paisagem multifacetada e polifónica, uma paisagem onde o *chiaroscuro* é capaz de

prevalecer, substituindo alguns esquematismos ainda aplicados à interpretação histórica.<sup>26</sup>

É verdade que a tipificação conceptual clássica, e a dedução a partir dela, facilitam a comunicação entre historiadores e a produção de estudos no interior deste paradigma: quando o objecto de estudo são os missionários no Estado da Índia, é grande a probabilidade de ele incidir sobre os jesuítas; quando o objecto é o ‘clero indígena’, são os oratorianos os felizes eleitos! E, como bem sabemos, quanto mais abundante for a literatura sobre um tema, maior a probabilidade de haver novos estudos nessa mesma área.

Estas dinâmicas não constituem, em si-mesmas, um problema.

O problema surge da limitação da investigação a esses campos de estudos, das consequências que daí resultam, de uma distorção da paisagem histórica ainda mais expressiva do que aquela a que esta é sempre sujeita nas narrativas historiográficas. O problema surge quando o acumular de informação sobre um tema específico acentua a ilusão de se estar na posse de uma das chaves que permitem aceder às principais estruturas do passado.<sup>27</sup> O problema decorre dessa tendência espontânea de tomar a parte pelo todo, uma das consequências mais frequentes de um uso acrítico de uma razão essencialmente ‘metonímica’.<sup>28</sup>

Sendo claro que a tensão entre comunicabilidade e novidade nem sempre é fácil de resolver – frequentemente temas novos e imprevistos têm dificuldade em se impôr –, ainda assim importa não ceder aos automatismos das rotinas metodológicas já experimentadas, e das conclusões desenvolvidas pela historiografia. Até porque estas rotinas e esta historiografia têm, também elas, a sua história, são *locais*, mesmo quando as suas análises se pretendem definitivas, pelo que as suas ilusões universalistas devem ser igualmente submetidas à crítica histórica.

Viajar pela paisagem histórica com um olhar mais descomprometido

<sup>26</sup> Pais 2002, cap. 2.

<sup>27</sup> Pais 2002, 30.

<sup>28</sup> No sentido que lhe é atribuído por Santos 2002, 240.

de pré-compreensões que nos levam a identificar o que esperamos encontrar, pode ser, por isso mesmo, heurísticamente enriquecedor, uma forma de transcender a rigidez imposta pelas explicações e conceitos geradores de consensos. Segundo Machado Pais, este olhar ‘indiscreto’, este olhar ‘vagabundo’, quando incide sobre as modalidades de acção quotidianas, sobre os seus interstícios, sobre alguns dos seus detalhes, permite descobrir não só rotinas mas também lugares de ruptura, constituindo-se como instrumento fundamental para recuperar as texturas da vida social.<sup>29</sup> É claro que isto é mais fácil dizer do que fazer, e mais fácil fazer para a época contemporânea (o sociólogo pode deambular pelos quotidianos, à descoberta de objectos que pré-compreensões e conceitos forjados noutros tempos históricos não entreviram) do que para épocas pretéritas.

É possível ao historiador da época moderna passear por esses cenários sem eclipsar totalmente, ou se eclipsar em, o abismo imposto pela distância temporal? E, como eclipsar esse abismo, como suspender as múltiplas texturas e níveis de interpretação gerados pelas rotinas e agendas historiográficas, de modo a estar sensível às vozes inaudíveis dessas outras realidades? Como saber quais são os detalhes dessas realidades que podem permitir a revelação de estruturas sociais profundas, constitutivas da vida social, e, no entanto, paradoxalmente esquecidas?

Um passeio distraído pelo *Livro de Visita à Inquisição de Goa de 1632* permite, por exemplo, aceder aos meandros da Inquisição local, às redes entretecidas pelos seus agentes, e identificar situações que nos oferecem novos dados sobre as estruturas de funcionamento da ordem imperial a um nível local, e o lugar que os agentes imperiais aí tinham: por exemplo, o franciscano frei Simão da Nazaré, comissário da Inquisição nas terras de Bardez parecia aceitar prendas em troca da libertação de indianos acusados, ou João Delgado Figueira, inquisidor, tinha tratos variados, recebendo avultadas somas dos negócios em que se envolvia. Talvez por essa via, Diogo Lopes Fonseca, cristão-novo estabelecido em Malaca, chamado

<sup>29</sup> Santos 2002, 30-31.

à Inquisição, em vez de ser acusado tivesse dela saído com uma certidão de cristão-velho, passado por aquele Inquisidor, que ele considerava como seu “Pay”. Ainda, havia deputados que já tinham sido sentenciados e repreendidos pela própria Inquisição, caso de Miguel Fernandes Rebelo, duas vezes chamado à mesma, e posteriormente aceite como seu deputado.

Em que medida é que estes casos desafiam não só as imagens que partilhamos sobre a Inquisição, como, e ao mesmo tempo, nos dão acesso a outras realidades (sobre o *modus operandi* dos franciscanos, as práticas dos inquisidores, as relações entre colonizadores-colonizados, etc., etc.)?<sup>30</sup>

Um olhar alimentado por uma sensibilidade teórica (mas sem se deixar aprisionar por esta), parece ser mais capaz de descobrir novos objetos a partir dos vestígios, dos indícios, dos sintomas pouco visíveis que determinados processos históricos deixaram. Esse olhar é capaz de contornar itinerários de investigação pré-estabelecidos, e de evitar o autoritarismo do empírico, dos corpos documentais existentes e que, nessa sua insustentável materialidade, praticamente se impõem como realidade aos olhos do historiador. Um olhar desses permite, por fim, aceder a mais alguma coisa do que falta ver, ainda que não permita reaver os corpos ausentes.

Para que isso possa acontecer, impõe-se recusar o positivismo metodológico acrítico.

Importa, claro, utilizar o documento escrito, mas sem sucumbir à sua autoridade, tendo sempre presente o facto de, na época moderna, a cultura escrita não ter o peso adquirido nas sociedades contemporâneas. Torna-se imperioso, também, multiplicar os tipos de documentos reunidos – caso das fontes literárias, da correspondência privada, de peças teatrais, da poesia, de outros discursos –, em vez de nos deixarmos enredar por núcleos documentais incontornáveis, os quais, dada a sua dimensão, praticamente impossibilitam outras pesquisas, e tendem a reproduzir, com

<sup>30</sup> ANTT, CSGO. 1632. *Livro de Visita à Inquisição de Goa*. fl. 93, fl. 23.

alguma variabilidade interpretativa, os cânones pré-definidos. O que é que representam estes corpos documentais escritos? A que parcelas da realidade de nos dão acesso? Como é que foram formulados, reunidos, seleccionados na época em que foram produzidos, e como é que chegaram até nós? Que outras histórias (de selecção, de inclusão, de exclusão) nos contam? O que nos dizem dos inocentes que ficaram pelo caminho, das vítimas que foram fazendo?

Importa, também, sondar imagens gravadas e pintadas, em fresco e em óleo, esculpidas e edificadas, populares ou eruditas, ou até mesmo «escritas», restituindo-lhes uma dignidade que transcende, e em muito, a da ilustração. *What do pictures want?*, interroga-se W. C. Mitchell no livro com esse nome.<sup>31</sup> Importa fazer o mesmo em relação a estes documentos não-escritos, procurando decifrar o seu código, e o seu modo de constituição e de participação no entretecer do processo histórico; mas também em relação aos próprios documentos escritos: *O que é que eles nos querem dizer? O que é que eles queriam?*

No fim desta digressão teórica espera-nos o padre Spínola, cuja escrita era performativa, ao visar, de forma clara, a inscrição territorial dos teatinos nos territórios do padroado da coroa portuguesa;<sup>32</sup> ao mesmo tempo que se apresenta como uma ‘secreção cristalizada da experiência’ (na expressão de Victor Turner),<sup>33</sup> dando-nos acesso, nessa sua dupla natureza às tensões que caracterizavam o campo eclesiástico da Goa seiscentista.

Antonio Ardizzone Spínola chegara à Índia na companhia de Pedro Avitabli e Francesco Marci, com a missão que lhes fora atribuída por Urbano VIII, que tinha Golconda como destino último. Na impossibilidade de aí chegarem, arribaram em Goa, em 25 de Outubro de 1640, praticamente um mês antes do início da secessão da coroa espanhola. Em Goa, iniciaram a construção de um hospital, mas sem grande sucesso, recebendo ordem de expulsão daquele território em 1645. É nesse contexto que se en-

<sup>31</sup> Mitchell, W. C. 2001. *What do pictures want?* Chicago: Chicago University Press.

<sup>32</sup> Austin, J. L. 1976. *How To Do Things With Words*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press.

<sup>33</sup> Turner and Bruner 1986, 5.

contram em Lisboa, no final da década de 1640, aí alcançando, em 1650, o direito de construírem um hospital em Goa, e cinco anos mais tarde, uma igreja com um convento adjacente.

Não surpreende, pois, que Spínola surja como um fervoroso defensor da causa brigantina, publicando em português sermões de apoio a D. João IV, aí referido como «o Encoberto».<sup>34</sup> No opúsculo *Saudades da India, manifestadas as Magestades de Portugal na solemnidade do glorioso Apostolo S. Thome, aos 21. de Dezembro de 1648. em a Capella Real*, Spínola começa por fazer uma defesa apologética, messiânica, da causa dos Bragança para, logo de seguida, defender a causa dos missionários estrangeiros. Spínola denunciava a discriminação que se verificava no Estado da Índia, nomeadamente por parte do clero secular em relação às pessoas com cor, a quem recusavam, boa parte das vezes, os sacramentos.<sup>35</sup>

Ao defender a substituição deste clero por «estrangeiros que servem como naturaes» – e atente-se na formulação discursiva –, pouco tempo depois de frei Miguel da Purificação, um franciscano nascido na Índia, custódio da Província de São Tomé ter feito a apologia dos naturais, mas descendentes de pais portugueses, Spínola estava a argumentar num território minado por longos debates e disputas.

Frei Miguel da Purificação, cuja trajectória já foi estudada noutros lugares,<sup>36</sup> pelo que remeto para esses estudos os detalhes biográficos e do seu discurso, argumentara por escrito, na década de 1630, e num discurso publicado em 1640, a *Relação Defensiva dos Filhos da India Oriental e da Província do Apostolo S. Thome da Regular Observância da mesma India*, que perante a concorrência constituída por portugueses oriundos de Portugal, indianos convertidos ao Cristianismo, e estrangeiros, os «filhos da India»

<sup>34</sup> Spinola, Antonio. 1649. *Nascimentos da Magestade del Rey nosso senhor Dom Joam IV. de Portugal celebrados aos 19 de Março de 1649 em que cumpro 45. Anos*. Lisboa: Off. Paulo Craesbeeck; Cordel triplicado de amor: lançado em tres Livros de sermoens, pregouos na India na See primacial de Goa, e em Lisboa na Capella Real. 1680. Lisboa: Off. Antonio Craesbeeck de Mello.

<sup>35</sup> Spinola 1652.

<sup>36</sup> Xavier, Ângela. 2007. “Nobres per geração. O sentimento de si dos descendentes dos portugueses no Estado da Índia.” *Cultura – História e Teoria das Ideias* 24: 89-118.

eram os mais capazes para exercerem ofícios eclesiásticos.<sup>37</sup> Note-se que Purificação publicaria este seu texto na cidade de Barcelona, ainda em 1640, e no ano seguinte, um tratado mais ambicioso, a *Vida Evangélica de los frailes menores*, a qual seria já dedicada a D. João IV, com uma dedicatória bastante apologética e também ela eivada de pragmatismo político. Apontam no mesmo sentido os livros de frei Jacinto de Deos, franciscano da Madre de Deos, nascido em Macau, desde o *Vergel de Plantas e Flores* ou o *Caminho dos Frades Menores* até ao *Tribunal da Província da Madre de Deos*, mas também a mais conhecida *Conquista Espiritual do Oriente* de frei Paulo da Trindade, também nascido na cidade macaense, e contemporâneo de Miguel da Purificação.<sup>38</sup> Todos estes menores franciscanos nascidos no Estado da Índia encetaram uma defesa das suas respectivas congregações face à Província de Portugal, reivindicando a sua autonomia jurisdicional, baseando esta num discurso apologético da sua identidade puramente portuguesa combinada com o nascimento local.<sup>39</sup> Ao mesmo tempo que, aos olhos de Roma, procuravam salientar as suas características de branco nascido na ‘Índia’, pois estas iam mais ao encontro das demandas romanas.

Nos mesmos anos, o padre Mateus de Castro, ‘natural’ de Goa, mas desta vez filho de pais indianos, o qual estudara no colégio franciscano dos Reis Magos, sendo muito provável que aí ou noutra lugar tivesse tido conhecimento com frei Miguel da Purificação, protagonizaria outros

<sup>37</sup> Purificação, Frei Miguel da. 1640. *Relação Defensiva dos Filhos da India Oriental e da Província do Apostolo S. Thome da Regular Observância da mesma India*. Barcelona.

<sup>38</sup> Trindade, Frei Paulo da. 1961. *Conquista Espiritual do Oriente*. 4 Vols. Lisboa; Purificação 1640; *Vida evangélica de los frailes menores*. 1670. In *Tribunal da Província da Madre de Deos, dos Capuchos da India Oriental*, edited by Jacinto de Deus. Lisboa; Deus, Jacinto. 1989. *Caminho dos Frades Menores para a vida eterna*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes; Deus, Jacinto. 1690. *Vergel de plantas, e flores da Província da Madre de Deos dos Capuchos Reformados*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes.

<sup>39</sup> Entre os franciscanos, por exemplo, é no pontificado de Gregório XIV que se confirma que descendentes de judeus, hereges e mouros até quarta geração não deviam ser admitidos nas fileiras da ordem, e com Sisto V a proibição estende-se aos «gentios» (Deus 1989, 176-178). Mas já antes disso a prática se impusera entre os Menores.

eventos que não deixaram incólume a estrutura eclesiástica do Estado da Índia.

Nascido na década de 1590, na ilha de Dívar, Mateus de Castro era filho de brâmanes convertidos ao Cristianismo.<sup>40</sup> Estudara Humanidades no Colégio dos Reis Magos, mas posteriormente viria a acusar os franciscanos de lhe terem colocado inúmeros obstáculos para o exercício de funções eclesiásticas. A descrição que nessa altura Castro oferece do percurso de um clérigo indiano era muito semelhante à oferecida por frei Manuel de Ataíde, o qual apresentara um libelo em Roma, em 1629, denunciando uma situação similar,<sup>41</sup> e parecia ser confirmada pela imagem que o coleitor de Portugal transmitira ao cardeal Oriulzi, em 1628.<sup>42</sup>

Castro partiu para Roma, aí chegando em 1625, ou seja, três anos depois de a Propaganda Fide ter sido fundada, e o seu processo foi directamente acompanhado pelo Secretário Ingoli. Em Roma, Castro estudou filosofia e teologia no Oratório de S. Filipe de Neri, vindo a ser ordenado padre por volta de 1627. Seis anos mais tarde, regressou à Índia, passando por Madrid e por Lisboa. Impedido de realizar as actividades para que fora ordenado, Castro volta a Roma, e aí relata as razões favoráveis à ordenação de clérigos indianos, sobretudo os de origem brâmane, contestando as críticas que se faziam a estes: a sua incapacidade intelectual e o facto de serem dados à embriaguez<sup>43</sup>. Mateus de Castro tornou às terras indianas

<sup>40</sup> O caso de Mateus de Castro tem sido sucessivamente referido pela historiografia, tendo sido discutido por Mello (1955) por Boxer (1970, 1981, 1989) nos livros supracitados, por Sorge, Giuseppe. 1986. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna: CLUEB, por mim própria em Xavier, Ângela. 2009. *A Invenção de Goa, Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, e mais recentemente foi objecto de um estudo de autoria de Faria, Patrícia. 2007. “Mateus de Castro: um bispo «brâmane» em busca da promoção social no império asiático português (século XVII).” *Revista Eletrónica de História do Brasil* 2(09): 31-43.

<sup>41</sup> Trindade 1961, vol. 1, 291, n. 3.

<sup>42</sup> Veja-se, a esse propósito, ASCPF. *Scritture Originale*, nº 98, fl. 8.

<sup>43</sup> Possivelmente, e mais uma vez, transpondo uma imagem que operava no Brasil e na América espanhola para a própria Índia. Ou será que também aqui, e por razões semelhantes, se verificava um processo de «alienação» através da bebida?

pouco depois, mas agora como vigário apostólico nas terras de Bijapur e bispo de Crisópolis, com a missão de partir para o Japão. Aí enfrentaria, novamente, a oposição da hierarquia eclesiástica goesa, acabando por se estabelecer em Bijapur onde fundou igrejas, aí estabelecendo uma espécie de Oratório com alguns brâmanes de Goa que o tinham acompanhado para as terras do Adil Shah, e a quem conferira ordens sacras.<sup>44</sup>

Como é sabido, Castro e os seus companheiros viriam a ser acusados de conspirarem com o sultão de Bijapur e o poder holandês contra a conservação do poder imperial português e o Estado da Índia, mas não é esse aspecto que me interessa aqui destacar, mas sim os conteúdos desconhecidos do manuscrito denominado *Espelho de Bramenes*, que André Ferrão e Nicolau Dias, um criado do bispo, tinham feito circular por Salcete e Bardez. Tal como Purificação fizera em relação aos naturais da Índia, mas filhos de portugueses, nesse opúsculo Castro teria apresentado os brâmanes como os mais bem apetrechados para exercerem o ofício eclesiástico. Numa outra missiva, denunciara que «hum natural não pode chegar nem ainda ser meirinho de suyo», e que «se hum quer ser Religioso, diseis que a mister Licença do Papa, se hum quer ser Clerigo, diseis que a mister Licença del Rey». Segundo ele, havia 299 clérigos naturais, em comparação com mais de 1200 frades e clérigos de origem portuguesa, sendo que já havia 900 000 cristãos, e que apenas se ordenavam apenas dos portugueses e não dos naturais, com o argumento de que não havia benefícios disponíveis.<sup>45</sup> Curiosamente, os rivais de Castro eram mais os jesuítas do que os franciscanos, acusando os primeiros, em carta enviada a D. João IV, em 1646, de políticas discriminatórias e de relaxe nas actividades religiosas,<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Thekkedath, Joseph. 1994. *History of Christianity in India, vol. II – From the middle of the sixteenth century to the end of the seventeenth century (1542-1700)*. Bangalore: Theological Publications of India, 417 e ss..

<sup>45</sup> «Auto que o ouvidor geral mandou faser por ordem do senhor governador contra Andre ferrao para por elle se faserem as perguntas necessarias (Archivum Romanorum Societate Iesu. Goana 34, II, fls. 459-473).

<sup>46</sup> Borges, Charles. 1989. «Foreign Jesuits and Native Resistance in Goa (1542-1759)». In *Essays in Goan History*, Teotonio R. de Souza, 72-74. N. Delhi: Concept Publishing Company.

apesar de defender que ambos deviam abandonar as paróquias de Bardez e Salcete, devendo estas serem entregues aos «clérigos naturais», ou, por outras palavras, aos brâmanes. Tal como Purificação fizera em relação aos seus «filhos da Índia», também Castro aduz uma série de exemplos que, no seu entender, tornava inquestionável a superioridade do grupo bramânico, devendo ser este a ocupar, preferencialmente, essas paróquias.

O mapa traçado por Castro – a que Spínola certamente teria acesso, se é que não o soube de viva voz, pois pode ter-se cruzado com o brâmane, em Roma ou em Goa – dava alguma razão ao teatino. De facto, eram necessários mais clérigos para que a assistência espiritual dos cristãos da Índia, e mesmo dos territórios de Goa, se pudesse concretizar convenientemente.

Mas a presença destas três vozes mais ou menos contemporâneas – a do teatino italiano, a do clérigo indiano, e a do franciscano descendente de portugueses, mas nascido na Índia – mostra que a disputa por esses lugares, e pelo usufruto dos benefícios que lhes estavam associados, era feroz.

Nessa disputa, alguns argumentos tinham mais peso do que outros. Charles Boxer já referiu no clássico *O Império Colonial Português* que razões de segurança podiam refrear a possibilidade de territórios de fronteira como eram Salcete e Bardez serem entregues a clérigos indianos, por sobre estes impender a suspeita de que se podiam ser aliciados pelas forças de Bijapur;<sup>47</sup> ou a aceitação de clérigos estrangeiros que não passassem pelo crivo de Madrid ou Lisboa. Estas razões de segurança podiam reforçar o argumento da naturalidade, mas este, como se viu pelo modo como a ideia de ‘natural’ é usada por Castro e por Spínola, também adquiria sentidos distintos em função das audiências que o iriam interpretar: ser natural de Portugal podia ser melhor em algumas circunstâncias, enquanto que ser natural da Índia parecia funcionar bem noutros contextos!

Ou seja, apesar da paisagem aqui traçada ser complexa, recorrendo, e apenas, a três vozes frequentemente menos ouvidas, ela é ainda mais

<sup>47</sup> Boxer 1981, 247.

complexa do que esta oposição entre estrangeiros e ‘naturais’ parece deixar entrever. Efectivamente, aquilo que tanto Spínola como Castro apresentam como uma luta entre ‘portugueses’ e ‘estrangeiros’/‘indianos’ não se subsumiu a essa dimensão, já que essa luta opunha o próprio clero de origem portuguesa, mas estabelecido na Índia (jesuítas e franciscanos, estes e os dominicanos, entre agostinhos e os demais),<sup>48</sup> este e as hierarquias da metrópole que, muitas vezes, os consideravam, precisamente, ‘indígenas’,<sup>49</sup> mas também o próprio clero de origem indiana (nomeadamente os de origem bramânica e os que se apelidavam de charodos).<sup>50</sup>

O que se torna claro é que boa parte destes sujeitos (e grupos nos quais eles estavam inseridos) experienciavam problemas de subalternização, de minorização política, ao mesmo tempo que viam nos novos contextos jurisdicionais (de geopolítica imperial, mas também da *Respublica Christiana*) alternativas para essa sua situação. Em 1615, por exemplo, o custódio franciscano refere os sucessos na conversão e insiste no «qto convinha o fazersse separação da custodia»,<sup>51</sup> dando prosseguimento a uma intenção que vinha de finais do século anterior. Nas duas décadas seguintes, o reconhecimento da separação seria alcançado, mas não sem a oposição da Província de Portugal, a qual continuava a pedir, em 1633, que estas voltassem a custódias. Nesse contexto, e numa solução que parecia satisfazer minimamente as pretensões desta última, decide-se que os franciscanos da Índia «não elejão p<sup>a</sup> Prelados frade natural da Índia», ordem essa que seria revogada em 1640. A mesma dinâmica identifica-se, nessa década de 1630, entre os dominicanos, como se nota do seguinte sumário de 7 de Novembro de 1634: «Pertendendo os Frades Dominicis mestiços fazer

<sup>48</sup> ANTT. ML n° 304, fls. 31-32.

<sup>49</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» (ANTT. ML, n° 304, fl. 69).

<sup>50</sup> Vide Xavier, Ângela. 2005. “David contra Golias na Goa seiscentista. Escrita identitária e colonização interna.” *Ler História*, 49.

<sup>51</sup> ANTT. ML n° 304, fls. 28.

provincia à pte., e separada dos Frades Portuguezes se mandou impedir à Roma, e nem que de Lá lhe fosse vizitador».<sup>52</sup>

Quando o olhar se deslocaliza, e observa outras territorialidades do mesmo Estado da Índia, as surpresas continuam a suceder.

No já referido *Livro de Visita à Inquisição de Goa 1632*, vem referenciado o caso protagonizado pelo padre Adriano da Cunha, de Macau. Natural daquela cidade, o sacerdote fizera-se passar por Comissário do Santo Ofício, exercendo essa função sem qualquer autorização superior. Quando descoberto, o clérigo seria preso, bem como os seus sequazes, todos eles clérigos naturais daquela cidade. Contudo, a sua denúncia e prisão tinham conduzido a várias convulsões porque, segundo os documentos inquisitoriais, ‘a Cidade estava dividida em dois bandos’. Clérigos, homens seculares, escravos, criados tinham-se dirigido ao mosteiro de S. Domingos, onde se efectivara a prisão, ‘para quebrar as portas delle, e soltar os presos’, e o mesmo tipo de intimidação continuaria por vários dias, até que os presos seriam libertados sob fiança.<sup>53</sup>

Mais um caso seiscentista de conflitos protagonizados por clérigos, desta vez em Macau, e que não vou aqui esmiuçar, mas que é suficientemente expressivo para nos obrigar a repensar o modo como temos feito a história religiosa do império português, como temos analisado as articulações entre religião e império, como temos privilegiado sistematicamente alguns objectos em detrimento de outros. São muitas as histórias que os ‘cleros nativos’ têm para contar sobre o império vivido localmente, e elas, certamente, darão conta dos múltiplos pontos de tensão, de quase dissonância, que tantas vezes caracterizaram a experiência imperial, recordando que os equilíbrios alcançados no império assentaram sobre uma variedade de situações e de vozes que teimam em transcender os espartilhos interpretativos por nós estabelecidos.

<sup>52</sup> ANTT. ML nº 304, , fls. 69, 71v-72; fl. 22, fl. 32v.; fls. 33-33v para o mesmo tipo de conflitos no Brasil. Uma sondagem sistemática pela preciosa compilação realizada por Lázaro Leitão Aranha, no século XVIII, confirma estas tendências.

<sup>53</sup> ANTT, CSGO. Livro de Visita de 1632, fl. 93, fl. 23.