

O Padroado português do Oriente visto da Índia

instrumentalização política da religião

*Para os portugueses
menos afectos ou
infectados pelas questões
emocionais e religiosas,
não deve ser difícil
encontrar paralelismos
nas atitudes da Igreja
e dos políticos portugueses
na época do liberalismo
e da República no que diz
respeito ao Padroado
português do Oriente.
Apesar de diferendos
políticos, a generalidade
dos portugueses estava
de acordo sobre os direitos
"sacrossantos"
do Padroado português.*

Teotónio R. de Souza

*Professor catedrático da
Universidade Lusófona.
Sócio da Academia Portuguesa
de História.*

As implicações políticas do Padroado no Oriente

D. JOSÉ DA COSTA NUNES, enquanto bispo de Macau e antes de se deslocar para Goa como seu Arcebispo-Patriarca e um representante mais notável do Padroado na sua fase final, escreveu o Prefácio para a obra de A. da Silva Rego, *Le Patronat Portugais de l'Orient – Aperçu historique*, que se destinava para marcar a dupla comemoração da fundação e da Restauração de Portugal, em 1940. Caracteriza a acção missionária do Padroado português como "l'action religieuse e patriotique de nos missionnaires". Ele louvava os esforços do autor: "Le dire, le proclamer, le faire savoir à nos compatriotes e aux étrangers, c'est là un devoir que nous imposent notre amour de la vérité historique, notre qualité de Portugais e notre passion pour les oeuvres d'évangélisation".¹

As comemorações nacionais e as palavras de D. José da Costa Nunes deixam-nos sem qualquer dúvida acerca das implicações políticas da acção missionária portuguesa através do seu Padroado, desde os seus primórdios no início dos Descobrimentos até à sua fase final na fase das descolonizações. Como veremos na parte final desta comunicação, D. José da Costa Nunes sentir-se-ia frustrado na sua perspectiva e expectati-

¹ António da Silva Rego, *Le Patronat Portugais de l'Orient – Aperçu historique*, [Edition commemorative du double centenaire de la fondation et de la restauration du Portugal], p. x.

vas, e decidiu abandonar as suas responsabilidades episcopais na Índia em 1953, em protesto contra a decisão do Vaticano em aceder aos desejos do governo da Índia e de nomear um candidato nativo de Goa, arcebispo de Bombaim, para ser o primeiro cardeal da Índia independente. Para o governo português e para esse alto representante do Padroado português no Oriente a decisão do Vaticano era uma desconsideração pela acção histórica missionária de Portugal na Índia. Afirmava no discurso de despedida: *Terra onde estão portugueses, portuguesa será sempre*.²

Para os portugueses menos afectos ou infectados pelas questões emocionais e religiosas, não deve ser difícil encontrar paralelismos nas atitudes da Igreja e dos políticos portugueses na época do liberalismo e da República no que diz respeito ao Padroado português do Oriente. Apesar de diferendos políticos, a generalidade dos portugueses estava de acordo sobre os direitos “sacrossantos” do Padroado português. Alexandre Herculano eximiu-se nessa causa “liberal” em Portugal, enquanto J.H. da Cunha Rivara, secretário do Governo do Estado da Índia, fazia o mesmo na Índia. Da mesma maneira, quando os republicanos pugnavam pela separação do Estado e da Igreja na metrópole, o Ministro das Colónias Joaquim Basílio Cerveira de Albuquerque e Castro, ouvindo o parecer do Governador da Índia, Dr. Francisco Maria Couceiro da Costa, recomendava o seguinte na Sessão legislativa de 1912-1913: “o Padroado deverá manter-se, não como instrumento de política internacional, mas como um laço que indiscutivelmente traz os portugueses, disseminados pela Índia, unidos à Pátria pelos princípios religiosos, que se arraigaram na tradição e que a política deve tomar em consideração, porque representará uma grande força de coesão social. Entendo por isso que o Congresso da República deve autorizar as precisas negociações com o Vaticano para se obter uma nova concordata em que sejam respeitados todos os direitos de Portugal”³. O que parece interessante e contraditória é esta formulação “dos princípios religiosos, que se arraigaram na tradição e que a política deve tomar em consideração”. Se não fosse a falta deste mesmo reconhecimento político talvez não tivéssemos o milagre de Fátima, que simbolizou a resistência eclesiástica e popular às pretensões da burguesia republicana.

O que pretendo analisar neste ensaio é um outro milagre, nomeadamente do “corpo incorrupto” de S. Francisco Xavier em Goa, e a sua instrumentalização política a partir dos meados do século XIX para compensar o declínio do Padroado português no contexto da crise provocada pelo Breve “*Multa praeclare*” do Papa Gregório XVI em 1838, e no contexto da guerra movida pelos vigários apostólicos ao clero do Padroado na Índia britânica. Enquanto os outros meios de defesa corriam o risco de serem suspeitos, a promoção do culto de S. Francisco Xavier foi uma estratégia que melhor serviu os interesses do Padroado em declínio, promovendo o culto do santo, organizando exposições com regularidade e grande solenidade, que permitiram ao Padroado ganhar novo fôlego. Enquanto Goa perdera a sua importância colonial do passado, o túmulo do santo atraía centenas de milhares de peregrinos de toda a Índia e não só. Proclama o letreiro num dos quatro medalhões no túmulo do santo: “*Major in Occasu*”⁴. Qualquer que fosse o pretendido sentido em-

² *Portugal em Africa*, X, N.º 60, Nov-Dez., 1953, pp. 372-375.

³ *O Oriente Português*, XV, 1918, N.º 8-9, pp. 211-243.

⁴ *Magnus In Ortu; Maximus In Meridie; Major In Occasu Semperque Serenissimus Principium Sol Maximilianus Emanuel, Utr. Bav. & Palat. Sup. Dux.*, referido por Joseph Cajetan Khuen em 1726, na Theatineskirche, em Munique. http://www.biblioman.de/info/erlesenesAntiqua3198/artikel_6504.htm.

blemático da parte de Cosimo III ou do seu escultor Foggini, este letreiro ganhou um novo sentido profético para os defensores do Padroado em ocaso. Era a salvação do Padroado que S. Francisco Xavier tanto contribuía para expandir no Oriente no início do império português no Oriente, que ele agora era chamado para proteger contra as ameaças à presença colonial portuguesa na Índia!

*Breve historial do Padroado
ao serviço diplomático português na Índia*

Apontamos aqui rapidamente alguns casos que não devem ser considerados como situações isoladas, mas como amostras representativas do funcionamento normal da amálgama Estado-Igreja no Estado português da Índia. O serviço de Deus e o serviço da pátria eram considerados não somente compatíveis, mas necessários. *Forte-Feitoria-Frade* constituíam os três pilares em que se assentava a estrutura da presença militar-comercial-social portuguesa no ultramar. Os frades e outros religiosos acompanhavam as armadas da Índia. Ainda após a primeira viagem de Vasco da Gama à Índia, o rei D. Manuel acreditava que a maioria dos indianos eram cristãos e seus potenciais aliados contra os mouros de Meca. É o que se pode concluir de uma carta de alvará de Janeiro de 1500 em favor de Vasco da Gama em que afirmava que a viagem não beneficiaria somente Portugal, mas toda a Cristandade”, pelo “muito serviço que a nosso senhor esperamos que se siga por todas as gentes da dita Índia parecer que ligeiramente se podem trazer a verdadeiro conhecimento de sua santa fé pelo muito que já dela tem e alguns deles serem e estarem nela inteiramente informados”.⁵ Os clérigos missionários não só prestavam serviços pastorais aos tripulantes, às comunidades portuguesas, aos naturais convertidos e aos hospitais que se instalavam nas praças portuguesas, mas serviam-se também de informadores e diplomatas nos territórios dos reis vizinhos em tempos normais e de crises. Afonso de Albuquerque escrevia ao seu rei em 25 de Outubro de 1512, elogiando os serviços do Fr. João Alemão, a quem considerava seu pai espiritual, que o acompanhara de perto na conquista de Goa e de Malaca.⁶

Um dos primeiros casos conhecidos é de um frade franciscano Fr. Luís do Salvador, que acompanhou a armada de Pedro Alvares Cabral em 1500 e quando morreram três dos seus companheiros no desastre de Calecute, embrenhou-se no interior até chegar à corte do rei de Vijayanagar (Bisnaga), o último bastião hindu no sul da Índia após a ocupação do resto do subcontinente indiano pelos muçulmanos que estabeleceram sultanatos em Deli e no Decão. Foi bem acolhido pelo rajá, e quis servir-se dele para estabelecer amizade com os portugueses. Logo após a conquista definitiva de Goa, Afonso de Albuquerque prometeu ajuda a Krishna Deva Raya nas suas guerras contra os muçulmanos do Decão, principalmente através de fornecimento exclusivo de cavalos de guerra que vinham de Hormuz ao porto de Goa.⁷ O frade franciscano ia com a missão de propor ao rajá uma liga contra o Samorim de Calecute. Pretendia-se estabelecer uma casa-forte portuguesa na costa do Canará

⁵ S. Subrahmanyam, *A carreira e a lenda de Vasco da Gama*, Lisboa, CNCDP, 1998, pp. 206-208.

⁶ A. da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Índia, I*, Lisboa, Fundação Oriente, 1991, p.p. 166-167.

⁷ Castanheda, *História dos descobrimentos dos portugueses*, Livro III, cap. xii, Porto, 1979, p. 520.

para assegurar o monopólio do comércio de cavalos que até então entravam pelo porto de Bhatkal e sob supervisão dos mouros. O missionário deveria também tentar converter o rei e sondar a possibilidade de uma aliança familiar entre príncipes da casa real hindu com a casa real portuguesa.⁸ Sabe-se que o frade enviou a Afonso de Albuquerque informações estratégicas, alertando-o acerca de algumas movimentações do exército do rajá, que poderia vir cercar Goa, e avisando também a desconfiar de Timoja, o corsário local que prometera ajudar Albuquerque na conquista de Goa. Segundo alguns relatos, incluindo a *Chronica dos reis de Bisnaga*, um relato quase contemporâneo redigido por Fernão Nunes e Domingos Paes, dois portugueses que faziam comércio de cavalos, registaram o assassinato do Fr. Luís do Salvador, provavelmente pelos agentes secretos de Bijapur, antes que ele pudesse regressar a Goa, tal como Afonso de Albuquerque lhe aconselhara para o extrair de uma situação perigosa de intrigas políticas que o próprio Albuquerque tinha provocado entre Vijayanagar e Bijapur.⁹

Foi também na Costa da Pescaria, onde os mercadores árabes e os *mapilas* do Malabar faziam um negócio lucrativo que provocou uma forte rivalidade e conflito com os portugueses que queriam participar forçosamente no negócio e estrangular financeiramente os mouros estabelecidos em Calecute e noutras paragens no Oriente. Os portugueses aproveitaram do descontentamento dos *paravas*, uma comunidade local com baixo estatuto social e explorados pelos mouros que se serviam de intermediários, bem como pelos chefes hindus de Vijayanagar e Travancor que exigiam imposto sobre o seu trabalho, quer tivessem rendimento quer não.¹⁰ Um nativo de casta *chetti* de Calecute, de 15 anos de idade, tinha sido enviado pelo Samorim para a corte de D. Manuel, e foi lá baptizado com o nome de João da Cruz. O rei conferiu-lhe o título de nobreza com o hábito da Ordem de Cristo. Quando voltou à Índia, a sua conversão e informações que passava aos portugueses não agradaram ao Samorim e teve que refugiar-se em Cochim. Entrou no negócio de cavalos no Cabo de Comorim e chegou a conhecer a situação desesperada dos *paravas*. Interveio perante o capitão português de Cochim e com a aprovação do Governador Nuno da Cunha e Vigário Geral Miguel Vaz, fez chegar uma armada portuguesa para a costa da Pescaria nos anos 1536-1537 e mais de 30.000 (segundo alguns relatos variam entre 80 e 200.000) *paravas* foram baptizados.

Houve missionários que colaboraram na diplomacia portuguesa na corte do sultão de Bijapur, antigo soberano de Goa. Aparentemente, Ali Adilshah I pediu ao arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão Pereira, que lhe enviasse um padre douto que lhe ensinasse os fundamentos da doutrina cristã. O arcebispo enviou-lhe três sacerdotes em 1561: Gonçalo Rodrigues, um padre jesuíta, António Pegado, um padre dominicano, e Francisco Lopes, provavelmente um padre secular. A correspondência do jesuíta Pe. Gonçalo revela que a verdadeira intenção do sultão era conquistar a amizade dos portugueses para contrariar a rebelião do seu tio, que se considerava

⁸ L. F. Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, 1994, p. 156.

⁹ *Crónica dos reis de Bisnaga*, ed. David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1987, lxxx; *Cartas de Afonso de Albuquerque*, II, pp. 341-344; Schurhammer, *Francisco Javier*, II, p. 247, *Documentação para as Missões do Padroado Português do Oriente*, ed. A. Silva Rego, Vol. I, Lisboa, Fundação Oriente, 1991, p.p. 88-89; Jorge Manuel dos Santos Alves, "A cruz, os diamantes e os cavalos; Frei Luís do Salvador, primeiro missionário e embaixador português em Vijayanagar (1500-1510)", *Mare Liberum*, n. 5 (Lisboa, Julho 1993), pp. 9-20.

¹⁰ S. Jeyaseela Stephen, "Societal changes: Portuguese and the native christians in Tamil country, 1537-1759", *The Portuguese and the socio-cultural changes in India*, pp. 479-513.

com direito ao trono, e como tal tinha procurado refúgio em Goa. Este príncipe rival muçulmano, Meale Khan, morreu em Goa em 1568, e logo a seguir o sultão fez uma tentativa de recuperar Goa por força.

Embora não fosse caso de diplomacia formal, a presença dos Jesuítas na corte do imperador mongol a partir de 1583 era considerada muito útil pelas autoridades políticas em Goa. O interesse do imperador Akbar em religiões comparadas era genuíno, mas a motivação imediata, após a integração de Gujerat em 1572-73 era resolver o problema da segurança dos peregrinos de *hajj* para Mecca.¹¹ Quando os Jesuítas perceberam que o imperador não tinha intenções de se converter e queriam abandonar a corte, foram convencidos a continuarem como informadores políticos de importância estratégica para a sobrevivência do Estado. Foi de grande ajuda a presença dos Jesuítas na corte mongol durante o regime de Shah Jahan, quando alguns milhares de portugueses foram levados para lá em cativeiro após a conquista mongol de Ugolim (Hooghly) em 1622, para castigar as práticas escravagistas dos portugueses naquela região de Bengala. Por mediação do general arménio ao serviço do imperador, Mirza Muhamad Zulqarni, amigo e benfeitor do colégio Jesuíta de Agra, a grande maioria dos cativos foi liberta.¹²

O vice-rei Conde de Linhares escreveu no seu diário em 1634 acerca do bom trabalho que fazia o padre jesuíta Paulo Reimão, a quem descreve numa reunião do seu conselho de Estado como “seu inteligente em Surate”, nas negociações de paz com os ingleses na Índia, e enviando informações que colhia acerca das movimentações dos holandeses e os seus planos de ataques às armadas e às praças portuguesas.¹³

Pe. Gonçalo Martins era outro padre jesuíta que fez a sua formação inicial em Goa. Serviu durante alguns anos no colégio dos Jesuítas em Moçambique. Durante o resto da sua vida activa em Goa, durante três décadas, exerceu funções de procurador das missões. Ele teve uma preocupação especial pela missão de Moçambique onde fora assassinado outro jesuíta com mesmo nome, Pe. Gonçalo Silveira, que fora provincial dos Jesuítas na Índia. Este jesuíta da nobreza real portuguesa presidira à missa solene de acção de graças após a conquista de Damão. Tinha sido responsável pela promoção de muita legislação dura contra os hindus e em favor dos convertidos na Índia. Quando optou para ir converter o rei de Monomotapa, é muito provável que os *banianes* de Damão tinham já avisado os seus correligionários e agentes na África dos perigos que poderiam enfrentar com a chegada do padre para aquela corte. Fica explicado desta forma o martírio do Jesuíta celebrado no canto X d’*Os Lusíadas*.¹⁴ Quando esteve alguns anos a servir em Chaul, Gonçalo Martins quis remediar as dificuldades financeiras daquela missão explorando as suas ligações com os homens de negócio em Moçambique. Gonçalo Martins mantinha relações cordiais com os ingleses de Surate e com os holandeses de Batavia.¹⁵ Era também procurador da rai-

¹¹ S. Subrahmanyam, “A matter of alignment: Mughal Gujarat and the Iberian world in the transition of 1580-81”, *Mare Liberum*, n.º 9, Lisboa, 1995, p. 467; M.N. Pearson, *Pilgrimage to Mecca: The Indian experience, 1500-1800*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1996.

¹² John Correia-Afonso, *Jesuit letters from the Mughal court: The first jesuit mission to Akbar (1580-1583)*, Anand (India), 1980; John Humbert, “Answers of the Generals to Goa”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, Jul-Dec 1966, pp. 330-334.

¹³ *Diário*, I, p. 34-35, 89, II, 170.

¹⁴ *Lusíadas* X, 93.

¹⁵ Teotonio R. de Souza, “Gonçalo Martins, a Jesuit procurator, businessman and diplomat in the Estado da Índia”, Lisboa, *Mare Liberum*, n.º 5, Julho 1993, pp. 119-128.

nha de Portugal na Índia e tratava da sua percentagem na renda de canela. O padre foi enviado pelas autoridades do Estado da Índia mais de uma vez para negociar pazes com os reis vizinhos. Em 1653 o rei Shivappa Nayak de Ikkeri (Canará), que já tinha expulso os portugueses das suas feitorias-fortalezas de Basrur e Camboly (Ganguly), ameaçava afastá-los também de Onor (Honavar), se não comprassem a sua pimenta pelo preço que exigia. Padre Gonçalo foi enviado para encontrar uma solução, mas o rei desmarcou o encontro por ter decidido avançar com a ocupação daquela praça.¹⁶ A seguir à tentativa de invasão de Goa pelo Adil Shah em 1654, Gonçalo Martins foi o enviado do Estado para tratar de acordo de paz. Foi novamente enviado para Raigarh, corte do régulo marata Shivaji, em 1667 após a invasão marata de Goa. O relatório oficial da embaixada para a metrópole conta como o padre demonstrou grande prudência e capacidade, conseguindo a libertação de todos os prisioneiros, incluindo alguns vassalos de Bijapur residentes em Goa, e como conseguiu trazer de volta mais cabeças de gado do que aquelas que tinham sido levadas pelo inimigo.¹⁷

As boas relações que os portugueses mantinham com a corte de Vijayanagar desde a sua chegada à Índia ajudaram os Jesuítas nos seus trabalhos de missionação naquela região. Eles tinham boa aceitação entre os agentes políticos da região subordinada ao *raya* enquanto os portugueses eram temidos pelo seu poderio naval. S. Francisco Xavier teve sucesso por saber combinar os papéis de religioso e de político. O Jesuíta Gonçalo Fernandes tinha estado na corte do *nayak* de Madurai sem conseguir qualquer sucesso nas conversões para além da comunidade dos *paravas* que eram considerados como *farangis* sem estatuto social entre os hindus. O padre servia na corte como representante dessa comunidade e do Estado da Índia. Conseguiu licença para construir uma igreja, e nada mais. Se os Jesuítas conseguiram penetrar no interior e entre as castas superiores, isto só foi possível com a adaptação cultural do Jesuíta italiano De Nobili, que se dissociou dos *farangis* portugueses. A partir do século XVII o prestígio militar português estava em manifesto declínio e os Jesuítas eram forçados a manter boas relações com os reis vizinhos com ofertas de prendas e pretensões de influência política. A morte ou o “martírio” do Jesuíta português João de Brito, em Oriyur (Ramnad) em 1693 foi provocado pela sua insistência em denunciar os casamentos “não-sacramentais” dos não-cristãos em conformidade com as exigências do Concílio de Trento.¹⁸

Poder local, missionação e conflitos culturais

As relações político-sociais de «dominação-subordinação» são da essência de qualquer dominação colonial, e é natural que vários sectores da população goesa exprimissem o seu descontentamento em várias ocasiões. Os elementos mais vocais e mais expressivos, e que também tinham maior contacto e influência na população goesa, eram os padres naturais, que sentiam mais a descriminação na promoção da

¹⁶ Pissurlencar, *Assentos do Conselho do Estado*, III, pp. 231, 299-300, 330, 350-60.

¹⁷ Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, *Caixa 27 (Índia)*, doc. 110 (31 Jan. 1668)

¹⁸ G. Zupanov, “Lust, Marriage and Free Will; Jesuit Critique of Paganism in South India (17th century), *Studies in History*, 16, n. 2 (July-Dec. 2000), pp. 199-220 <http://tinyurl.com/397n83> (consultado em 9 de Dezembro 2007)

sua carreira clerical, face ao clero branco, que pretendia dominar o cenário com as suas ligações étnicas e políticas com os colonizadores.

O patriotismo dos missionários brancos entrava muitas vezes em manifesto conflito com a doutrina e prática religiosas. Podemos aqui apontar para alguns conflitos entre o Padroado e os naturais da Índia, desde quase o início da ocupação portuguesa. O episódio dos chamados "Mártires de Cuncolim" em 1583 foi um ponto alto destes conflitos. Cinco Jesuítas perderam as suas vidas por se terem envolvido na destruição de um templo hindu desta aldeia que já manifestara a sua rebeldia e resistência ao pagamento de impostos que a administração portuguesa lhes queria cobrar. Houve dois meninos locais convertidos que acompanhavam os padres e foram mortos, mas não entraram no processo de beatificação. Três séculos mais tarde, em 1686, o Mons. Zaleski, enviado do Papa para confirmar a criação da hierarquia independente da Igreja da Índia, questionava esta discriminação.¹⁹

Houve os célebres conflitos entre o Padroado e os Cristãos de S. Tomé no Malabar. Após um século de convivência relativamente pacífica, o arcebispo Fr. Aleixo de Menezes achou que devia impor aos cristãos de S. Tomé o rito latino tridentino e trazê-los dentro da jurisdição do Padroado português. Convocou o Sínodo de Diamper em 1599 e decidiu acabar de vez com o que achava ser desvios de nestorianismo entre esses cristãos. A imposição culminou com o cisma de 1653, altura em que uma larga secção dos cristãos de S. Tomé optou juntar-se à Igreja ortodoxa de Antioquia.²⁰ Foi necessário esperar até aos anos 30 do século passado para uma parte desses dissidentes voltarem à comunhão com a Igreja Católica de Roma, e foram-lhes reconhecidos os seus ritos siro-malabar e siro-malankara com as suas dioceses próprias, e mais recentemente com a nomeação de um cardeal para a arquidiocese de Ernakulam.

Era notória a discriminação na nomeação dos clérigos nativos qualificados para os cargos responsáveis da hierarquia. Os religiosos brancos consideravam tais cargos como o seu monopólio. Jesuítas muito respeitáveis como S. Francisco Xavier e Alexandre Valignano manifestaram em diferentes ocasiões algumas tendências "racistas".²¹ Por exemplo, Francisco Xavier sentira-se aliviado quando depois de ver somente os "negros" na Índia desde a sua chegada, descobriu gente "branca" no Japão.²² Francisco Xavier promoveu a educação dos meninos naturais para serem catequistas e assistentes dos missionários, mas não via muito futuro garantido. Escrevia: "Eles permanecerão cristãos enquanto nós estivermos cá ou outros vierem da Europa para nos substituir".²³ Todavia, na mesma carta em que Santo Inácio enviava a patente de Provincial a Francisco Xavier, ele também observava que Francisco Xa-

¹⁹ Teotonio R. de Souza, "Why Cuncolim Martyrs? An historical re-assessment", *Jesuits in Índia: in Historical Perspective*, Macau, ICM, 1992, pp. 37-47.

²⁰ Teotonio R. de Souza, "The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: Rape after a century-long courtship (1498-1599)", *Christen und Gewurze*, ed. Klaus Koschorke, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp.31-42.

²¹ Teotonio R. de Souza, "The Portuguese in the Goan Folklore", *Goa and Portugal: Their Cultural Links*, ed. Charles J. Borges & Helmut Feldmann, New Delhi: Concept Publ. Co., 1997, pp. 183-197; C.R. Boxer, "The colour question in the Portuguese empire", *Opera Minora, III*, ed. Diogo Ramada Curto, Lisboa, Fundação Oriente, 2002, pp. 301-322.

²² Teotonio R. de Souza, "The Portuguese Discovery and the Jesuit "Conquest" of Japan", *The Portuguese and the Pacific*, ed. Francis A. Dutra e João Camilo dos Santos, California, Santa Barbara, 1995, pp. 250-260, Schurhammer, G., *Francis Xavier: His Life, His Times, II*, trans. J. Costelloe, Rome, 1977, pp. 640-642.

²³ Schurhammer & Wicki, *Epistolae S. Francisci Xaverii*, II, 5-31.

vier devia ter mais paciência, fazer melhor escolha de meninos de mais tenra idade, e com mais colégios, tudo se poderia resolver com esperança de sucesso.²⁴

Devido às dificuldades das autoridades portuguesas em corresponder às suas responsabilidades do Padroado, Roma criou em 1622 a Congregação de Propaganda Fide, e um dos seus primeiros candidatos naturais foi Mateus de Castro, jovem brâmane de Goa, que se doutorou em Roma. Foi consagrado bispo e enviado como Vigário Apostólico de Grão Mongol, mas as autoridades eclesiásticas e civis de Goa fizeram-lhe vida negra e tornaram impossível o exercício da sua missão fora da jurisdição do Padroado. O bispo tentou fazer alianças com o sultão de Bijapur e com os holandeses para expulsar os portugueses de Goa, e a invasão de Goa por Bijapur em 1654 poderá estar associada com este plano. As repetidas queixas das autoridades de Goa motivaram as autoridades em Roma à saída do bispo e seu regresso a Roma, onde veio a falecer.

Embora o colonialismo português tenha sido frequentemente referido como menos racista do que os outros conhecidos regimes coloniais no Oriente, a discriminação racial não estava inteiramente ausente. Nos séculos iniciais da dominação o racismo notou-se pouco e nem era necessário. À medida que os naturais demonstravam igual ou maior competência do que muitos portugueses em vários campos de actividade pública, a referência à cor e a sua ligação ao patriotismo tornaram-se práticas mais adoptadas a partir do século XVIII. Isto manifestava-se por exemplo nas atitudes dos frades brancos e dos mestiços («descendentes») que se sentiam ameaçados nas suas carreiras profissionais, provocando reacções independentistas entre os naturais. Os Franciscanos em Goa ressentiam e resistiam as pretensões dos clérigos naturais, que queriam despojá-los das suas paróquias de Bardez com o apoio do Arcebispo Fr. Inácio de Santa Teresa em 1724-28. É para notar o curioso estilo da linguagem que os religiosos franciscanos utilizaram contra os clérigos rivais nos seus relatórios para a reino: «Todos estes clérigos negros (exceptuando alguns como por milagre) são *ex sua natura* mal inclinados e mal procedidos, lascivos, bêbados, etc... e por isso incapacíssimos de que se lhes entregue a administração das Igrejas.» E continuavam assim o seu discurso abertamente nacionalista e racista: «Deve-se notar em 4.º lugar ser em estes naturais natural o ódio e antipatia à gente portuguesa e a tudo o que é pele branca, sendo este mais excessivo e entranhável a respeito dos párocos, porque como estes vivem e residem nas aldeias, e entre os naturais são atalaia vigilantes que põem todo o cuidado, assim em lhes investigar os seus desígnios, como em notar-lhes as suas obras (.....) faz-se-lhes muito pesado o terem párocos brancos e religiosos».²⁵

Não eram muito diferentes os motivos que levavam os mestiços a manifestar tendências racistas em Goa e na Província do Norte. Como parte das reformas administrativas de Pombal, o vice-rei teve que emitir em Goa um bando do seguinte teor: «a soberba que domina nesta parte do mundo, é a causa originária do abatimento destes miseráveis naturais... chamo também Portugueses aos mestiços porque nestes ainda mais que nos mesmos Europeos reina mais aquelle luciferino vício».²⁶ O edi-

²⁴ Wicki, *Documenta Indica*, I, 510-15, Cf. Teotónio R. de Souza, "O ensino e a missão jesuíta na Índia", *A Companhia de Jesus e a Missão no Oriente*, Lisboa, 2000, pp. 117-132.

²⁵ Biblioteca Nacional (Lisboa), Cod. 179: *Memórias e documentos para a história eclesiástica na Ásia*, 1728-1729, fls. 11-13v.

²⁶ Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Cod. 446, fls. 75-75v.

tal proibia aos brancos designar os naturais com expressões ofensivas como «negros» e «cachorros». Os «descendentes» tinham o monopólio de exército em Goa, e isso dava-lhes uma posição privilegiada de poder e dominação, mas com reformas militares da época perderam este predomínio. Apesar das reformas pombalinas que reconheciam plena cidadania a todos os goeses, na prática a discriminação racial continuava. E resultou numa conjuração que antecipava a Inconfidência Mineira no Brasil. Era a “Conjuração dos Pintos” de 1787. Foi denunciada e barbaramente suprimida pelas autoridades em Goa. Acusados de “alta traição” mas sem qualquer processo regular de justiça, os acusados leigos foram esquartejados e alguns degredados para trabalhos forçados na casa de pólvora e para outras colónias, enquanto mais de uma dezena de clérigos envolvidos foram deportados para Portugal onde ficaram presos anos seguidos sem julgamento.²⁷

Nos finais do século XIX, um padre goês, António Francisco Xavier Alvares, sentindo-se discriminado pelas autoridades eclesiásticas em Goa fez-se consagrar bispo no rito de Antioquia com a designação de Mar Júlio I. Tinha feito estudos nos colégios universitários em Bombaim e dedicou-se ao jornalismo. Denunciava com ferocidade no seu *Brado Indiano* e outros periódicos o que ele considerava como abusos das autoridades portuguesas eclesiásticas e civis. Ele via a igreja de Goa como um mero instrumento político para legitimação e consolidação de interesses coloniais.²⁸

A discriminação colonial manteve-se até ao fim do regime. Somente os cargos subalternos eram confiados aos padres naturais, e somente na fase final do regime dois goeses foram nomeados bispos na África, um deles em Beira e outro em Cabo Verde. Enquanto havia quase 20 bispos de naturalidade goesa na Índia vizinha, e dois cardeais goeses, em Bombaim e em Carachi, nenhum goês mereceu ser aceitável para conduzir os destinos da sua igreja em Goa. Tudo isto mudou após o fim do regime colonial, mas foi necessário esperar até 1974 para um goês ser oficialmente designado bispo e patriarca de Goa.

Uma resposta construtiva dos naturais à discriminação colonial aqui referida foi concebida e executada por um grupo de padres diocesanos de Goa liderados por José Vás. Os calvinistas holandeses tinham tomado conta do sul da Índia a partir de 1658 e tinham instaurado uma perseguição às comunidades católicas. Estava proibida a entrada dos missionários do Padroado. Foi então que José Vás e companheiros organizaram-se em Oratório (de S. Felipe Neri) e em 1687 entraram disfarçados no Ceilão para cuidar das comunidades católicas. Quando José Vás morreu, 24 anos mais tarde, ele tinha conseguido o milagre de evitar o aniquilamento da igreja católica de Ceilão. O papa João Paulo II declarou-o “beato” em 1995, apresentando-o como um modelo de missionação para o terceiro mundo, um modelo caracterizado pela capacidade de inserção e diálogo com a cultura local, e sem dependência nas estruturas coloniais.²⁹ Foi uma declaração do fim de um ciclo missionário quando a arquidiocese de Goa decidiu mudar o seu padroeiro. Santa Catarina de Alexandria que

²⁷ J.H. da Cunha Rivara, *Goa and the Revolt of 1787*, Ed. Charles J.Borges, New Delhi, Concept Publishing Company, 1996.

²⁸ Casimiro Cristóvão de Nazareth, *Clero de Goa: Seus serviços à Religião e à Nação*, Nova Goa, Casa Luso-Francesa, 1927, pp.10-14; Teotonio R. de Souza, “Christianization and cultural conflict in Goa, 16th-19th centuries”, *Congresso internacional de história: Missionação portuguesa e encontro de culturas*, Actas, Vol.IV, Braga, 1993, pp. 383-393.

²⁹ Teotonio R. de Souza, “Os pioneiros do diálogo inter-religioso nos séculos XVI-XVII – Índia”, *Reflexão Cristã*, 11-12/99, Lisboa, 1999, pp. 68-77.

representava a conquista de Goa pelos portugueses, em 25 de Novembro de 1510, foi substituída pelo Beato José Vás em 16 de Janeiro de 2000.

As ameaças ao Padroado português na Índia britânica

Na altura em que o império britânico já não tinha rival na Ásia, e particularmente na Índia, as pretensões político-religiosas de Portugal começam a sentir-se beliscadas. Após ter derrotado a última resistência político-militar dos Maratas em Poona em 1818 com a batalha de Kirkee, os ingleses concentraram os seus esforços na intensificação das suas actividades comerciais em Bombaim, para onde já tinham transferido o grosso das suas actividades de Surate, o porto que tinha sido o maior centro financeiro e base do seu comércio com o Médio Oriente, e não só, desde os meados do século anterior. O declínio de Surat não resultou do muito proclamado assoreamento da enseada, mas da queda simultânea de três grandes impérios que tinham sido responsáveis pelo seu engrandecimento, nomeadamente o império mongol, o império safávida e o império otomano. Falta de segurança e cortes de fornecimentos do interior já não garantiam a continuidade da prosperidade do porto, que tinha sido um portal da prosperidade do império mongol.³⁰

Com o crescente desenvolvimento de Bombaim que os Portugueses tinham cedido aos ingleses em 1661 como parte do dote da infanta D. Catarina de Bragança casada com Charles II de Inglaterra, Goa enfrentava uma séria ameaça. O funcionamento da Inquisição empurrava muitos recursos humanos e financeiros para fora de Goa. O governador António de Mello de Castro adiou a entrega por quase cinco anos, e enviou o padre jesuíta Manuel Godinho para tentar convencer o governo da metrópole da gravidade das consequências se avançassem com a cessão. De nada serviram os protestos perante a determinação inglesa de ver o tratado respeitado pelos Portugueses. O padre deixou um relato da sua viagem por terra, e conta nela o estado lastimoso em que se encontrava o Estado da Índia: “Está finalmente o Estado da Índia tão velho que só temos por estado. E se não acabou por expirar foi porque não achou sepultura capaz de sua grandeza. Se foi árvore é já tronco; se foi edifício, já é ruína; se foi homem, é já cepo; se foi gigante, é já pigmeu; se foi império, pereceu; se foi vice-reinado da Índia, já o não é mais que de Goa, Macau, Chaul, Baçaim, Damão, Diu, Moçambique e Mombaça, com outras fortalezas e terras de menos importância; relíquias, enfim, e essas poucas, de grande corpo daquele Estado, deixadas por nossos inimigos, ou para memória de muito que possuíamos na Índia, ou para mágoa, considerado o pouco que nela temos agora”.³¹

A extinção da Companhia de Jesus em Portugal em 1759 e a extinção de todas as ordens religiosas pelo governo liberal em 1834 enfraqueceu muito o Padroado. Seguiu um longo período de difícil relacionamento entre Portugal e a Santa Sé, e várias dioceses ficaram vagas durante muito tempo. Apesar do ressentimento português o Papa Gregório XVI emitiu o breve *Multa Praeclara* em 24 Abril 1838, desligando da jurisdição do Padroado português as dioceses de Mylapore, Cranganore, Cochim

³⁰ Ashin das Gupta, *Indian merchants and the decline of Surat, c. 1700-1750*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979, pp. 142 ff.

³¹ Pe. Manuel Godinho, *Relação do novo caminho da Índia para Portugal*, Lisboa, 1974, p. 23.

e Malacca. Somente em 1851 chegou-se a um acordo diplomático ³² e a Concordata de 1857 restabeleceu teoricamente a jurisdição do Padroado, mas com várias restrições. Uma redistribuição geográfica mais coerente com a realidade política foi negociada na Concordata de Junho de 1886, ano em que foi criada a hierarquia independente da igreja na Índia. Foi conferido ao arcebispo de Goa o título honorífico de Patriarca e Primaz do Oriente como uma compensação política.³³ Todas estas alterações ao regime do Padroado tornavam-se necessárias perante a reduzida importância da presença colonial portuguesa na Índia. O tratado anglo-português de 1878 tinha retirado aos territórios portugueses o pouco que lhe restava da sua autonomia económica, algo semelhante ao que tinha acontecido à metrópole portuguesa com o tratado de Methuen em 1703.³⁴ A posição oficial inglesa perante a Concordata, que lhes tinha sido apresentada antes da aprovação, foi a de manter uma ambiguidade politicamente conveniente. O procurador-geral inglês na Índia escrevia ao seu governo metropolitano: "it is unadvisable that the Government should give any sanction to the provisions of the Concordat, or should recognize it, or otherwise deal with it in such a way as to preclude Government from refusing to give effect to any of its provisions if should hereafter be found necessary to do so". O secretário de Estado para Índia, Sir Charles Wood deu despacho favorável à proposta da Concordata, mas avisava que a continuação da prática de nomear candidatos para as dioceses católicas na Índia britânica não devia ser vista como um direito, nem reconhecimento da coroa portuguesa como protectora dos súbditos católicos na Índia britânica.³⁵

Surgiram novos problemas com a proclamação da República em Portugal em 1910. Nova lei de separação do Estado e da Igreja aprovada em 20 de Abril de 1911 limitava os encargos financeiros do Estado, sem todavia renunciar aos privilégios do Padroado. Esta situação foi alterada durante o Estado Novo através do Acordo de 15 de Abril de 1928 no qual foi revista a Concordata de 1886, limitando a jurisdição do Padroado aos territórios na dependência directa do governo português, mas estendendo a Cochim e Mylapore. Manteve-se também a dupla jurisdição do Padroado e da Propaganda em Bombaim, Mangalore, Coulaão e Trichinopoly. Mas os conflitos continuados da dupla jurisdição tornaram necessária uma nova concordata de 7 de Maio de 1940.

6.º Concílio Provincial e a instrumentalização do culto de S. Francisco Xavier

É no contexto que acabamos de descrever que podemos compreender melhor o aproveitamento que o regime colonial português procurou fazer deste muito solene evento religioso e do culto do santo. Os ingleses não achavam graça nenhuma às reclamações das autoridades portuguesas acerca dos seus direitos de nomear capelães

³² Luís Doria, *Do Cisma ao Convénio: Estado e Igreja de 1831 a 1848*, Lisboa, ICS, 2001

³³ Eduardo Brazão, *Colecção de concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1940*, Lisboa, Liv. Bertrand, 1941; A. Leite, "Concordatas", in *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, Vol.I, ed. Carlos Moreira Azevedo, Rio do Mouro, Circulo de Leitores, 2000, pp. 423-429.

³⁴ Celsa Pinto, *Goa – Images and Perceptions*, Panjim, Rajhauns, 1996, pp. 109 segs.

³⁵ A documentação relativa à Concordata de 1886, incluindo o *Livro Branco* de 1887, encontra-se publicada por Julio F.J. Biker, *Collecção de Tratados e Concertos de Pazos*, XIV, Lisboa, Imp. Nac. 1887.

militares para os acampamentos militares ingleses! No contexto da gradual redução dos limites da jurisdição do Padroado no território da Índia britânica como atrás referimos, pensou-se em convocar em 1894 o 6.º Concílio Provincial. Já tinha decorrido quase um quarto de século desde a realização do Concílio Vaticano I, o que sugere que não foi convocado somente pelas preocupações espirituais da Igreja universal, mas antes pelas preocupações de dar visibilidade ao moribundo império português no Oriente. Durante o meio século que seguiu ao Concílio de Trento tinham-se realizado em Goa, entre 1567 e 1606, cinco Concílios Provinciais com regularidade, solenidade e eficácia que deixaram marcas profundas na evolução religiosa e social do império português na Ásia. Estava marcado o 6.º concílio para 1616, mas nada se fez até 1894!

Outra estratégia político-religiosa de mais longo prazo nessa difícil situação política foi a instrumentalização do “corpo incorrupto” de S. Francisco Xavier. Depois das grandes celebrações da canonização em 1622-23, não houve qualquer exposição para comemorar o 1.º centenário. Em 1683 aquando da invasão marata por Sambhaji o governador Conde de Alvor viu-se incapaz de qualquer resistência e colocou o seu bastão nas mãos do santo, confiando-lhe a defesa de Goa. A retirada súbita das tropas invasoras foi interpretada como um milagre do Santo. Repetia-se este acto de confiança no Santo com peregrinações organizadas pela Igreja e apoiadas pelo governo nos últimos anos do regime colonial, sempre que havia rumores de acção militar pela União Indiana para libertar Goa. Mas iniciaram-se exposições do corpo a partir de 1782 com certa regularidade, porque houve rumores naquele ano que os Jesuítas na altura da extinção tinham retirado o corpo e substituído com o cadáver embalsamado de um cônego. O fim do milénio foi celebrado com um congresso eucarístico que se reuniu na altura da festa do Santo e com a exposição do corpo. O 4.º centenário da conquista de Goa (1510) foi comemorado com uma exposição extraordinária. A mudança do regime em Portugal e a aversão dos republicanos pela Igreja não impediu que eles aprovassem a comemoração da conquista militar e a veneration das relíquias do Santo.

O referido 6.º Concílio foi inaugurado na Igreja de Bom Jesus, em 3 de Dezembro de 1894, e, como rezam as Actas, ficou concluído, em 11 de Janeiro de 1895: “auspice magno Xaverio, Deus indulgentissimus iugi auxilio adfuit, congregatio dismissa est”. Os festejos oficiais de encerramento e despedida oficial dos bispos ficaram para 13 de Janeiro com o acompanhamento da banda militar e participação do Governador Geral do Estado e outros representantes da Administração.³⁶

O 3.º centenário da canonização foi celebrado em 1922. Os Jesuítas não comemoraram o 1.º centenário em 1722, e a Companhia não estava ainda totalmente recuperada em 1822 para comemorar o 2.º centenário. É curioso notar num livro comemorativo da exposição de 1922 por Pe. Francisco Xavier Costa (Nova Goa, 1924) “a devoção do Santo não ter então atingido o auge”. A minha leitura sugere paralelo com a devoção de Fátima e coincide com a situação político-económica de Portugal. Se Fátima foi uma resposta da Igreja aos exageros do republicanismo, aqui a devoção do Santo foi bem aproveitada pelo Estado para a defesa do Padroado no Oriente. Na inauguração da festa e exposição de 1922, pregava o Mons. Ganganelli Rebelo,

³⁶ *Acta et Decreta Concilii Provincialis Goani sexti exeunte anno 1894 et ineunte anno 1895*, Bastorae, Ex-rangelis typis, 1898.

Reitor do Seminário de Rachol: “Oh! Quão belos e felizes esses tempos, aqueles em que a cruz e a espada se abraçavam num íntimo amplexo; e que já lá se foram! Oxalá eles voltem e mais depressa do que se espera” (p. 96).

A seguir à independência da Índia, Portugal e o Vaticano assinaram um novo acordo de 18 Julho de 1950, pelo qual Portugal renunciava a todos os direitos de Padroado na jurisdição da Índia. As comemorações do 4.º centenário da morte de S. Francisco Xavier em 1952 vieram a ajudar Portugal para montar uma manifestação política da sua presença na Índia. Foram combinadas outras comemorações: o centenário da chegada de S. Tomé à Índia, e a beatificação de S. João de Brito. Estiveram presentes o Cardeal Cerejeira como Legado papal, mas também o Comandante Sarmiento Rodrigues, Ministro do Ultramar. Logo após a independência da Índia, e exigências do governo indiano para os portugueses abandonarem a Índia, todo o fausto e aparato destas festividades eram importantes actos políticos.

A descolonização e o Padroado na Índia

D. José Costa Nunes desenvolveu actividade notável desde a sua chegada e ocupação do cargo de arcebispo-patriarca de Goa. É importante notar que ele era um dos muitos prelados açorianos a quem a administração portuguesa decidiu confiar com regularidade a cura pastoral das suas colónias na Ásia durante os últimos dois séculos. Era uma escolha politicamente bem pensada. Como descendentes de colonos brancos, os açorianos consideram-se parte de Portugal insular. Não têm diferenças culturais-linguísticas como acontece com as populações asiáticas. Em tempos de movimentos independentistas na Ásia, os clérigos nativos não mereciam muita confiança das autoridades coloniais. As colónias consideravam-se mais seguras nas mãos dos prelados açorianos. Entre eles, D. José Costa Nunes provou-se ser muito fiável nesse sentido.

Logo após a tomada de posse do arcebispado, mudou o nome do boletim da Arquidiocese. Chamava-se *Voz de S. Francisco Xavier*, e passou a ser *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa*. Nele publicou com regularidade as suas “Cartas aos Sacerdotes da Arquidiocese”. Estas 60 cartas, publicadas entre 1942 e 1946, foram posteriormente coligidas num volume comemorativo de 25 anos da sua sagração Episcopal. Na sua primeira carta lembra os padres que os súbditos dedicados e conscienciosos interpretam a vontade ou o desejo do superior como ordem. Propõe somente manifestar os seus desejos e as suas ideias através das suas Cartas. Para suavizar a primeira afirmação diz que não pretende impor nada como Chefe, mas somente conversar com amigos, como um pai conversa com os filhos. Todavia pretendia ser obedecido.

No que diz respeito ao nacionalismo, salienta a liberdade de consciência como garantia de democracia. Rejeita as acusações feitas acerca das conversões forçadas como propaganda política nacionalista dos hindus. Rejeita também que os portugueses forçaram os naturais a mudar os seus costumes, e manifesta a sua convicção que a educação do tipo europeu e costumes ocidentais acabará por se impor a todo o mundo. Admite que tenha havido casos excepcionais de violência, mas que nunca foi uma regra. Explica que os métodos utilizados serviam-se de protecção aos convertidos contra os controlos sociais do hinduísmo. Lamenta que nos últimos tempos os portugueses não tenham seguido a mesma política dos primeiros tempos. Imagi-

na que assim a Índia poderia hoje contar com 30 a 40 milhões de cristãos em vez de 2 ou 3 milhões dos séculos passados. Índia poderia ser como Brasil, uma grande potência na Ásia, com uma unidade cultural e nacional. Compara a Índia britânica com a Índia portuguesa e acha que apesar de algumas cidades grandes e desenvolvidas, a Índia britânica é material e culturalmente muito mais atrasada que a Índia portuguesa. Afirma que algum progresso que se fez na Índia britânica deve-se à assistência dos emigrantes goeses, cuja presença é sentida em vários portos e cidades da Índia. Atribui essa capacidade dos goeses à sua educação cristã, mesmo quando alguns a rejeitam conscientemente. Refere o entusiasmo com que ele foi recebido pela população goesa em Bombaim, quando regressava após a sua visita pastoral a Damão, Nagar Aveli e Diu. Fizeram-lhe sentir que eles amavam Portugal e o Pádroado. Calcula que haverá quase 50.000 goeses que ocupam vários cargos na administração e outras áreas. Pertencendo à terceira ou quarta geração de emigrantes, eles viviam com muitas saudades de Goa, de S. Francisco Xavier e do país que trouxe aos seus antepassados a luz do Evangelho. Afirma que entre todas as possessões portuguesas no ultramar, Goa representa o melhor do espírito colonizador de Portugal, fazendo de Goa uma terra cristã e uma terra portuguesa, sem destruir as características locais. Manifestou o seu interesse em apoiar os padres goeses da Congregação de Pilar, fundada pelo padre diocesano Agnelo de Sousa, que é hoje um candidato para beatificação.³⁷

É enigmático o silêncio do arcebispo-patriarca acerca dos movimentos dos goeses pela libertação de Goa. Tristão Bragança-Cunha foi o primeiro goês católico que foi deportado para Caxias em Portugal em 1946 com pena de 8 anos de degredo por ter denunciado a desnacionalização da cultura goesa pelo luso-tropicalismo que o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre fora convidado a proclamar após uma visita paga para passar férias em Goa e outras colónias, menos Timor que tinha problemas na altura.³⁸ T.B. Cunha refere no seu diário da prisão a essa visita acelerada e guiada do investigador brasileiro e também às declarações políticas de D. José Costa Nunes em Goa, questionando as recomendações da Santa Sé ao cardeal de Bombaim para não fazer declarações de apoio ao movimento de libertação de Goa. Cita algumas expressões de um discurso do patriarca de Goa: “Porque estão surpreendidos se nós recusamos sair? Um soldado que verte o seu sangue pelo seu território nacional vale mais do que um cofre cheio de ouro ou belos discursos que comovem as audiências. Não são os números que contam, mas a qualidade da unidade. No passado, com poucos fizemos muito...”³⁹

Parece muito paternalista e ofensivamente convencida a recomendação-aviso do arcebispo aos sacerdotes goeses na Carta XIX: “E vós, meus Sacerdotes, sois padres portugueses, como eu e os antigos missionários. No vosso coração há, e deve haver,

³⁷ José da Costa Nunes, *Cartas aos Sacerdotes da Arquidiocese de Goa*, Lisboa, 1947, pp. 7, 81-85, 87-89, 93-94, 105-109, 112-115, *passim*.

³⁸ É reconhecido por todos os combatentes de liberdade em Goa, tanto hindus como católicos, como seu representante, e guardam-se as suas cinzas num panteão que substituiu outro dedicado a Afonso de Albuquerque na Praça de Liberdade (Azad Maidan) na cidade capital de Goa; Gilberto Freyre in *India: Championing Transnational Luso-Tropicalism*, *Studies in History of the Deccan: Medieval and Modern: Professor A.R.Kulkarni Felicitation Volume*, [Eds.] M.A.Nayeem, Anirudha Ray and K.S.Mathew, New Delhi, Pragati Publishers, 2002, pp.253-262; Teotónio R. de Souza, *Gilberto Freyre na Índia e o 'lusotropicalismo transnacional'*, Lisboa, SGL, 2001.

³⁹ T.B.Cunha, “Anti-Indian activities of Catholic Missionaries”, in *Goa's Freedom Struggle: Selected Writings of T.B. Cunha*, Bombay, Dr. T.B.Cunha Memorial Committee, 1961, pp. 493-497.

um grande amor a Portugal e uma grande admiração pelos que nos precederam na acção missionária. O sentimento nacionalista indiano, respeitável sob todos os pontos de vista, não briga com o sentimento patriótico português. De resto, vós bem sabeis que deveis tudo a Portugal, porque lhe deveis a religião, que fez da vossa terra – como já vos disse uma vez – a terra mais adiantada de toda a Índia. Sabeis ainda que o desaparecimento de Portugal da Índia representaria o maior desastre para todos os católicos goeses. Com o domínio português, eles são alguma coisa, são tudo na sua terra; sem ele, bem triste será a sua situação”. (p. 115)

Uma outra declaração abertamente política do arcebispo-patriarca encontra-se na Carta XLIX, p. 279: “Diga-se ainda, para afirmar princípios, que, sendo Goa território português, posso e devo inculcar nos seus habitantes o amor a Portugal e condenar veleidades de integração na Grande Índia. O Evangelho manda obedecer aos poderes legalmente constituídos e Roma proíbe que dentro do Império Colonial Português qualquer missionário faça propaganda contra os nossos interesses nacionais.”

Balanço e algumas reflexões finais

A independência política da Índia e as suas exigências de pôr termo à presença colonial europeia no subcontinente indiano foram consideradas pelas autoridades portuguesas como uma ameaça não somente política mas também religiosa. Logo a seguir à publicação de *Asia and Western Dominance* da autoria de K.M. Panikkar⁴⁰ em 1953 (London, George Allen & Unwin Ltd., 1953) em que o autor analisava a subversão cultural e desnacionalização causada pela acção missionária dos Jesuítas na Índia, o governo do estado de Madhya Pradesh no norte da Índia nomeou uma comissão de inquérito (*Nyogi Committee*), e o seu relatório influenciou a decisão do governo da Índia proibindo conversões para o cristianismo e a entrada de novos missionários estrangeiros na Índia.

Não é de surpreender uma tendência revisionista na historiografia portuguesa e missionária de se distanciar das interpretações e acusações semelhantes àquelas contidas no *Nyogi Report* ou nas obras do historiador hindu de Goa, A. K. Priolkar,⁴¹ ou nas obras mais antigas de Alex D’Orsey, R.S. Whiteway, Boies Penrose. Podemos encontrar ilustração desse revisionismo defensivo em algumas obras dos jesuítas na Índia. Pe. Henry Heras, fundador de um Instituto jesuíta de investigação histórica em Bombaim, reagia em 1933 com uma *apologia pro domo sua*. Reage às acusações de Boies Penrose⁴² com o seu livrito intitulado *The Conversion Policy of the Jesuits in India*. Quis provar que os Jesuítas não eram fanáticos, e o declínio do império português não se devia a eles, mas a outras causas externas e internas, tais como o fim do reino de Vijayanagar, as hostilidades do reino de Ikkeri, as guerras com os holandeses e ingleses, corrupção administrativa e a união das coroas de Portugal e Espanha. Mas

⁴⁰ Sobre os antecedentes e influência de Panikkar na política externa de Nehru, cf. Teotonio R. de Souza e Claude Alvares, “Preface to the 1993 Edition”, *Asia and Western Dominance*, Kualalumpur, The Other Press, 1993 (Reprint), pp. v-xiv.

⁴¹ A.K. Priolkar, *The Goa Inquisition*, Bombay, 1961; *The Printing Press in India*, 1958.

⁴² Boies Penrose, *Sea Fights in the East Indies in the years 1602-1639*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931; D’Orsey, *Discoveries, Dependencies and Missions in Asia and Africa*, London, 1893; Whiteway, *The Rise of the Portuguese Power in India, 1497-1550*, Westminster, 1890.

também dedica um capítulo inteiro do livro à Providência divina como agente importante na história. Em 1965, um outro dirigente do mesmo instituto histórico dos jesuítas em Bombaim, Pe. Anthony D'Costa insurge-se contra Priolkar e retoma a mesma temática e defesa dos jesuítas na sua obra *The Christianisation of the Goa Islands* (Bombay, 1965). Admite a componente de violência nas actividades dos missionários, mas interpreta-a nos capítulos iniciais da sua obra como “rigor de misericórdia” (*rigour of mercy*). Sabemos que “Misericórdia e Justiça” (algumas vezes com ordem invertida) era a divisa da Inquisição que tantas memórias tristes deixou em Goa e que continuam a ser politicamente exploradas.

Uma expressão revisionista e defensiva da recente historiografia portuguesa pode ser ilustrada citando Luis Filipe F.R. Thomaz: “Na expansão portuguesa no Índico, é quase constante o emprego da força; mas a força foi temperada pela ética concretizada no direito – sem cujo correctivo o Estado não teria, provavelmente, sido mais que uma grande empresa pública de pirataria.... É natural que, pelo menos no plano interno, tal reputação tenha contribuído para tornar aceitável o domínio português – que, se era opressivo, o era por acidente e não por essência.”⁴³

Segundo o censo de 1991 vivem na Índia 3,8 % cristãos, incluindo 1,7% católicos, 1,9 % protestantes e 0,2% ortodoxos. A grande parte dos católicos, exceptuando os cristãos de S. Tomé e a comunidade católica de Ranchi, são resultado das actividades do Padroado português na Índia. Socorrendo-nos do censo de 2001, fica-se a saber que a percentagem de população cristã na antiga colónia portuguesa de Goa é de 27%, enquanto no estado indiano de Kerala atinge os 19%. Conjuntamente com os cristãos do estado vizinho de Tamil Nadu (quase 4 milhões), 40% dos cristãos indianos concentram-se nestes dois estados meridionais. Perante esses factos e face a participação activa dos católicos e da igreja da Índia no desenvolvimento dos povos e na luta pelos direitos humanos na era pós-colonial, em Goa e além das suas fronteiras estaduais, estamos a presenciar muita contribuição positiva que ficou dos cinco séculos da missionação do Padroado português na Índia, não obstante algumas manchas, mais ou menos carregadas, que fazem parte de qualquer tecido histórico.

Bibliografia

- A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria & Fundação Oriente, 2000.
- Actas do Sínodo de Diamper*, Introd. de Joaquim O. Bragança, Lisboa, Ed. Didaskalia, 1987.
- Aranha, Paolo, *Il Cristianismo latino in India nel XVI Secolo*, Milano, Università di Roma “La Sapienza”, 2006.
- Boxer, C.R., *A Igreja e a Expansão Ibérica, 1440-1770*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Actas, II: África Oriental, Oriente e Brasil, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- Correia-Afonso, John, *Letters from the Mughal Court*, Anand (India), Gujarat Sahitya Prakash, 1980.
- Cruz, Manuel Braga da, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Ed. Bizâncio, 1998.
- Cruz, Manuel Braga da, “As negociações da Concordata e do Acordo Missionário de 1940”, *Análise Social*, Vol. XXXII (143-144), Lisboa, 1997, pp. 815-845.

⁴³ Luis Filipe R.F. Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Ed. Difel, 1994, p. 242.

- Cummins, J.S. (ed.) *Christianity and Missions, 1450-1800*, Aldershot, UK, Ashgate Publishing Limited, 1997.
- Diário do 3.º Conde de Linhares, Vice-Rei da Índia, 2 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1937.
- D'Sá, M., *History of the Catholic Church in India*, 2 vols., Bombay, B.X.Furtado & Sons, 1919, 1924.
- Fernandes, António Teixeira, *Relações entre a Igreja e o Estado (no Estado Novo e no pós 25 de Abril de 1974)*, Porto, 2001.
- Flores, Jorge & Saldanha, António Vasconcelos de, *Os Firangis na Chancelaria Mogol*, Nova Deli, Embaixada de Portugal, 2003.
- Godinho, Pe. Manuel, *Relação do novo caminho que fez por terra e mar vindo da Índia para Portugal no ano de 1663*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.
- Gouveia, António de, *Jornada do Arcebispo*, Lisboa, Ed. Didaskalia, 1988.
- Heras, H., "Three Catholic Padres at the Court of Ali Adil Shah I", *Journal of the Bombay Historical Society*, I, Bombay, 1928, pp. 158-163.
- Heras, H., *The Conversion Policy of the Jesuits in India*, Bombay, Indian Historical Research Institute, 1933.
- Hull, Ernest R., *Bombay Mission-History with a special study of the Padroado Question*, 2 vols., Bombay, Examiner Press, 1940.
- Mathew, K.S., Souza, Teotonio R. de, Malekandhatil (eds), *The Portuguese and the socio-cultural changes in India, 1500-1800*, Pondicherry, Meshar / Fundação Oriente, 2001.
- Pissurlencar, P., *Agentes da Diplomacia Portuguesa na Índia*, Bastorá (Goa), 1952.
- Rego, A. da Silva, *O Padroado Português do Oriente e a sua historiografia, 1838-1950*, Lisboa, Academia Portuguesa de Historia, 1978; *Le Patronage portugais de l'Orient*, trad. Du Portugais par Jean Haupt, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1957.
- Reis, Bruno Cardoso, "Portugal e a Santa Sé no sistema internacional (1910-1970)", *Análise Social*, Vol. XXXVI (161), Lisboa, 2002, pp. 1019-1059.
- Schurhammer, G., *Francisco Javier, Su vida y su tiempo, II-India-Indonésia, III-India*, Navarra, 1992.
- Souza, Teotonio R. de, "A conquista espiritual do Oriente: Nota crítica sobre a historiografia da Igreja na Asia Portuguesa", *Para uma história da Igreja na América Latina*, ed. Jose Beozzo, Petropolis, 1986, pp. 123-135.
- , & C. J. Borges (eds), *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, Instituto Cultural de Macau & Xavier Centre of Historical Research, 1992.
- Souza, Teotonio R. de, "Gonçalo Martins: A Jesuit Procurator, Businessman and Diplomat in the Estado da Índia", *Mare Liberum*, n.º 5, Lisboa, CNCDP, 1993, pp.119-128.
- , (ed.), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994.
- , "Uns Confessionários Inéditos: Instrumentos de Missionação e Fontes para a História de Goa", *Amar, Sentir e Viver a História: Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serão*, Vol. II, Lisboa: Ed. Colibri, 1995, pp. 1087-1101.
- , "The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: Rape after a century-long courtship (1498-1599)", in *Christen und Gewürzen*, ed. Klaus Koschorke, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 31-42.
- , "Christianization and cultural conflict in Goa: 16th - 19th centuries", *Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Vol. IV, Braga, 1993, pp. 383-93.
- , "The Church in Goa: Give to Cesar what is Cesar's", in *The Transforming of Goa*, ed. Norman Dantas, Goa, The Other India Press, 1999, pp. 58-67.
- , "Índia", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. IV, (org.) Carlos Moreira Azevedo, Rio do Mouro, Círculo-Leitores, 2000, pp. 431-439.
- , "Matheus de Castro", "Synode von Diamper" (Vol. 2), "Goa" (Vol. 3), "Patronat - III: Portugiesische Besitzungen" (Vol. 4), "Kultur- und Sozialgeschichte der Missionstätigkeit"

- (Vol. 5) in *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4te. Auflage), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999-2002.
- , “The Religious Policy of the Portuguese in Goa, 1510-1800”, *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, [Eds.] K.S.Mathew, Teotonio R. de Souza and Pius Malekandathil, Fundação Oriente, 2001, pp.437-448.
- , “The Council of Trent (1545-1563): Its reception in Portuguese Índia”, *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*, Ed. Klaus Koschorke, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2002, pp.189-201.
- , “Historiography of missions: Cultural, social and economic implications”, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Lisboa, 2003, n.º. 3-4, pp. 175-177.
- , “D. José da Costa Nunes - A Patriarch who cared for more than souls: A case of caesaro-papism in Portuguese India, 1942-1953”, *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierung - Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, ed. Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, pp. 243-256.
- , “Missionação (Índico)”, in *Dicionário Temático da Lusofonia*, Fernando Cristóvão (coord.) Porto, Texto Editores, 2006, pp.727-728.
- The Letters and Instructions of Francis Xavier*, trans. J. Joseph Costelloe, S.J., Anand (India), Gujarat Sahitya Prakash, 1992.
- Wessels, C., *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, New Delhi, AES Reprint, 1992.
- Wicki, J., *O Livro do «Pai dos Cristãos»*, Lisboa, CEHU, 1969.
- Witte, Charles-Martial de, “Les lettres papales concernant l’expansion portuguaise au XVIe siècle”, *Nouvelle Revue de science missionareis*, Immensee (CH), 1986 (separata XXXI).