

Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI)

PATRICIA SOUZA DE FARIA

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre a presença franciscana no sul da Índia, mais precisamente na Costa do Malabar, durante o século XVI. Investiga-se a ação missionária da Ordem de São Francisco nessa região litorânea do sul da Índia, durante o período em que os portugueses estabeleceram um conjunto de feitorias e fortalezas naquele espaço. Pretende-se analisar algumas iniciativas adotadas pelos franciscanos em busca da conversão das populações nativas ao catolicismo, bem como demonstrar como tais iniciativas foram pautadas em complexos processos de negociação e de construção das identidades dos agentes (frades e povos nativos) envolvidos nesse processo.

Palavras-chave: Franciscanos, Império Português, Índia, Costa do Malabar.

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on the presence of Franciscans in southern India, more precisely along the Malabar Coast, during the XVI century. It investigates the missionary activity of the Saint Francis of Assisi Order in this coastal region during the period in which the Portuguese established a set of *feitorias* (trading posts) and fortresses. It is intended to analyse some of the initiatives adopted by the Franciscans in seeking to convert native populations to Catholicism, as well as demonstrate how such initiatives were guided by complex processes of negotiation and construction of the identities of the agents (friars and natives) involved.

Keywords: Franciscans, Portuguese Empire, India, Malabar Coast.

O objetivo deste artigo é refletir sobre a presença franciscana na Costa do Malabar no século XVI.¹ Investiga-se a ação missionária da Ordem de São Francisco nessa região litorânea do sul da Índia, durante o período em que os portugueses estabeleceram um conjunto de feitorias e fortalezas naquele espaço.

Recibido: 15-06-2014. Aceptado: 22-07-2014.

1 Agradeço os auxílios à pesquisa do CNPq (Edital Universal 2012) e da FAPERJ (APQ1-2013).

Além de abordar as instituições estabelecidas pelos frades menores no sul da Índia (conventos, igrejas, colégios), pretendemos destacar as complexas interações culturais mantidas entre os franciscanos e as populações nativas locais (as comunidades cristãs da Igreja Sírio-Malabar, as populações islâmicas e as hindus). Nesse sentido compreende-se a missão franciscana como “um poderoso agente articulador de relações, de identidades, de sentidos” (Pompa, 2011) no Malabar, no período investigado.

Ademais, no século XVI, as relações sociais e as mediações culturais entre missionários e a população nativa utilizaram o “religioso” como um código, por meio do qual era feita a comunicação entre estes dois agentes históricos (Montero, 2006; Pompa, 2003). Com efeito, o “religioso” transformou-se na linguagem privilegiada para ser operada a tradução cultural entre os dois mundos (o dos franciscanos e o dos grupos nativos) que passaram a interagir no Malabar quinhentista.²

Ao abordar as ações franciscanas em busca da conversão das populações nativas ao catolicismo, pretendemos destacar como tais iniciativas foram pautadas em complexos processos de tradução cultural, assim como revelaram formas dinâmicas de construção de identidades (culturais e religiosas), tanto por parte de alguns frades quanto das populações nativas que interagiram no Malabar – região caracterizada pela existência de diferentes grupos étnicos, religiosos, políticos e sociais.

A análise das atividades missionárias franciscanas foi dividida nas seguintes etapas. A primeira corresponde aos anos iniciais da ação dos frades menores no Malabar, enquanto a segunda aborda as transformações que principiaram em torno da década de 1540. Além de apresentar aspectos gerais que caracterizaram a presença franciscana nesses dois momentos, abordamos dois estudos de casos, a saber. O primeiro consiste na conversão do rei de Tanor ao catolicismo, em torno da década de 1540, ao passo que o segundo se refere ao caso de um franciscano acusado de se converter ao islamismo, no fim do século XVI.

Para elaborar este artigo, foram analisadas fontes manuscritas e impressas.³ Acerca da produção historiográfica, as principais obras de referência sobre os franciscanos na Índia são os trabalhos de Meersman (1971) e de Lopes (1997). Há ainda os artigos de Moreira (1996) e de Correia (1991). Adiciona-se a importante discussão teórico-metodológica de Xavier (2006), suas análises sobre os franciscanos em Goa (Xavier, 2008), além de um estudo recente (Faria, 2013) e algumas questões relevantes sobre os frades menores em obras sobre a difusão do catolicismo no sul da Índia e no Ceilão (Strathern, 2004 e 2007; Aranha, 2006). Contudo, o estudo dos franciscanos no sul da Índia ainda é pouco explorado pela historiografia dedicada às missões católicas na Ásia e, por esta razão, pretendemos produzir um breve ensaio que discuta alguns aspectos da experiência missionária franciscana, a partir de uma perspectiva que considere as ricas e complexas interações culturais no Malabar quinhentista.

2 Sobre as noções de mediação e de tradução cultural, consultar os trabalhos de Pompa (2003 e 2011) e de Montero (2006), na seção Bibliografia, ao fim do artigo.

3 As principais fontes são cartas e crônicas de franciscanos, além de um processo inquisitorial contra um frade menor, citados ao final do artigo, na seção “Fontes”.

Consideramos que a ação dos franciscanos no Malabar se insere no bojo de processos culturais e políticos mais amplos, relacionados ao contexto da expansão portuguesa na Era Moderna. Esse contexto histórico caracterizou-se pela difusão do catolicismo nos espaços ultramarinos, no âmbito da Reforma Católica (Hsia, 1998) e, em particular, da Reforma franciscana da Observância (Oro, 1998; Oro & Silva, 2002; Dias, 1960; Xavier, 2008; Faria, 2013).

Além desta dimensão mais geral das transformações político-culturais da Era Moderna, a ação franciscana no Malabar pode ser investigada a partir de uma perspectiva mais circunscrita à dinâmica histórica local, para apreender a interação cultural estabelecida entre os frades menores e as populações nativas, bem como as formas mútuas de trocas culturais, de enfrentamentos e de redefinição das identidades culturais-religiosas – seja dos frades, seja dos povos indígenas.

A fim de estudar a complexidade de tais processos de mediação cultural, em nível local, trataremos de dois estudos de caso. Um deles consiste nas polêmicas em torno da conversão do rei de Tanor, líder de um reino periférico do Malabar (Aranha, 2006). O outro analisa a trajetória do franciscano frei Antônio da Trindade e de suas controversas experiências de inserção no contexto político e cultural do Malabar.

A COSTA DO MALABAR: SOCIEDADE, ECONOMIA E CULTURAS

Antes de analisarmos a atuação franciscana no Malabar, cabem algumas considerações sobre as sociedades e os sistemas políticos existentes na região, no início do século XVI, pois a diversidade de grupos humanos locais (suas crenças e formas de alianças políticas e sociais) estimulou a adoção de diferentes iniciativas por parte dos franciscanos, em busca da disseminação do catolicismo no sul da Índia.

A região do Malabar (Fig. 1) localiza-se entre o Oceano Índico e a cordilheira dos Gates Ocidentais e, conforme as fontes portuguesas, estendia-se de Cananor até o Cabo Comorim (Tavim, 2003, p. 82). Quando os portugueses chegaram ao Malabar, em 1498, a região encontrava-se politicamente fragmentada, em função do declínio do antigo império Chera,⁴ o que propiciou o fortalecimento de algumas famílias locais, em torno das quais emergiram reinos dotados de significativo poder político regional.

No fim do século XV, o cenário político era caracterizado pela preeminência de alguns reinos mais poderosos que agrupavam, em torno de si, outros reinos de menor expressão. Os samorins de Ernad possuíam grande poder político, enquanto os príncipes de Venad eram dotados de grande prestígio. Os kolathiri de Eli exerciam controle significativo sobre os mercados setentrionais, ao passo que os reis de Perumpadappunad ocupavam uma posição um pouco inferior, em razão de sua prosperidade ser mais recente. Esses

4 Malabar é denominado atualmente de Kerala, que significa país dos Keras, em alusão ao antigo império Chera que governou a região entre os séculos I e XII (Tavim, 2003, p. 82).

reinos foram designados, nas fontes portuguesas, de acordo com o nome de sua cidade mais poderosa, a saber: Calicute, Coulão, Cananor e Cochim (Markovits, 1994, p. 61). Os portugueses travaram contato com esses reinos, com Cranganor e com líderes de menor expressão política, como o rei de Tanor, em busca de acordos que permitissem a criação de feitorias e de fortalezas no Malabar, a fim de explorar as oportunidades associadas ao lucrativo comércio de especiarias, sobretudo o da pimenta.

Os portugueses partiram para o Índico para tentar controlar, por meio da rota do Cabo, o comércio de especiarias entre a Ásia e a Europa. No início do século XVI, grande parte das especiarias importadas pelos portugueses consistia em pimenta, importante fonte de receitas para a Coroa lusa. O Malabar tornou-se uma das principais fontes da pimenta embarcada para Lisboa que, em seguida, era destinada a outros mercados europeus. Assim, o negócio da pimenta integrou-se em uma complexa rede de comércio, que articulou mercados asiáticos e europeus (Disney, 2011, v.2, pp. 246-251; Magalhães, 1998, v.1, p. 329).

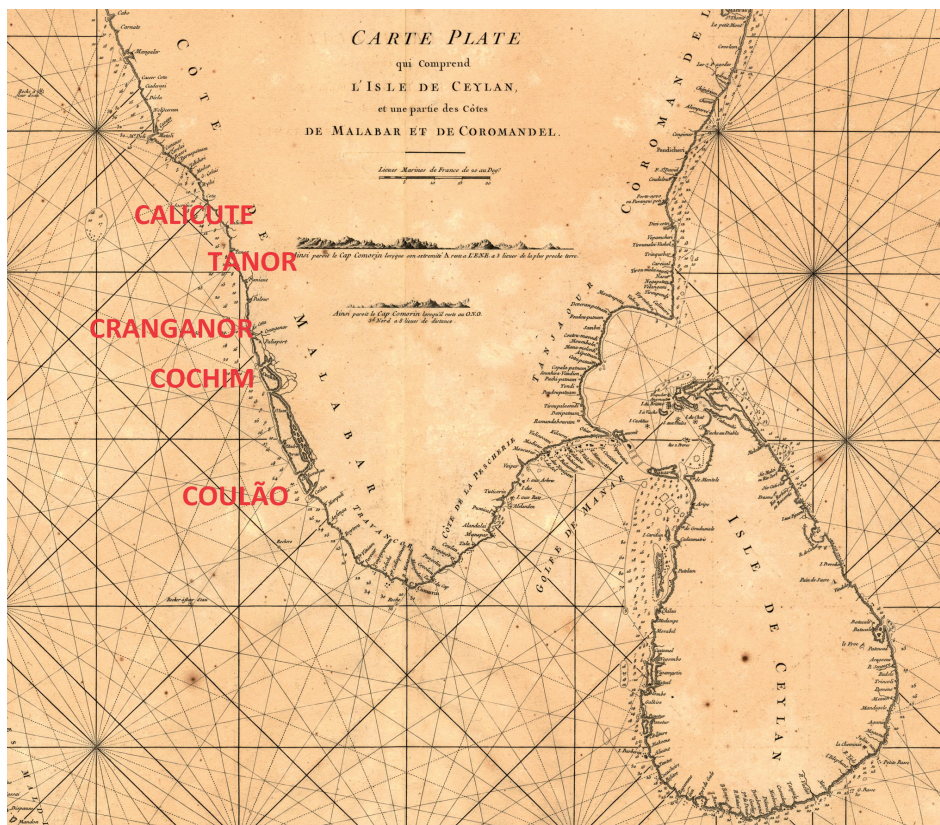


Figura 1. Região do Malabar.

As negociações mantidas com os soberanos do Malabar nem sempre garantiram o êxito português (Panikkar, 1997), mas foi possível a edificação de um conjunto de fortalezas, em torno das quais se estabeleceram portugueses moradores (Correia, 1997, pp. 28-48). A jurisdição lusa era exercida dentro das muralhas edificadas e se estendia para fora delas, pois atingia os católicos de modo geral (Thomaz, 1998, p. 229).

Uma das formas de penetração portuguesa no Malabar foi o estabelecimento de um regime de licenças pagas (*cartazes*) sobre os navios mercantes que não fossem lusitanos, mas que se deslocassem no Índico. A política dos *cartazes* visava a criação do monopólio luso no comércio do Índico e esta iniciativa econômica esteve intimamente relacionada às negociações políticas, pois os portugueses concederam tais licenças preferencialmente aos reis do Malabar que lhes autorizassem a construção de fortalezas em seus potentados (Correia, 1997, pp. 28-48).

Porém, a manutenção dos acordos entre portugueses e reis locais foi suscetível à intensa instabilidade política da região, caracterizada pelas constantes rivalidades entre reinos do Malabar e pelas disputas travadas no interior de um mesmo reino. Ademais, o sistema de sucessão favorecia os desentendimentos internos, visto que, nestas sociedades matrilineares, o homem mais velho de todos os ramos familiares reunidos deveria assumir o trono, ainda que um rei pudesse favorecer a ascensão de seu próprio filho. Tais linhagens paralelas levaram a muitas discórdias, de modo que as rivalidades fratricidas foram muito exploradas pelos portugueses (Markovits, 1994, p. 61).

De fato, existiram muitos grupos sociais, étnicos e religiosos no Malabar com o quais os portugueses precisaram negociar, para defender seus interesses (econômicos e políticos na região). Similarmente, os franciscanos precisaram conhecer esta diversidade sociocultural, em busca do êxito na conversão das populações nativas.

De modo geral, a fragmentação dos reinos e a instabilidade política dos pequenos potentados do Malabar fez com que os reis locais estabelecessem alianças, em busca de apoio militar e de legitimação para o domínio que exerciam na região. Os rajás do Malabar buscaram o apoio de brâmanes (casta sacerdotal) e dos guerreiros nayars (ou naires), assim como o auxílio de ricos comerciantes locais.

Judeus e cristãos da terra (os chamados “cristãos de São Tomé”) compunham a dinâmica comunidade mercantil local dedicada ao comércio da pimenta. Mas, no século XVI, as principais comunidades mercantis eram formadas por muçulmanos (*mappilas* e *paradesis*), que se encontravam no seu apogeu.⁵ À medida que o grande comércio foi desviado para Calicute e houve a penetração portuguesa, os cristãos de São Tomé especializaram-se na produção e no comércio terrestre de pimenta. Enquanto os judeus se estabeleceram no interior e se dedicaram ao comércio local, já os judeus *paradesis* mantiveram suas atividades em Cranganor e Cochim (Tavim, 2003, p. 84).

O reconhecimento preciso dos elementos (econômicos, culturais e sociais) que caracterizavam esses reinos poderia se transformar na chave da manutenção da presença

5 Os muçulmanos eram “mouros da terra” (*mappilas*) ou *paradesis* (estrangeiros, eram conversos locais).

portuguesa no Malabar. Nesse sentido, os missionários que partiram para o Malabar se tornaram importantes agentes na identificação de tais características e atuaram nas negociações com chefes locais, como analisaremos adiante.

OS ANOS INICIAIS DA PRESENÇA FRANCISCANA NO MALABAR

A primeira referência documentada sobre a presença dos franciscanos no Malabar refere-se à viagem de Pedro Álvares Cabral, em 1500, em que os religiosos liderados por frei Henrique de Coimbra (c.1465 – 1532)⁶ tiveram a incumbência de fornecer o apoio espiritual à tripulação portuguesa e, após o desembarque em Calicute, buscaram informações sobre a população nativa e tentaram difundir o Evangelho na região⁷.

Porém, os portugueses não obtiveram sucesso nas negociações travadas em Calicute, em função das poderosas comunidades de mercadores muçulmanos nascidos no Malabar ou procedentes de outras partes (do Guzerate, do Mar Vermelho, do Golfo Pérsico). Os confrontos levaram à morte de quatro frades (Correia, 1997, p. 157; Alves, 1993, p. 11). Frei Henrique de Coimbra retornou a Portugal, mas três franciscanos (Luís de Salvador, Simão de Guimarães e Francisco da Cruz) permaneceram e atuaram em diferentes espaços e comunidades religiosas existentes no Malabar.

Sobre os anos iniciais de atuação no sul da Índia, as ações franciscanas caracterizaram-se por ações isoladas, de um ou dois frades em determinadas regiões. Decerto, os frades de São Francisco atuaram nas áreas em que os portugueses conseguiram se estabelecer, isto é, no âmbito das feitorias e fortalezas lusas edificadas na região do Malabar. Porém, em várias circunstâncias, transcenderam os limites das áreas sob influência lusa, como analisaremos adiante.

Em 1503, os portugueses iniciaram a fortificação da feitoria de Cochim, após a autorização do rajá local, interessado no apoio dos lusitanos contra o samorim de Calicute. Na região, os frades erigiram a Igreja de Santo Antônio (Rossa, 1997, p. 35). Para acolher os franciscanos, há uma referência a um recolhimento a ser erguido em Coulão, conforme o Regimento de Francisco de Almeida, de 1505 (Rossa, 1997, pp. 35-36; Rego, 1991, v.1, 7, p. 29).

Um dos frades pioneiros na evangelização do sul da Índia foi frei Luís de Salvador, que atuou em Cananor, Cochim e no império de Vijayanagar. Na primeira viagem a Vijayanagar, o franciscano foi recebido pelo soberano Narasa Nayaka, no contexto em que

6 Superior dos religiosos que partiram na embarcação de Pedro Álvares Cabral (na primeira viagem ao Brasil e segunda à Índia), designado para ser guardião do convento a ser estabelecido na Índia.

7 Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 177, fl.1. Além de frei Henrique de Coimbra, havia outros franciscanos – os pregadores Francisco da Cruz, Simão de Guimarães, Luís de Salvador e Gaspar, o corista Pedro Neto, o sacerdote organista Masseu e o frade leigo João de Vitória – dos quais há pouca informação biográfica, exceto de Luís de Salvador, detalhada adiante (Trindade, 1962, v.1, pp. 74-77, especialmente as notas de F. F. Lopes).

os líderes locais esperavam estabelecer alianças com portugueses, em função dos interesses mercantis e estratégicos a serem explorados no Malabar.

Em 1504, frei Luís de Salvador retornou à corte de Vijayanagar, período em que era intensa a instabilidade política naquele império. Alguns anos depois, em 1510, o conquistador português Afonso de Albuquerque encaminhou novamente frei Luís para Vijayanagar, para que o frade negociasse a compra de pedraria, fornecesse assistência espiritual aos cristãos existentes e firmasse uma aliança contra o samorim de Calicute. No contexto das intrigas políticas locais, o franciscano foi assassinado, após ter atuado como diplomata, negociante de pedras preciosas e missionário (Alves, 1993, pp. 15-16).

Antes de partir para Vijayanagar, frei Luís de Salvador atuou entre os cristãos de São Tomé. Em Cochim, em 1502, presenciou o encontro dos portugueses com uma embaixada dos cristãos sírio-malabares de Cranganor. Com efeito, uma das motivações das viagens portuguesas era a localização de comunidades cristãs da Índia, com a expectativa de estabelecerem alianças contra as comunidades mercantis islâmicas que atuavam no Índico. Os cristãos de São Tomé – assim chamados por causa da tradição que estabeleceu a origem dessa comunidade a partir da suposta pregação do apóstolo na Índia – formavam uma importante comunidade no Malabar, que despertou a atenção dos franciscanos. Nos primeiros anos do século XVI, frei Luís de Salvador e frei Simão de Guimarães mantiveram contatos com tais cristãos nativos.

Quando os portugueses chegaram à Índia, havia aproximadamente trinta mil cristãos que não estavam sob a tutela da Igreja Católica Romana, mas vinculados à Igreja Síria – com sede episcopal em Selêucia-Ctésifonte (Alden, 1996, pp. 42-43). A ação dos franciscanos incidiu sobre tais populações, a fim de conduzi-las à condição de cristãos submetidos à Igreja Católica Romana. Por exemplo, nos anos iniciais do século XVI, os franciscanos fizeram os arranjos necessários para que dois sacerdotes da comunidade de cristãos de São Tomé partissem para Lisboa.

Em linhas gerais, podemos considerar que a primeira década no Malabar correspondeu às primeiras aproximações dos franciscanos com os grupos locais, pertencentes a “elites” nativas ou não. As atividades franciscanas destinaram-se ao cuidado espiritual das populações portuguesas estabelecidas no Malabar, mas também buscaram a conversão dos antigos habitantes locais. No tocante às regiões abarcadas, os frades atuaram nas fortalezas lusas do Malabar e ensaiaram algumas negociações com soberanos de áreas politicamente instáveis, como foi o caso do reino de Vijayanagar.

Acerca dos grupos nativos, os franciscanos demonstraram uma atenção especial aos cristãos de São Tomé, mas se trataram de ações pontuais, visto que medidas sistemáticas em busca de uma aproximação e da latinização de tais comunidades só ocorreram nas décadas posteriores.

Um dos franciscanos que concebeu formas sistematizadas de atuação no Malabar foi frei Antônio do Louro⁸, que atuou entre os cristãos de São Tomé, esforçou-se para que

8 Liderou a missão de Socotorá (1505), foi o primeiro Comissário (1571-1522) dos franciscanos na Índia e defendeu a fixação dos frades no Oriente, com o estímulo à ereção de conventos. Morreu em 1522.

fosse edificado um convento em Cochim, além de oratórios em Coulão e Cananor. As atividades franciscanas só começaram a se tornar mais regulares a partir de 1517, quando treze franciscanos desembarcaram na Índia, ano em que foi estabelecido o Comissariado da Ordem de São Francisco naquelas terras asiáticas (Correia, 1997, p. 157). Além de frei Antônio do Louro, foram poucos os Comissários que se estabeleceram efetivamente e atuaram em missões no Malabar como frei Lourenço de Góis (1534-1536)⁹ e frei Paulo de Santarém (1539-1546), que se envolveu em controvérsias em torno da conversão do rei de Tanor, analisadas adiante.

OS NOVOS RUMOS DA MISSÃO FRANCISCANA NA ÍNDIA

Os franciscanos que atuaram no Oriente provinham, especialmente, das províncias franciscanas portuguesas (de Portugal, da Piedade e da Arrábida), que partilhavam o espírito das Reformas da Observância. Adicionam-se os que foram recrutados na Ásia, nascidos em Portugal ou no Oriente. Nesse último caso, recebiam a instrução nas instituições locais, entre as quais citamos o Colégio dos Reis Magos (Bardez) e o Seminário de São Boaventura (Goa), administrados pelos franciscanos.

No plano institucional, na década de 1540, o Comissariado em terras orientais foi elevado ao estatuto de uma custódia, denominada Custódia de São Tomé da Índia Oriental (em 1542). Nessa segunda fase, a atividade franciscana caracterizou-se por ações evangelizadoras cada vez mais regulares, que coincidiram com um período de mudanças políticas e religiosas mais gerais que se processavam no Estado da Índia¹⁰.

De fato, um conjunto de transformações políticas e religiosas marcaram o reino de Portugal e os espaços coloniais lusos, sobretudo a partir das décadas de 1530 e 1540, conforme Xavier (2008). Nesse contexto, a partir do reinado de D. João III, foram adotadas iniciativas que levaram a mudanças na política religiosa, com medidas destinadas à conversão sistemática da população nativa de Goa, bem como pela montagem de uma estrutura eclesial mais sólida no Estado da Índia, por meio da criação do bispado (1533) e, em seguida, do arcebispado de Goa (1557) e da Inquisição local (1560).

Cabe destacar a importância dos frades de São Francisco nas décadas iniciais de funcionamento da diocese de Goa, pois o seu primeiro bispo foi o franciscano D. João de Albuquerque (1538–1553)¹¹. Similarmente, o primeiro arcebispo de Goa (D. Gaspar de Leão, 1560–1567, 1574–1576)¹² partilhava os ideais religiosos da Reforma da Observância e, no fim de sua vida, retirou-se no convento da Madre de Deus de Goa, cuja

9 Há referências sobre o trabalho dele entre os cristãos de São Tomé (Rego, 1991, v.2, pp. 243-246).

10 Sobre a criação de Custódias e Províncias franciscanas na Índia, consultar: Faria, 2013.

11 Nasceu na Estremadura em torno de 1479, pertenceu à Província da Piedade, foi confessor de D. João III, bispo de Goa e morreu na Índia, em 1553.

12 Nasceu em Lagos, formou-se em Direito Canônico, foi capelão de D. Henrique, redigiu a obra “Desengano de perdidos”, publicada em Goa.

construção ele próprio estimulou, em apoio à promoção da espiritualidade da Estrita Observância. Durante a prelazia de D. João de Albuquerque, outro religioso que ocupou uma posição chave na nova política religiosa foi frei Vicente de Lagos, franciscano da Província da Piedade¹³.

Paralelamente ao papel ocupado por franciscanos na condução do bispado (e arcebispado) de Goa, ocorreu uma importante disseminação dos frades menores em regiões do sul da Índia, impulsionados pela expectativa de disseminar o Evangelho no Malabar e no Ceilão (Strathern, 2004).

Uma forma de favorecer a divulgação do Evangelho era o conhecimento das línguas nativas. Há mais referências a obras compostas por franciscanos em concani, língua falada em Goa (Faria, 2013, pp. 186-194), mas foi possível identificar indícios do conhecimento de línguas do sul da Índia e do Ceilão. Por exemplo, frei Miguel de São Boaventura¹⁴ ordenou, em 1602, que “a língua malabar e a chingala” fossem estudadas no Ceilão (Trindade, 1962, v.1, pp. 328, 350-353). Trindade afirmou que existiam várias franciscanos que pregavam e escreviam nessas línguas, como os frades Pantaleão da Madre Deus¹⁵, Francisco de Santo Antônio¹⁶, Antônio de São Bernardino, Mateus de Cristo, Antônio de São Bernardino e Gaspar dos Anjos, conhecedores do tâmil (Trindade, 1962, v.3, pp. 162, 245-248). Porém, há poucas alusões a este conhecimento, que parece ter sido mais disseminado entre os franciscanos a partir do século XVII e, sobretudo, no século XVIII (Meersman, 1971, p. 88; 1972, pp. 152, 164).

Uma das principais iniciativas que denotam um tipo evangelização mais sistemática por parte dos franciscanos foi o estabelecimento de um colégio em Cranganor, em 1541, cuja criação foi atribuída a frei Vicente de Lagos¹⁷. Tratava-se de um seminário para a preparação do clero nativo, mais especificamente para os cristãos de São Tomé.

Frei Manuel Monforte (1752, livro III, p. 410), autor da *Crônica da Província da Piedade*, menciona que o Colégio de Cranganor recebia “oitenta meninos filhos de Gêntios, & Cristãos da terra; aos quais ensinava a doutrina cristã, bons costumes, latinidade, & ritos da Igreja Latina”. O autor afirma que os “naturais da terra”, assim que atingiam “a perfeita idade” e um nível adequado de instrução na fé católica, eram “ordenados, & feitos sacerdote” e auxiliavam os franciscanos.

Frei Paulo da Trindade (c.1570–1651), franciscano nascido em Macau, mencionou que, em 1562, o bispo de Cochim teria concedido a ordenação sacerdotal a quatorze colegiais de Cranganor, que eram filhos de pais malabares e designados para atuar nas igrejas paroquiais da diocese. Uma das habilidades essenciais dos sacerdotes nativos formados

13 Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 176, fl.98v-99. Vicente de Lagos integrou a comitiva do bispo de Goa que, em 1538, partiu para a Índia, onde faleceu (em 1552).

14 Foi nomeado Custódio e Comissário Geral dos franciscanos da Índia (1601) e retornou a Portugal em 1605.

15 Em 1595 era corista, estudou no convento de São Francisco de Goa.

16 Traduziu, em tâmil, o *Símbolo da Fé* e a Primeira parte das *Crônicas* da Ordem de São Francisco.

17 DHMPPPO, v. 5, doc. 75, p. 409.

no Colégio de Cranganor era o conhecimento da língua falada localmente, o que favorecia a atividade evangelizadora. Ademais, no mesmo ano citado, foram ordenados mais quatorze colegiais de Cranganor, que eram filhos de portugueses, os quais posteriormente atuaram como cônegos na Sé de Cochim. Outros quatorze, também filhos de portugueses, foram admitidos na Ordem de São Francisco ou na Ordem de São Domingos (Trindade, 1967, v.1, pp. 335-336).

Em suma, consideramos que os franciscanos desempenharam esforços pioneiros em busca de uma aproximação das comunidades cristãs nativas (dos cristãos de São Tomé). As iniciativas franciscanas remontaram ao período inicial da presença dos frades menores no Malabar, mas assumiram uma dimensão mais expressiva nesta segunda fase, por ocasião do estabelecimento do Colégio de Cranganor. Em suma, décadas antes de o arcebispo de Goa (D. Aleixo de Meneses) celebrar o Sínodo de Diamper (1598), os franciscanos haviam adotado procedimentos que visavam tornar os cristãos locais (seguidores do rito srio-malabar) obedientes à Igreja Católica Romana.

UMA CONVERSÃO “NEGOCIADA”: O CASO DO BATISMO DO REI DE TANOR

Além de tentar difundir o catolicismo entre os cristãos de São Tomé, os franciscanos pretenderam evangelizar outras comunidades religiosas locais, como as de origem islâmica ou hindu. O estudo de caso apresentado adiante sugere uma das estratégias adotadas pelos franciscanos, que esperavam que a conversão de elites nativas poderia ter um grande impacto na disseminação do catolicismo no Malabar.

O estudo da conversão do rei de Tanor permite a reflexão sobre diferentes aspectos da história da difusão do catolicismo no Malabar, em torno da década de 1540. Em primeiro lugar, destaca-se o papel de franciscanos nas negociações entre o soberano local e as autoridades (políticas e eclesiásticas) do Estado da Índia, que tiveram como uma questão de fundo a aceitação do batismo pelo régulo de Tanor. Em segundo lugar, tais negociações podem ser concebidas na sua acepção diplomática e militar, pois articularam a dimensão da vida política local, seus instáveis acordos entre potentados poderosos e periféricos do sul da Índia, o que se conjugou às expectativas políticas de alianças de elites nativas com os portugueses – que representavam um novo poder militar e econômico que emergiu no Malabar. Em terceiro lugar, tais negociações remetem a uma acepção mais ampla, antropológica, ao indiciar os complexos processos de redefinição identitária, ao sugerir o quanto as fronteiras confessionais poderiam ser permeáveis, fluidas, em contextos políticos igualmente instáveis.

No Malabar, na década de 1540, soberanos locais rejeitaram adotar publicamente a identidade cristã, sob a justificativa de que seus súditos desaprovavam a conversão. Naquele contexto, o rei de Tanor – líder de um potentado periférico do Malabar – atraiu as atenções de autoridades civis e eclesiásticas portuguesas, bem como de franciscanos, entusiasmados com os possíveis benefícios que decorreriam da conversão deste rei, que

havia anunciado o seu desejo de passar pelas águas batismais. Este rei era tributário do samorim de Calicute (o mais poderoso do Malabar), mas desejou se aproximar dos portugueses, em busca de autonomia política.

Em 1532, o franciscano Paulo de Santarém estabeleceu contatos com o soberano de Tanor. Poucos anos depois, em 1534, autoridades políticas do Estado da Índia comentavam as supostas virtudes desse líder local (Aranha, 2006, p. 218). O soberano de Tanor manteve relações amigáveis com o capitão da fortaleza lusa de Chale (que ficava próxima de seu reino), com o bispo de Goa (o franciscano D. João de Albuquerque) e com outros religiosos. O rei de Tanor foi convencido a escrever, em 1545, que desejava o batismo, desde que o governador do Estado da Índia partisse de Goa para Tanor, para lhe garantir o apoio necessário, pois ele não poderia se converter publicamente, em decorrência das hostilidades de seus naires – influente casta militar local.

Em carta de nove de dezembro de 1545, o rei de Tanor afirmava que “há muitos dias que trago em vontade em tornar cristão”¹⁸. Vinte e quatro dias depois, o soberano de Tanor escreveu uma nova carta ao governador do Estado da Índia, em que reiterou a “vontade de me tornar de vossa lei”, isto é, de se converter ao catolicismo. Na verdade, este soberano atuava como regente, pois o seu irmão era o legítimo rei de Tanor – afastado do cargo por ser doente. Por esta razão, o regente – que denominaremos como o “rei de Tanor” – explicou o motivo que o teria levado a adiar o seu batismo, “por causa de meu irmão que é rei desta terra ser ainda vivo e o determinava de o fazer depois de sua morte” e do falecimento “também de minha mãe”. Contudo, o rei de Tanor disse que “não quis esperar mais” pelo batismo. Adicionou que “também os meus irmãos estão nesta minha própria vontade” e que “o mais povo queira o que eu quiser”¹⁹.

O mestre Diogo de Borba²⁰ foi enviado a Tanor para avaliar a situação e se reportou ao governador D. João de Castro com mensagem muito otimista, sobre o sentimento espiritual do rei e as expectativas em torno de sua conversão. Em janeiro de 1546, mestre Diogo escrevera que não conseguia “explicar com palavras a fé e fervor que neste bom Rei e seus Irmãos achei”, que estava “espantado”, pois nunca teria visto nem identificara “tanta fé se pudera achar em pessoas gentias”²¹. Mestre Diogo defendeu a ideia de que o governador partisse para Tanor, pois considerava que a conversão de seu soberano traria ganhos políticos para o Estado da Índia, ao favorecer a formação de uma aliança entre os portugueses e esse rei que solicitava o batismo – juntos poderiam lutar contra os muçulmanos de Calicute (Aranha, 2006, p. 219).

Em Goa, capital política e religiosa do Estado da Índia, reuniram-se várias autoridades – a partir de fevereiro de 1546 – para apresentar um parecer sobre a ida de D. João de

18 Biblioteca da Ajuda de Lisboa (BAL), Cód. 51-VII-22, fl. 167. A grafia do documento foi modernizada. Doravante, citar-se-á BAL.

19 BAL, Cód. 51-VII-22, fl. 169.

20 Clérigo secular (BNL, Cod. 176, fl. 99) nascido em Portugal, que partiu para a Índia em 1538, junto com o bispo D. João de Albuquerque e que ajudou a fundar a Confraria da Santa Fé, em Goa.

21 BAL, Cód. 51-VII-22, fl. 171-171v.

Castro a Tanor. O parecer da junta reunida aconselhou que D. João de Castro aguardasse até setembro, antes de se dirigir àqueles terras do sul, em função da ameaça de guerra travada com o inimigo Adil Shah²² (Aranha, 2006, p. 221).

Entre os pareceres apresentados pela supracitada junta encontrava-se o do bispo de Goa, o franciscano D. João de Albuquerque, que recomendou a prudência, isto é, que D. João de Castro não deixasse Goa para estabelecer uma aliança com o rei de Tanor naquele contexto de guerras²³. Similarmente, frei Paulo de Santarém, guardião do convento de São Francisco, não concordou plenamente com o relato de Mestre Diogo, por acreditar que, se o rei de Tanor estivesse plenamente inspirado pelo Espírito Santo, não teria postergado a decisão de se batizar²⁴.

Porém, quando tomou conhecimento de que o governador não iria ao seu encontro, o rei de Tanor propôs ser batizado secretamente e não adotar publicamente nenhum sinal de sua conversão. Logo, o rei precisaria manter todas as suas vestimentas, insígnias e cerimoniais costumeiros, para evitar as retaliações de seus súditos (Strathern, 2007, p. 143). Em fevereiro de 1546, Mestre Diogo escreveu ao governador que:

“El Rei de Tanor tomou mal não vir v.s. [o governador] qua e suspeitou que a causa do seu não vir fosse o escrever-lhe eu de cá o segredo que ele queria ter em se fazer cristã e as guerras que qua tinha com o rei de Calicute e pesou-lhe muito de poder parecer a V.S. que ele por algum interesse se fazia cristã”²⁵.

Mas mestre Diogo teria convencido o rei de Tanor de que não se tratava disto, pois o governador do Estado da Índia pretendia encontrá-lo em setembro, caso não existissem mais guerras ou outros impedimentos. Mestre Diogo explicou as especificidades políticas e religiosas do reino de Tanor, que exigiam uma maior compreensão da postura do soberano local, que esperava dissimular – em público– a adesão à fé cristã, pois:

“o irmão que é rei e alargou de si o reino é vivo e mui gastado da idolatria e anda sempre de pagode a pagode os Naires se ele se faz cristão publicamente são logo lançados com o irmão em guerra mais que ele parvo seja seu Rei que este sendo cristão”²⁶.

O batismo do rei de Tanor impôs reflexões sobre a idoneidade de um batismo “secreto”, isto é, sobre a possibilidade de um rei local não assumir publicamente a fé católica. Pelo contrário, o rei desejava manter os seus sinais distintivos, como a exibição de um cordão a tiracolo que os brâmanes ostentavam, para demarcar o seu estatuto religioso e social. A argumentação usada para esta conversão secreta era que, agindo desta forma,

22 DHMPPPO, v. 3, doc. 67, pp. 284-286.

23 DHMPPPO, v.3, doc. 67, p. 300.

24 DHMPPPO, v.3, doc. 67, pp. 303-304.

25 BAL, Cód. 51-VII-22, fl. 222-222v.

26 BAL, Cód. 51-VII-22, fl. 223.

evitavam-se as sublevações dos súditos do rei de Tanor e que, progressivamente, o seu reino inteiro também se converteria ao catolicismo (Aranha, 2006, p. 222).

Porém, o batismo não foi concedido e, em janeiro de 1549, o rei de Tanor redigiu uma nova carta, em que reiterava o pedido de uma conversão secreta, com autorização para manter seus sinais distintivos, entre eles, o tufo de cabelo e o cordão bramânico. O rei de Tanor requeria que lhe fosse enviado frei João da Vila do Conde (franciscano da mais Estreita Observância, que liderou a missão no Ceilão), por considerá-lo o religioso mais adequado para lhe conceder um batismo secreto (Aranha, 2006, p. 225).

O rei de Tanor recebeu a visita do franciscano frei Vicente de Lagos e depois foi batizado pelo vigário de Chale, padre João Soares, em 1549.²⁷ Frei Vicente de Lagos batizou secretamente Dona Maria, rainha de Tanor. O bispo de Goa, em carta dirigida à rainha regente de Portugal (D. Catarina), afirmou que o rei de Tanor era amigo dos portugueses e que há dez anos anunciava a “vontade de ser cristão”, uma vontade covarde, hesitante, até ter sido finalmente batizado pelo vigário João Soares. O rei de Tanor, que passou a se chamar Dom João após o batismo, “fez-se cristão ocultamente, e traz sua linha como brâmane e sinais exteriores”, mas também “um crucifixo escondido no peito, de metal, que lhe deu frei Vicente” de Lagos²⁸.

A posição do bispo de Goa, um franciscano, foi favorável à dissimulação da nova fé por parte do rei de Tanor, de acordo com o parecer que emitiu na junta formada por mais de trinta pessoas, durante o governo de Jorge Cabral: “Eu propus [...] que podia el-rei de Tanor trazer aqueles sinais exteriores de brâmane, tendo o seu coração firme na fé e crendo em Jesus Cristo”²⁹. Por fim, o bispo de Goa estabeleceu homologias entre a conversão secreta do rei de Tanor e os personagens bíblicos que eram “discípulos escondidos” de Cristo, como José de Arimateia, Gamaliel, além do caso de Nicodemos (Monforte, 1752, livro III, p. 412)³⁰.

Em outubro de 1549, o rei de Tanor foi recebido em Goa com grande pompa, ocasião em que recebeu o sacramento da confirmação, ministrado por D. João de Albuquerque (Aranha, 2006, p. 226). Todavia, no início da década de 1550, eram poucas as expectativas quanto à consolidação da presença portuguesa no Malabar em decorrência da conversão do rei de Tanor.

Apesar da pouca importância política do reino de Tanor, a conversão do soberano mobilizou autoridades como o bispo de Goa e o governador do Estado da Índia. Mas, ao retornar aos seus domínios, o rei rejeitou o cristianismo e se tornou seu perseguidor (Strathern, 2007, p. 144). Em 1552, o rei de Tanor incitou os seus súditos contra os portugueses e revelou o seu desejo em exercer o controle sobre o lucrativo comércio da pimenta no Malabar (Aranha, 2006, p. 232).

27 DHMPPO, v.4, p. 349. Carta de D. João de Albuquerque à Dona Catarina, 1549.

28 DHMPPO, v.4, pp. 349-352.

29 DHMPPO, v.4, pp. 349-353.

30 Sobre estas homologias, é importante consultar a rica reflexão de: ARANHA, 2006.

Acerca do objetivo deste artigo, pretendemos refletir sobre o papel e a percepção dos franciscanos nas negociações que levaram ao batismo do rei de Tanor. Primeiramente, cabe notar que os franciscanos não tomaram uma postura única diante das controvérsias em torno do batismo do supracitado rei. Primeiramente, frei Paulo de Santarém aproximou-se do soberano, mas, em seguida, duvidou de seu autêntico desejo de conversão. Em fevereiro de 1546, o bispo franciscano D. João de Albuquerque recomendou a prudência, isto é, que o vice-rei aguardasse o momento propício para partir para Tanor, mas foi favorável à dissimulação da conversão do rei de Tanor, em carta de 1549. Nesse mesmo ano, frei João da Vila do Conde foi mencionado pelo rei de Tanor como um religioso sensível à conjuntura política vivida no Malabar e, por conseguinte, capaz de aceitar a dissimulação exterior do seu batismo. Similarmente, frei Vicente de Lagos admitiu o batismo secreto do rei e da rainha de Tanor.

A posição mais flexível de frei João da Vila do Conde explicar-se-ia pela experiência do frade em terras do sul da Índia? Pois este frade teve uma intensa atividade no Ceilão, região em que as alianças com príncipes locais e o seu batismo fizeram parte da política de expansão da influência portuguesa na localidade.

A atitude de frei Vicente de Lagos também decorreria de sua experiência no Malabar, em busca de soluções bastante específicas para lidar com os diferentes grupos sociais e religiosos existentes na região? Faz-se necessário recordar que frei Vicente de Lagos foi um dos principais artífices da criação do Colégio de Cranganor, destinado à formação do clero indígena, ou seja, este frade adotou iniciativas missionárias adaptadas, ajustadas ao contexto sociocultural do Malabar.

O que podemos constatar é a diversidade de posições no interior da Ordem de São Francisco, atestada pela documentação coetânea, que destaca o apoio de D. João de Albuquerque e de Vicente de Lagos à dissimulação temporária³¹. Acerca da visão construída posteriormente pelos cronistas franciscanos, tende-se a difundir a ideia de que os frades menores, como um todo, foram favoráveis e os principais responsáveis pelo batismo secreto do rei de Tanor.

Em torno de 1630, na *Conquista Espiritual do Oriente*, o franciscano Paulo da Trindade atribuiu a frei Vicente de Lagos praticamente todo o trabalho de conversão do rei de Tanor, inclusive o de lhe ter ministrado o batismo (Trindade, 1962, v. 1, pp. 300-301)³², conquanto o relato coetâneo do bispo D. João de Albuquerque afirme que o batismo foi ministrado pelo vigário João Soares. Paulo da Trindade apresentou uma visão favorável aos seus predecessores franciscanos, que teriam apoiado a conversão dissimulada do soberano do Malabar: “não devia o rei de Tanor ser estranhado em sua dissimulação, pois melhor era, encobrendo-se, poder ser ocasião de se converter o seu reino todo, que, manifestando-se, arriscar-se a o perder, e com ele a vida” (Trindade, 1962, v.1, pp. 303-305).

31 Há mais estudos sobre a diversidade de posições dos jesuítas diante de conversões polêmicas, em que grupos nativos mantiveram sinais exteriores controversos, mesmo após o batismo (Tavares, 2004).

32 Consultar os comentários de Félix Lopes sobre a versão de Paulo da Trindade (1967, v.1), na nota 3, pág. 301.

O franciscano nascido em Macau frei Jacinto de Deus apresentou a mesma versão em *Vergel de plantas e flores* (1690, p. 11), ao afirmar que teria sido frei Vicente de Lagos o responsável pelo batismo do rei de Tanor e de sua esposa, o que também foi asseverado pelo cronista frei Manoel de Monforte. Monforte ressaltou a habilidade de frei Vicente de Lagos ao mencionar que o frade fazia tudo “em segredo, por temer o Rei que se o soubessem seus vassallos, se rebelariam contra ele”. Para dissimular a conversão, o rei de Tanor manteria o cordão bramânico a tiracolo, mas para que houvesse uma correspondência entre o que o rei ostentava e a nova fé adotada, “lhe deu o mesmo frei Vicente um crucifixo de bronze, para que em fé de ser cristão o trouxesse ao pescoço oculto.” E ressaltou que o franciscano D. João de Albuquerque também teria apoiado esta dissimulação temporária (Monforte, 1752, livro III, p. 412).

As citadas versões franciscanas produzidas posteriormente, no século XVII e XVIII, são consensuais em afirmar que os franciscanos admitiram a adoção de medidas caracterizadas pela adaptação ao contexto cultural e político do Malabar. Todavia, no que concerne aos relatos coetâneos, presentes nas cartas e pareceres elaborados pelos franciscanos nas décadas de 1530 a 1550, as posições não foram consensuais, pois algumas recomendaram cautela, para que o atendimento aos desejos do rei de Tanor não representasse uma ameaça aos interesses dos portugueses na Índia. Enquanto outros, como frei Paulo de Santarém, duvidaram da sincera intenção do rei de Tanor.

Com efeito, o processo de “conversão” do rei de Tanor esteve amparado em negociações, em que as condições estabelecidas pelo soberano nativo precisavam ser atendidas pelas autoridades civis e religiosas do Estado da Índia. O rei de Tanor receberia o batismo, desde que pudesse ser uma decisão “secreta” e que exibisse, publicamente, suas insígnias tradicionais.

O caso do batismo do rei de Tanor demonstra como a religião funcionou como uma linguagem que permitiu o estabelecimento da tradução cultural, por meio da qual diferentes agentes (franciscanos e elites nativas, como o rei de Tanor) estabeleceram instrumentos simbólicos e práticos para compreender e traduzir a diversidade cultural com a qual se confrontavam (Montero, 2006). Por um lado, o rei de Tanor desenvolveu sua percepção sobre o que significaria o batismo para os portugueses e, em que medida, a passagem por este ritual poderia lhe conferir vantagens estratégicas, militares no equilíbrio de poderes do Malabar. Por outro lado, os franciscanos também precisaram classificar, comparar as práticas rituais e sociais da elite política do Malabar com as de seu próprio universo cultural, para que esse conhecimento facilitasse a conversão.

Nesse sentido, o estudo das estratégias franciscanas em busca da cristianização das elites nativas do sul da Índia pode revelar aspectos dos processos de conversão, seus significados para agentes nativos e missionários, bem como esclarecer as conjunturas e especificidades desses processos, situados no bojo da história das missões. Com efeito, nos primórdios da expansão lusa, as conversões de chefes locais eram entendidas como parte da ação de autoridades político-militares, por essa razão os missionários não costumavam integrar a tripulação que partia para o ultramar. Essa postura alterou-se, especialmente a

partir do século XVI, momento em que os missionários passaram a acompanhar as autoridades portuguesas no ultramar. Sobre esse novo contexto, a historiografia tende a considerar que as primeiras conversões na Índia ocorreram entre as castas baixas³³, que viviam nas proximidades das guarnições portuguesas (Costa, 2000, p. 268).

No entanto, a atividade de alguns franciscanos no sul da Índia denota também a busca pela conversão de diferentes grupos sociais. Por exemplo, frei Luís do Salvador, no início do século XVI, tentou converter um líder de Vijayanagar, embora esse frade atuasse conforme às ordens das autoridades lusas, a fim de que a conversão favorecesse o estabelecimento de alianças (Costa, 2000, p. 268). Adicionam-se as aproximações entre franciscanos e elites políticas do Ceilão, que redundaram em alguns batismos de reis locais e de príncipes (instruídos em colégios franciscanos). Por vezes, soberanos do Ceilão, como o rei de Kandy, receberam o batismo secretamente, o que demonstra semelhanças com a conversão do rei de Tanor³⁴. Logo, as discussões em torno do batismo do rei de Tanor ocorreram em um contexto mais amplo, em que a adesão dos aliados políticos (elites nativas) ao catolicismo tinha adquirido novos contornos, especialmente a partir da década de 1540 (Strathern, 2007, p. 85).

AS ÚLTIMAS DÉCADAS DO SÉCULO XVI

Após tratar do caso da conversão do rei de Tanor, que ocorreu entre as décadas de 1540 e 1550, pretendemos abordar a presença franciscana no Malabar, na segunda metade do século XVI. Uma forma de avaliar a atividade franciscana nas últimas décadas do século XVI é analisar a documentação que trata dos estabelecimentos existentes na região, como a *Tábua das casas e frades*, de 1585.

A *Tábua* lista o conjunto de conventos e estabelecimentos franciscanos administrados pela Custódia de São Tomé da Índia Oriental. No Malabar, havia o convento de Santo Antônio de Cochim, que abrigava quatorze frades (entre confessores e pregadores), quatro frades coristas, dois frades leigos e dois noviços. Segundo Lopes (1997, v.3, p. 276), os recursos para manter o convento de Cochim correspondiam a seiscentos mil réis, ordinária paga pela Coroa. Havia as vigairarias de Bom Jesus de Cananor (com cinco frades), de Santo Antônio de Coulão (dotada de três frades e um frade leigo), além das reitorias em que os franciscanos atuavam como cura de almas e que estavam situadas nas adjacências de Cochim, como Santiago de Cranganor e Nossa Senhora da Esperança de Vaipim³⁵.

33 A respeito da crítica a este estereótipo (os convertidos ao cristianismo serem exclusivamente das castas baixas), consultar a obra de McPherson (1998, p. 75).

34 Por exemplo, Dharmapala (D. João Párea Pandar), rei de Cota, foi batizado por frei João da Vila do Conde na década de 1550. Enquanto o rei de Cândia foi batizado pelo franciscano italiano Francisco de Montepandone, missionário no Ceilão entre 1543 e 1551.

35 Segundo frei F. Félix Lopes (1997, v.3, pp. 270-272), viviam 123 sacerdotes e 22 frades leigos na Custódia de São Tomé da Índia Oriental.

Frei Gaspar de Lisboa (1584-1591), custódio da Custódia de São Tomé da Índia Oriental, partiu para o Malabar na embarcação do capitão-mor da armada, Jerônimo de Azevedo, em 1589. O custódio pretendeu visitar os estabelecimentos franciscanos do sul da Índia e, em função de sua experiência, produziu relatos sobre sucessos e desafios militares enfrentados pelo capitão naquela área, bem como destacou a presença de franciscanos em tais contextos bélicos, em que animavam os portugueses em combate.

O custódio mencionou os acordos, bem como as traições aos pactos estabelecidos entre portugueses e a população islâmica local, como foi o caso da tentativa de os portugueses matarem o Cunhale, um corsário muçulmano do Malabar do final do século XVI³⁶. Os franciscanos mantiveram a atividade missionária nesse contexto político instável, caracterizado pelas constantes guerras no Malabar. A fim de desenvolver o segundo estudo de caso, trataremos das relações entre os portugueses e o Cunhale, para depois abordar o processo inquisitorial de frei Antônio da Trindade, acusado de ter fugido para as terras do mencionado corsário.

Os cronistas portugueses narraram abundantemente os conflitos dos portugueses com o Cunhale Marcá, ou seja, com Kunjali Marakkar, um chefe *mappila* pertencente a uma influente dinastia mercantil e militar existente em Calicute, que rompeu com o samorim, em 1595 (Puchalski, 2009). Cabe observar que os documentos portugueses também se referem a Cunhale como um lugar, isto é, a fortaleza de Cunhale. O contexto de guerras travadas entre os rajás do Malabar, no final do século XVI, também foi registrado pelo autor muçulmano Zinadím (1998), nascido no Malabar.

Relatos franciscanos mencionam igualmente as tribulações provocadas pela ação do Cunhale, como na narrativa setecentista que citou os sofrimentos de frades, como frei Franciscano Galego que, depois de se tornar cativo “de um famoso pirata mouro chamado Cunhale”, em terras de Calicute, foi levado a uma mesquita e teve a cabeça degolada. Outros frades foram aprisionados e receberam açoites, como frei Gaspar da Cruz e frei Francisco Batista³⁷.

Além de relatos sobre franciscanos vítimas de suplícios praticados por muçulmanos, foi possível localizar fontes que sugerem que teriam existido frades que partiram voluntariamente para terras de mouros, como foi o caso de frei Antônio da Trindade, acusado pelo tribunal da Inquisição de Goa de partir para as terras do Cunhale e de aderir ao islamismo, em 1599. Cabe destacar que o processo inquisitorial foi movido contra frei Antônio da Trindade no contexto em que os portugueses se envolveram em guerras contra o corsário supracitado.

Sobre o estudo de caso a ser desenvolvido, refere-se a Frei Antônio da Trindade, subdiácono, frade que pertenceu à Ordem de São Francisco, nascido em Alenquer

36 Carta de frei Gaspar de Lisboa, custódio de S. Tomé da Índia Oriental, ao rei Filipe II, 23 de dezembro de 1589 *apud* LOPES, 1997, v.3, p. 336.

37 DHMPPO, v.5, doc. 75, p. 413.

(Portugal), acusado de se tornar “mouro no Cunhale”³⁸. O frade foi expulso da Ordem de São Francisco e, em 1599, a Inquisição de Goa o enviou para o reino de Portugal³⁹, a fim de que lá cumprisse a sua penitência. Uma das testemunhas do processo – o português e morador em Cananor, Antônio Matoso – afirmou que, enquanto atuava como embaixador em Calicute, soube que havia um português fugido, que dizia ser franciscano. A testemunha constatou que o réu teria aderido a práticas islamizantes.

Segundo os relatos contidos no processo, Antônio da Trindade estivera preso no convento franciscano de Goa, mas de lá fora enviado para Cochim. Contudo, fugiu do convento de Cochim junto com outro frade, em uma embarcação destinada a Cranganor, onde abandonaram o hábito franciscano e vestiram roupas de homens seculares. Marcharam para as terras de Tanor, encontraram-se com o príncipe local e entregaram as espingardas que levavam consigo. Em seguida, partiram para o Cunhale, onde foram considerados espíões e, por esta razão, presos. Mas se declararam portugueses homiziados e, para obter a liberdade, disseram que desejavam se converter ao islã⁴⁰.

Em conversa com o Marcá do Cunhale (capitão da fortaleza local), os frades aceitaram se converter ao islã e passaram por várias cerimônias – como a circuncisão –, adotaram as vestes típicas de muçulmanos, pois usaram a touca e a cabaia (túnica ou roupão) que identificava essa comunidade religiosa localmente.

Durante a confissão, frei Antônio da Trindade adotou um discurso que muito o aproximou da postura do rei de Tanor. Ainda que a adesão não fosse ao mesmo sistema religioso, ambos (o rei de Tanor e o frade) argumentaram que era autêntica a fé cristã preservada no interior de cada um, conquanto o exterior demonstrasse outro tipo de vínculo identitário e confessional. No caso do rei de Tanor, ele manteve os sinais exteriores que faziam com que seus súditos acreditassem que ele permanecia um brâmane, enquanto o frade adotou adereços exteriores (e ações) a fim de que ele fosse identificado como um adepto do islamismo.

Tal como o rei de Tanor que alegava não poder manifestar publicamente a fé cristã – sob o risco de sofrer represálias por parte de seus súditos – o frade fugitivo apresentou justificativas similares para aderir ao islamismo. A exposição de frei Antônio da Trindade pretendeu convencer os inquisidores de que teria se convertido ao islã como única condição de sobreviver e de obter novamente a liberdade. Logo, teria se convertido ao islã,

38 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 5330 (Doravante, ANTT/TSO). Este processo foi analisado por Tavares (2004), em um livro que evidenciou como é possível localizar alguns processos esparsos da Inquisição de Goa, que se encontram no acervo da Inquisição de Lisboa, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. O nosso objetivo é analisar este processo a partir da posição ocupada pelos franciscanos no Malabar, no contexto dos conflitos políticos que caracterizaram o fim do século XVI e, mais especificamente, refletir sobre a fluidez das fronteiras religiosas e identitárias naquele universo cultural.

39 Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25,1,001 n° 108-109.

40 ANTT/TSO-IL/028/05330, fl.6-8.

“por lhe parecer que com isso lhe soltariam”, como de fato ocorreu “quinze ou vinte dias depois da Batalha dos Portugueses” nas terras do Cunhale⁴¹.

Na verdade, a confissão de frei Antônio da Trindade segue o padrão das respostas apresentadas por renegados (cristãos que se convertem ao islã). Tradicionalmente, os renegados alegam o arrependimento por suas transgressões, bem como afirmam que a conversão nunca teria ocorrido efetivamente, pois, no coração, era mantida a crença na doutrina católica. Frequentemente, os renegados argumentavam que se converteram ao islã para salvar a própria vida ou fugir de castigos (Schwartz, 2009; Benassar, 1989).

Destarte, o frade afirmou que “foi somente no exterior, mais por medo que por vontade” que se converteu ao islã. E esta decisão só teria sido tomada porque de outra “maneira não poderia viver na dita terra” sem risco de vida⁴². Logo, tanto o rei de Tanor quanto o frade apresentaram razões pragmáticas para justificar a ostentação de sinais exteriores e de práticas que não eram cristãs. Assim como alegavam que o coração deles era verdadeiramente cristão, ainda que externamente ostentassem outra identidade religiosa. Nesse sentido, frei Antônio da Trindade afirmou que entoava as orações e praticava as cerimônias islâmicas “somente quando lhe viam por se mostrar que era mouro, mas sempre que se deitava fazia o sinal da cruz”⁴³.

Em suma, os dois estudos de caso (o do rei de Tanor e o do frade fugitivo) demonstram como os agentes locais mobilizaram a noção de “religião” e de “conversão” no instável contexto político do Malabar – região habitada por diferentes grupos étnicos e religiosos. Como foi mencionado no início deste artigo, o “religioso” tornou-se a linguagem que permitiu a comunicação entre distintos universos culturais, e que foi usada na tradução destes diferentes universos (Pompa, 2003; Montero, 2006).

No âmbito do processo de conversão dos povos nativos do Malabar, grupos indígenas usaram e expressaram o que os missionários (como os franciscanos) lhe apresentaram como mensagem religiosa (Montero, 2006). Por exemplo, o processo de conversão do rei de Tanor demonstra como este soberano nativo percebeu e utilizou o significado do ritual do batismo cristão, em busca de uma aproximação política com os portugueses, para reforçar o poder de seu reino diante dos concorrentes do Malabar.

No processo inquisitorial de frei Antônio da Trindade revela-se a forma como o frade concebeu o que era o religioso no final do século XVI, no Malabar. O “religioso” foi percebido pelo frade como um conjunto de práticas rituais, de exibição de sinais exteriores que precisavam ser reconhecidos pelas comunidades religiosas locais como provas da adesão a um sistema de crenças. Isto era válido tanto no mundo islâmico quanto no católico. Por essa razão era facilitada a passagem de um universo cultural ao outro, desde que fossem identificados quais eram os sinais a serem exibidos.

41 ANTT/TSO-IL/028/05330, fl.16v.

42 ANTT/TSO-IL/028/05330, fl.26.

43 ANTT/TSO-IL/028/05330, fl.15v.

Se por um lado as experiências do frade e do rei de Tanor denotam a permeabilidade das fronteiras religiosas e culturais do Malabar quinhentista, por outro, não podemos negligenciar os riscos inerentes a esta travessia: o rei de Tanor poderia perder o apoio de seus súditos descontentes com o seu batismo, enquanto o frade islamizante foi vítima da perseguição do Santo Ofício. Ademais, essa travessia – cujo corolário era a conversão – nem sempre foi definitiva. O rei de Tanor batizou-se na fé católica, mas posteriormente se tornou um apóstata e perseguidor dos cristãos (Strathern, 2007), ao passo que frei Antônio da Trindade fugiu do convento franciscano, tornou-se muçulmano, mas suplicou para ser aceito novamente no seio da Igreja.

Em suma, os estudos de caso analisados permitem algumas reflexões sobre a experiência dos agentes históricos envolvidos no processo de conversão, tanto os missionários quanto a população nativa. Por meio de estudos de caso podemos captar o que cada um dos agentes históricos compreendeu sobre o que significava “ser cristão”, “ser brâmane” ou “ser muçulmano” no Malabar, no século XVI.

Por fim, consideramos que o estudo da ação missionária franciscana e a investigação das relações interculturais que marcaram o cotidiano dos frades de São Francisco e das populações nativas podem revelar aspectos muito dinâmicos e complexos da vida cultural e política do Malabar, no século XVI.

FONTES

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, TSO, IL- Processo 5330.
 Biblioteca da Ajuda de Portugal, Cód. 51-VII-22.
 Biblioteca Nacional de Lisboa, Cód. 176 e 177.
 Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 25,1, 001,n. 108 e 109.
 Deus, Frei Jacinto de, *Vergel de plantas, e flores da Provincia da Madre de Deos dos Capuchos Reformados...*, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1690.
 Monforte, Manoel de, *Chronica da Provincia da Piedade, primeira Capucha de toda a Ordem... de nosso Serafico Padre S. Francisco*, Lisboa, s.n., 1752.
 Rego, A. S., *Documentos para História das Missões do Padroado Português no Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente/CNCDP, 1991-1996, 12v.
 Trindade, Frei Paulo da, *Conquista espiritual do Oriente... [1630-1636]*, Lisboa, CEHU, 1962-1967. 3 v.
 Zinadím, A., *História dos Portugueses no Malabar*, Lisboa, Antígona, 1998.

BIBLIOGRAFIA

- Alden, D., *The making of an enterprise*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
 Aranha, P., *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Milano, F. Angeli, 2006.
 Alves, J., “A cruz, os diamantes e os cavalos: Frei Luís do Salvador, primeiro missionário e embaixador português em Vijayanagar (1500-1510)”, *Mare Liberum*, 5, 1993, pp. 9-20.
 Benassar, B.; Benassar, L., *Les Chrétiens d’Allah*, Paris, Perrin, 1989.
 Correia, J. M., *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*, Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1997.
 Correia, J. M., “Os franciscanos em Cochim”, *Itinerarium*, 141, 1991, pp. 401-407.
 Costa, J. P. O., “A diáspora missionária” in Marques, J. F.; Gouveia, A. C., *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, v. II, pp. 255-313.
 Cunha, J. T., “De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624)”, *Anais de história d’além-mar*, 5, 2004, pp. 283-368.
 Dias, J. S. S., *Correntes de sentimento religioso em Portugal: séculos XVI a XVIII*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.
 Disney, A. R., *História de Portugal e do Império Português*, Lisboa, Guerra e Paz, 2011, v. 2, pp. 246-251.
 Faria, Patricia Souza de., *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
 Fernando, L. & Gispert-Sauch, G., *Christianity in India*, New Delhi, Penguin, 2007.
 Gruzinski, S. & Loureiro, R., *Passar as fronteiras*, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

- Hsia, R. P., *The world of Catholic Renewal. 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Lopes, F. F., *Colectânea de estudos de História e Literatura*, Lisboa, APH, 1997, 3 v.
- Magalhães, J. R., “Articulações inter-regionais e economias-mundo”, in Bethencourt, F. & Chadhuri, K., *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1998, v. 1, pp. 308-334.
- Markovits, C., *Histoire de l’Inde Moderne*, Paris, Fayard, 1994.
- Matthew, K. S., «The portuguese and the Malabar society during the sixteenth century», *Studia*, 49, 1989, pp. 39-68.
- McPherson, K., “Uma história de duas conversões: Deus, a cobiça e o desenvolvimento de novas comunidades na região do Oceano Índico”, *Oceanos*, 34, pp. 74-85.
- Meersman, A., *The Ancient Franciscan Provinces in India*, Bangalore, Christian Literature Society, 1971.
- Meersman, A., *Annual Reports of the Portuguese Franciscans in India: 1713-1833*, Lisboa: CEHU, 1972.
- Montero, P., *Deus na aldeia*, São Paulo, O Globo, 2006.
- Moreira, A., “As antigas províncias franciscanas portuguesas na Índia” in *Franciscanismo em Portugal: Actas do Seminário*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp. 99-112.
- Oro, J. G., “Filipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos”, *Archivo Ibero-Americano*, 58, 1998, pp. 217-310.
- Oro, J. G., & Silva, M. P., “La reforma de la vida religiosa en España y en Portugal”, *Archivo Ibero-Americano*, 62, 2002, pp. 455-618.
- Panikkar, K. M., *Malabar and the Portuguese*, New Delhi, Voice of India, 1997.
- Pompa, C., *Religião como tradução*, Bauru, EDUSC, 2003.
- Pompa, C., “Religião e Civilização: para uma história das categorias de construção da alteridade indígena no Brasil” in *XI Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, 2011.
- Puchalski, V., *O caso de Kunjali Marakkar: uma análise conceitual acerca das práticas de rapina nos mares do Malabar no século XVI*, Curitiba, UFPR, 2009, monografia de conclusão de curso, História, mimeo.
- Rossa, W., *Cidades indo-portuguesas: contribuições para o estudo do urbanismo português no Hindustão Ocidental*, Lisboa, CNCDP, 1997.
- Schwartz, S., *Cada um na sua lei*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- Strathern, A., “Os Piedosos and the Mission in India and Sri Lanka in the 1540s” in Matos, A. T. & Carneiro, R. (org.), *D. João III e o império: Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento*, Lisboa, CHAM, 2004, pp. 855- 864.
- Strathern, A., *Kingship and conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Subrahmanyam, S., *O Império Asiático Português. 1500-1700*, Lisboa, Difel, 1995.
- Tavares, C. C. S., *Jesuítas e inquisidores em Goa*, Lisboa, Roma Editora, 2004.

- Tavim, J. A. R. S., “A Inquisição no Oriente: século XVI e primeira metade do século XVII”, *Mare Liberum*, 15, 1998, pp. 17-31.
- Tavim, J. A. R. S., *Judeus e cristãos-novos de Cochim.*, Braga, APPACDM, 2003.
- Thomaz, L. F., *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1998.
- Thomaz, L. F., “A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China...”, *Revista da Universidade de Coimbra*, XXXVI, 1991, pp. 119-181.
- Xavier, A. B., “Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de método”, *Lusitania Sacra*, 18, 2006, pp. 87-116.
- Xavier, A. B., *A invenção de Goa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.