

amizade» (*Filius sicut in substantia derelicta, ita in paterna amicitia succedere debet*); n.º 11 (12): «É consolador contemplar o rosto de uma pessoa que nos quer bem não só quando estamos aflitos, mas quer na boa quer na má sorte a amizade vem em nosso auxílio acrescentando alegria e felicidade às coisas boas e não menos retirando desapontamento e desconforto às que são más» (*Non afflictio tantum dulce est vultum intueri viri benevolentis, verum in utraque fortuna praesto est amicitia, non minus voluptatem et gratiam addens bonis quam malis molestiam adimens et desperationem*). Em ambos os casos encontramos um eco remoto destes pensamentos em Plutarco e em Aristóteles.

Este rico trabalho encerra com o índice das fontes referidas nas notas às sentenças, a bibliografia (obras de Ricci, edições das obras riccianas, estudos relativos à amizade e sobre Matteo Ricci), o elenco dos caracteres chineses e o índice dos nomes.

*Manuel Augusto Rodrigues*

Universidade de Coimbra e Centro de História da Sociedade e da Cultura da UC.  
mrodrigues@ci.uc.pt

**XAVIER, Ângela Barreto – *A Invenção de Goa, Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008, 498 p.**

O livro apresenta novos paradigmas sobre os conceitos de colonizador e colonizado e da territorialização do poder imperial. As interpretações propostas, assentes numa antropologia social, dão relevância às tensões provocadas entre o colonizador e o colonizado, à conjugação entre os poderes político e religioso, aos agentes laicos e eclesiásticos e à sua interação com as populações locais, aspectos que possibilitaram perpetuar o poder imperial durante os séculos XVI e XVII.

No primeiro capítulo é dado realce à política de disciplinamento. Surge um novo padrão da territorialização do império, valorizando-se um discurso de identidade nos novos territórios, aparecendo assim o modelo transposto do reino para o ultramar resultado da acção governativa de

D. João III. A evangelização e a missionação foram os meios utilizados, inventou-se uma nova rede paroquial e novas estruturas religiosas tanto no mundo urbano, como rural. A encabeçar este sistema estavam os jesuítas, os franciscanos, os dominicanos e o clero indiano, este último representado pelo micro estudo de António João Frias.

O segundo capítulo privilegia o modelo de conversão nos territórios do império. Para tal, a autora partiu da análise de documentos produzidos pelos franciscanos e jesuítas, de relatórios das visitas e das normas do Estado e da Igreja. Para além destas utilizou ainda pastorais episcopais, constituições sinodais e os decretos do 1º Concílio Provincial de Goa, de 1567. De cunho laico, surgiram as determinações da coroa e do vice-rei, do senado da Câmara, da Relação de Goa e da Mesa da Consciência e Ordens, sugerindo o papel da coroa na estratégia de evangelização. O conjunto de normas adoptadas teve como consequência a degradação económica dos grupos que se convertiam (queda na pobreza), social (privações de tipo relacional), cultural (razões étnico-culturais) e política (exclusão de ofícios tradicionais), mas também a doação de terras e rendas que regressavam às mãos indianas. O capítulo mostra a relevância dada a alguns protagonistas na conversão dos gentios, destacando o franciscano frei Fernando Vaqueiro, D. Duarte Nunes, dominicano, Miguel Vaz, que introduziu as visitas e a figura do “Pay dos christãos”. Frei Juan de Albuquerque, bispo franciscano que pediu o estabelecimento da Inquisição na Índia. Disciplinar o clero e os gentios levou à prática de dois modelos de evangelização já adoptados no reino para os muçulmanos e judeus, seguindo duas vias: uma mais suave e outra mais rigorosa. Juan Albuquerque adoptou a suave (favorecimento da populações locais que se quisessem converter), combinando-a com a dura (a punição) para persuadir à conversão. Publicou três pastorais direccionadas à destruição da idolatria, procurou a destruição da ordem religiosa local, a protecção por parte da Coroa dos convertidos e castigos para os brâmanes que afrontassem os novos cristãos. O *topos* erasmiano tornou clara a convicção de que o colonizador era superior ao colonizado, sendo aquele colonizador representado, em primeiro lugar, pela figura do clérigo regular, sob o signo do respeito no livre arbítrio de cada um. Outra figura destacada foi Alessandro Valignano, apóstolo das Índias, do grupo de Loyola, a quem a autora reconheceu o mérito de uma reforma mais estruturante que

a de Francisco Xavier, levando o leitor a concluir que as vias rigoristas se sobrepujaram às suaves, patentes na expulsão de brâmanes e na restrição do contacto entre cristãos e não cristãos. A “catequização pelo medo”, levada a cabo pela Inquisição, foi o culminar desta opção. No entanto, havia dissonância na recepção do modelo de evangelização visível, quer na oposição das elites portuguesas e indianas, quer na manifestada pelos governadores.

O terceiro capítulo centra-se na passagem da conversão normativa para a verdadeira conversão, a cultural e interior, ou seja, nas mudanças operadas através da cristianização educacional. Aqui Ângela Xavier partiu da análise do quadro institucional das ordens religiosas nas paróquias, assinalando duas posturas diferentes. Por um lado, os jesuítas em Salcete e, por outro, os franciscanos em Bardez e o caso de Tiswadi, primeiro na mão dos dominicanos, depois do clero secular, na sua maioria autóctone, estratégia da coroa e do arcebispado. Ao mesmo tempo que o reino orienta e dirige à distância o processo de cristianização, de Roma surgiu uma nova política com a fundação da Congregação *Propaganda Fide*, a partir de 1622, que pretendia desnacionalizar a actividade missionária. A conjugação entre a missão e a estrutura paroquial, entre o apostolado e a cura das almas, favoreceu a transição para uma verdadeira conversão cultural. A via seguida baseou-se na destruição total dos sinais das religiões autóctones e sua substituição pelos códigos cristãos. A paisagem sofreu alterações, o sino e as igrejas passaram a fazer parte do quotidiano. No final do capítulo, surge o micro estudo da aldeia de Sirula onde se revela o modelo de cristianização adoptado pelos franciscanos.

O quarto capítulo privilegia os modelos seguidos na conversão dos gentios: “Como implantar o cristianismo no fundo do coração e das mentes?”. A doutrinação das populações assentava na memorização e repetição, para o qual era necessário abrir escolas, via adoptada por franciscanos e jesuítas. Os primeiros orientavam-se pela via da sensibilidade, voltados para o coração. Os inicianos abraçaram a via intelectual e a conformação das paixões, com a possibilidade de o homem se transformar a si próprio, seguindo o segundo exercício de Loyola. As duas tipologias institucionais partiam da destruição dos templos locais, procurando reconstruir a paisagem externa ao mesmo tempo que se intervinha na paisagem da alma que permitiria uma cristianização autêntica. Constatou-se que a acção dos religiosos se baseou

em três dispositivos: pregação, confissão e comunhão, concretizando-se, por um lado, na criação de escolas para os órfãos e mais pequenos e, por outro, na doutrinação para os mais velhos. A confissão permitiria aferir as práticas das suas consciências e, assim, controlá-las e alterá-las. As obras de misericórdia e o maravilhoso cristão tiveram um papel determinante. A inserção de hospitais, confrarias, irmandades e outros dispositivos assistenciais revelaram que a caridade era um instrumento fundamental. A barreira da língua foi um obstáculo constante no processo da conversão e neste plano o papel dos jesuítas foi preponderante. Os franciscanos, ao insistirem no afecto, no papel do *exemplum*, no jogo das sensações, no registo da memória e no entendimento não requeriam, à partida, a aprendizagem da língua. A pregação era inspirada e revelada. A primeira publicação franciscana em língua canarina, o *Flos Sanctorum* de frei Amador de Santa Ana, surgiu 50 anos após os jesuítas iniciarem as suas traduções. Para estes, a pregação não só complementava a doutrinação pelo catecismo, como constituía uma forma de doutrina, a combinação entre o verbal, o visual e o auditivo, o conteúdo e a forma, a essência e a representação, como potenciava a sua capacidade conformadora, estimulando os crentes à disposição para a conversão, para a confissão, comunhão e um comportamento plenamente cristão; para tal utilizaram as cartilhas, catecismos, o *Sanctorum* e os Evangelhos. Outro aspecto assinalado foi a importância do exame de consciência, dispositivo político de grande alcance. O desconhecimento da língua colocava em causa a confissão. Mais uma vez, os jesuítas destacaram-se aqui. Foi também um factor de cristianização o carácter assistencial que a trilogia Igreja (incluindo as missões)/Coroa/Misericórdia fornecia às populações. Numa primeira abordagem, a conversão foi de ordem económica mas, a longo prazo, tornou-se um apanágio das elites. A figura paradigmática do *Pai dos cristãos*, sublinha o sistema de colonização paternalista. As políticas de entrosamento nem sempre eram unânimes; alguns religiosos defendiam a passagem de meninos gentios e cristãos-novos pelos colégios, enquanto outros, como o franciscano António Gomes, defendiam que na educação religiosa se deviam separar.

O quinto capítulo foca as resistências e as contemporizações operadas no processo de evangelização a partir de uma visão micro-histórica da ilha de Chorrão. O sistema de castas traduzia-se na divisão social do trabalho.

Uma hierarquia de divindades tornava complexa a religiosidade autóctone; os rituais e a experiência histórica (religiosa, social, outra) das famílias que residiam nas aldeias da ilha tanto podiam beneficiar, dificultar ou impedir o sucesso do projecto missionário. Organizar o espaço cristão pressupunha a contemporização. Uma das críticas frequentes aos jesuítas refere a facilidade com que aceitavam prestações pecuniárias em troca da contemporização com as práticas gentílicas. Os primeiros gentios convertidos foram os mais desfavorecidos que acabaram por aderir ao cristianismo por causa dos privilégios, eram designados “cristãos de arroz”. As elites locais perceberam que só manteriam o seu estatuto se pactuassem com os portugueses, por isso converteram-se adaptando as normas de casta aos requisitos da fé cristã, o que lhes permitiu manter uma posição privilegiada, e uma boa relação com o clero cristão. No combate à idolatria foi publicada legislação, tanto secular como eclesiástica. O processo evangelizador não foi uniforme: cada paróquia sob alçada do padre ou do clero regular era gerida de acordo com as suas ambições pessoais. Muitos dos convertidos continuavam fiéis às suas crenças e eram cristãos só exteriormente.

O sexto capítulo, parte da análise do caso de Cunculim, o qual se distingue de Chorão. Enquanto nesta última os mais desfavorecidos foram os primeiros a doutrinar-se, na primeira foram as elites locais. Este ponto de partida é importante para compreender as resistências e as revoltas. A primeira teve lugar em 1567 e culminou na destruição das residências e igrejas jesuítas. Para as comunidades locais os missionários e os oficiais portugueses surgiam como manifestações dos espíritos malignos, impuros e demoníacos e apenas o seu sacrifício às mãos das divindades locais podia exorcizar a influência negativa. Em Cunculim assiste-se a uma maior resistência ao cristianismo e a um maior número de pessoas que efectuaram actos de violência extrema, como o incêndio da Igreja de Nagoa e as decapitações dos missionários. A mutilação indiciou a ritualização do acto da morte do padre Berna, tanto mais que a corrupção do corpo do inimigo, antes da própria morte, era um acto de dominação. Apesar de a coroa intervir para castigar os malfetores estes continuavam a resistir. Por outro lado, a violência levou a um maior “jardim da cristandade”. De acordo com as fontes portuguesas, depois do martírio/revolta/sacrifício, cerca de 1500 indianos ter-se-iam convertido. Cunculim acabara por empobrecer e a sua população

permaneceu, na sua maioria, gentia. Bardez viveu os mesmos conflitos que Salcete (1561). A constante presença inimiga resultou numa maior resistência à dominação portuguesa. Os conflitos revelam que a maioria discordava da presença imperial portuguesa, preferindo a dominação de Bijapur. Quanto mais as povoações se distanciavam de Goa maiores eram as resistências. A fragilidade da dominação portuguesa levava muitas vezes a contemporar. Persistiu o binómio «colonizador»/«colonizado» e a relação estabelecida entre a «dominação cristã» e as «comunidades locais».

O sétimo capítulo reflecte sobre o modo como foi interiorizada a relação entre cristãos e não cristãos, avaliando o modo como os colonizadores se projectavam na comunidade portuguesa ao mesmo tempo que se “indianizavam” e como é que viam os colonizados. Alguns religiosos, nomeadamente franciscanos, defendiam a habilidade e o intelecto da gente da Índia, a sua capacidade para a missão e a vantagem em ter indianos como sacerdotes, por causa do conhecimento da língua e da cultura, e pela afeição natural que tinham às suas gentes. A família foi a primeira preocupação a par da reprodução biológica, depois o enraizamento económico. O baptismo (a *regeneratio*) passou a substituir o *ius sanguinis* (a *generatio*) enquanto principal critério de inclusão e exclusão na ordem imperial. Circulava o discurso que a Índia era um local idílico e os seus efeitos seriam negativos sobre a natureza psicológica e física dos seus habitantes, degenerando-os. Esta ideia, segundo A. Valignano, obrigava os religiosos ocidentais a ser muito disciplinados e virtuosos. Miguel da Purificação, franciscano, defendia que os filhos do Oriente não deviam ser excluídos. O objectivo imediato do seu tratado era justificar o acesso a cargos pelos portugueses nascidos na Índia. A diferença entre bem nascido e mal nascido gerava uma hierarquia: mais do que apoiar um ou outro grupo social, a coroa parecia estar interessada em reorganizar equilíbrios políticos favoráveis à ampliação do seu próprio poder. Dois religiosos nativos viriam a retratar as elites indianas na tentativa de inclusão: António João Frias com a obra *Aureola dos Índios* e Leonardo Paes, *Promptuario de diffinições indicas*, ambos com cargos relevantes. Paes identificou os charodos como descendentes de reis. Frias preocupou-se em rebater a primazia bramânica remontando a origem história dos brâmanes ao rei Gaspar, um dos Reis Magos ligados ao cristianismo. Paes filiaria a paternidade dos charodos num momento mais distante. Era Indo, neto de

Saba, filho de Sem, um dos filhos de Noé, que tinham como origem os Rajás, no idioma goês Charodos. Simultaneamente, os dois religiosos procuravam demonstrar que o seu *status*, na altura da chegada dos portugueses, já era mais nobre do que o da maior parte dos portugueses. A ideia de *respublica christiana* e de *civitas dei* estimulou o conceito de «nação portuguesa» e, sobretudo, do conceito de «pátria». A par da nação portuguesa foram tematizadas, também a nação bramânica e a nação charodo e, por fim, a nação goesa, todas elas apresentando-se, contudo, como partes privilegiadas dessa pátria maior que era a portuguesa. Em síntese, foi a dimensão confessional do império português – a aliança entre política e religião – aquilo que potenciou, em primeiro lugar, a redefinição identitária das elites locais. Não foi a secularização, mas sim a confessionalização, a estimular essa nova imaginação da comunidade. Os resultados deste estudo inclinam-se para as leituras propostas por Peter van der Veer em *Conversions to Modernities*, de que a era colonial permitiu novas imaginações de comunidade, e que foi no domínio religioso que elas ocorreram em primeiro lugar.

Termino tomando uma ideia de Ângela Xavier: a “*Invenção de Goa*” é um livro com uma abordagem inovadora e aliciante, parte da análise micro-histórica assente nas fontes escolhidas, isto é, a partir de personagens históricas ligadas às missões, à Igreja e ao Estado “inventa” e “reinventa” num estudo antropológico as dinâmicas efectuadas ao longo do processo de evangelização e disciplina da sociedade goesa, reinterpretando e interpretando novos conceitos de colónia, colonizadores e colonizados. Macro-histórica, contempla a história de longa duração, no sentido em que esteve subjacente, na “invenção” do imperialismo português, o modelo imperial romano reflectido na territorialidade, colonização (linguística, religiosa, jurídica) e ainda no urbanismo e nas comunicações.

A importância da escrita na evangelização acabaria por espelhar dois tipos de cristianização: os mais desfavorecidos não interiorizaram o carácter totalizante do mistério cristão, acumulando-o, com frequência, às devoções locais. Contrariamente e, sobretudo, quando a conversão das elites se tornou prioritária, os grupos dominantes cristianizaram-se “com muita ocidentalização”. É ainda de realçar o reconhecimento pela historiadora do papel assumido pelos franciscanos que, aliados em algumas conjunturas ao poder político, contribuíram para a “invenção” de Goa.

A partir da evangelização planeada pela Igreja e pela Coroa, a autora esclareceu “dialecticamente” e “dialogicamente” a identidade da nação portuguesa.

*Ana Ruas Alves*

Doutoranda na Universidade de Coimbra

*anaruasalves@gmail.com*

**ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza – *Discurso, Disciplina e Resistências. As visitas Pastorais do Maranhão Setecentista*. São Luís: EDUFMA, 2008, 193 p.**

Raimundo Araújo é doutorando na Universidade Federal do Maranhão e professor de História na Escola de Aplicação pertencente à mesma instituição. O livro que se apresenta é, em essência, a sua dissertação de mestrado.

Este estudo abre com dois lapsos no prefácio da autoria de Maria da Glória Correia: o título do livro aparece sob a forma que figura na versão policopiada da dissertação de mestrado; e a data conferida ao Concílio de Trento é *1545-1562*.

Comporta oito pequenos capítulos. O primeiro é inteiramente dedicado a questões metodológicas. Manifestamente imbuído de uma concepção platónica que vai beber a Koscic, segundo a qual o mundo é visto como uma aparência imediata e um reino de verdade, defende-se, aqui, que as fontes comportavam uma lógica discursiva aparente que importa desvendar.

O segundo capítulo, intitulado “augúrios da modernidade”, propõe-se ao estudo daquilo a que o autor imprecisamente designa de “genealogia da visita pastoral”. Entrando em consideração apenas com trabalhos clássicos, entende esse dispositivo como produto de uma Reforma surgida a partir de 1545 de forma abrupta, num contexto de defesa da tradição dogmática orientada para a “modificação da cultura popular”. Uma reflexão mais apurada permitiria ao autor um alargamento conceptual e um melhor enquadramento deste ponto através da percepção da existência de aspectos reformistas com uma permanência quinhentista, nascidos em ambiente de continuidade desde o final do século XV. Contendo inúmeros vectores de análise, nem sempre relacionáveis, o capítulo termina com a reprodução de