

**O CONCÍLIO DE TRENTO
EM PORTUGAL
E NAS SUAS CONQUISTAS
OLHARES NOVOS**

Título: O Concílio de Trento em Portugal e nas suas *conquistas*: olhares novos

Coordenação: António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva

Edição

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Concepção gráfica e Execução

SerSilito-Empresa Gráfica, Lda./Maia

ISBN: 978-972-8361-60-0

Depósito legal: 371584/14

Tiragem: 600 exemplares

Edição apoiada por

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E A TECNOLOGIA



Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI0647/2014

Por decisão dos autores e coordenadores, esta obra não foi escrita segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990.

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA
DAVID SAMPAIO BARBOSA
JOSÉ PEDRO PAIVA
(COORDENAÇÃO)

O CONCÍLIO DE TRENTO
EM PORTUGAL
E NAS SUAS CONQUISTAS
OLHARES NOVOS

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2014

ÍNDICE

Introdução	7
Siglas e abreviaturas	11
A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas.....	13
JOSÉ PEDRO PAIVA	
A recepção do Concílio de Trento em Portugal	41
AMÉLIA POLÓNIA	
A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639)	59
JOÃO ROCHA NUNES	
O Concílio de Trento e a sua recepção pelos cabidos das catedrais	79
HUGO RIBEIRO DA SILVA	
Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750)	103
VITOR SERRÃO	
Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia	133
ÂNGELA BARRETO XAVIER	
Quando chegou Trento ao Brasil?.....	157
BRUNO FEITLER	
A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)	175
EVERGTON SALES SOUZA	
Trento e o clero secular nas Ilhas Atlânticas	197
SUSANA GOULART COSTA	

GASPAR DE LEÃO E A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO DE TRENTO NO ESTADO DA ÍNDIA

ÂNGELA BARRETO XAVIER*

Quando se pensa na recepção de Trento no Estado da Índia, o tipo de questões que nos ocorrem são diferentes daquelas que faz sentido colocar quando se trata o mesmo tema para as sociedades europeias. Esse diferente núcleo de problemas resulta, desde logo, das especificidades dos contextos nos quais se aplicaram as directivas de Trento. Se instauradas fora da *Respublica Christiana*, i.e., para além das geografias que constituíam a cristandade tradicional, as normas tridentinas confrontavam-se com situações sociais e culturais inesperadas, com as quais tinham, de uma ou de outra forma, dialogar. Como o conjunto de questões é muito vasto, tornando impossível, de momento, oferecer uma visão complexa, e na diacronia, da maneira como Trento foi recebido no Estado da Índia, neste estudo proponho-me analisar o tema a partir daquele que foi um dos principais mentores da Goa cristã: Gaspar de Leão¹.

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

¹ Não são muitos os estudos sobre Gaspar de Leão. O mais importante continua a ser a introdução de Eugenio Asensio ao tratado *Desengano de Perdidos* (Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1958). Nos últimos anos, Ricardo Ventura tem trabalhado sobre vários aspectos a obra de Leão: Ricardo Ventura – Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa: reconstituição histórica de uma controvérsia. In A.A.V.V. – *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Porto: Universidade do Porto, 2004, 2 vols., p. 505-518; Arte e discurso da oração na obra de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa. *Via Spiritus*. 14 (2007) 14-30; Conversão e Conversabilidade: um esboço sobre a convivência, o diálogo e as disputas no Oriente, ao tempo de D. Gaspar de Leão. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*. 1:3 (2004) 249-267; *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo Histórico-Cultural*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Lisboa. [S.l.]: [s.n.], 2005. Também Patrícia Faria e Souza publicou um interessante artigo sobre o mesmo: Reforma e Profecia: a acção do arcebispo de Goa e

Isto significa que nas próximas páginas avançarei pouco em relação aos impactos de longa duração que Trento teve nestes territórios e suas gentes. Também não compararei os “sucessos” de Trento no mundo indiano em relação ao que se vai sabendo relativamente a vários lugares da Europa da época moderna. Em vez de pensar diacronicamente, e de sondar, a partir de um itinerário comparativo, outras geografias, o que irei explorar aqui é a maneira como Trento moldou a imaginação e a institucionalização de uma Goa cristã no contexto do arcebispado de Gaspar de Leão. Em que medida é que a Goa cristã imaginada por Gaspar de Leão foi ao encontro de Trento? Como é que Leão interpretou Trento e o adaptou a Goa, a partir das suas características de personalidade? Foi Leão um bispo tridentino, e se sim, em que sentido?²

A estas perguntas gerais aduzirei outras que apontam para a relevância em considerar os contextos locais da acção de Leão como variáveis que moldaram, igualmente, essa acção. Foi Leão um bispo sensível às realidades locais ou, ao invés, não há tentativas de indigeneização do cristianismo, mas sim a mera imposição de um modelo cristão, pela força e pela habituação? Como é que o “outro” indiano foi tratado no contexto tridentino de Gaspar de Leão?

Para responder a estas questões farei sondagens que cruzam a tratadística produzida por Leão – o lugar em que a dimensão pastoral da sua acção se declina de forma mais evidente – com a produção normativa, plasmada, sobretudo, nas *Constituições do Arcebispado de Goa*, e nas *Actas* do 1º e do 2º Concílio Provincial de Goa, de 1567/1568 e de 1575, por ele convocados³. Se os tratados nos dão acesso ao universo teológico e pastoral de Leão, estes documentos criaram a arquitectura jurídica e institucional da arquidiocese de Goa, constituindo, por conseguinte, os parâmetros e os limites normativos da acção e da experiência cristã naqueles lugares.

místico D. Gaspar de Leão. *História*. São Paulo, 28:1 (2009) 145-167. São de assinalar, ainda, os estudos de Ines G. Zupanov – The Wheel of Torments: Mobility and Redemption in Portuguese Colonial India (16th to 18th century). In *Cultural Mobility: a Manifesto*. Ed. by Stephan Greenblatt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 24-74; Valdo D’Arienzo – La missione di un mistico: Dom Gaspar de Leão, primo arcivescovo di Goa. *Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano*. 10 (1987) 19-36; 113-135; por fim, Leão é também objecto de reflexão em Ângela Barreto Xavier – *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, sobretudo no capítulo 3.

² Apesar de serem escassas as referências à vida de Gaspar de Leão antes da sua passagem pelo arcebispado de Goa, são relativamente abundantes aquelas de que se dispõe para este período, desde a tratadística que publicou e os textos – que se referirá adiante –, até correspondência institucional, parte dela publicada na *Documenta Indica* e na *Documentação para as Missões do Padroado Português do Oriente*, até, ainda, outra documentação esparsa, caso da *Oração Fúnebre do Exº e Revmo Snr. Dom Gaspar de Leão, 1 Arcebispo Metropolitano de Goa nas Solenes Exequias da Trasladação...*, publicada por Martinho António Fernandes (Nova-Gôa, Imprensa Nacional, 1865).

³ As *Constituições do Arcebispado de Goa* e as *Actas* do 1º Concílio Provincial encontram-se publicadas no volume 10 da *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. (doravante DHMPPO). Org. António da Silva Rego. Lisboa: CNCDP, 1991. As *Actas* do 1º Concílio e demais concílios provinciais foram também publicadas no *Arquivo Portuguez Oriental* de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, f. 4 (Delhi, Asian Educational Services, rep., 1992).

As secções que se seguem dão corpo a este itinerário problemático. Assim sendo, em primeiro lugar, e partindo do posicionamento de Gaspar de Leão nas “correntes da espiritualidade” do Portugal do século XVI – para relembrar o incontornável livro de Silva Dias –, reflicto, em traços gerais, sobre o programa pastoral que a sua tratadística encerrou⁴. Em seguida, procuro mostrar de que maneira é que as *Constituições* e as *Actas* conciliares procuraram plasmar Trento no Estado da Índia, concentrando-me na análise de dois sacramentos essenciais para a produção e reprodução social e cultural de uma Goa cristã: o baptismo e o matrimónio.

1. Gaspar de Leão nos tempos de Trento

Nascido em Lagos, em data incerta, Gaspar de Leão formou-se em Direito Canónico em 1536 pela Universidade de Salamanca, onde terá estado desde finais da década de 1520. Como bem assinalou Ricardo Ventura, Leão estava em Salamanca na mesma altura em que Francisco de Vitoria aí exercia o seu magistério⁵. Datam destes anos, aliás, as *Relecciones* mais importantes de Vitoria, algumas delas directamente relacionadas com o império espanhol (questionando, nomeadamente, o uso da força pelos colonos), outras com o poder eclesiástico (o qual considerava superior ao governo político), e ainda com os sacramentos (nomeadamente, o matrimónio). É também neste período que chega a Salamanca Domingos de Soto, a segunda figura mais importante da escolástica salmantina, muito embora os seus escritos mais importantes sejam de datas posteriores. Terá Leão contactado com ambos e com a sua escrita? Muito embora tal não se possa documentar, o improvável seria ter ficado insensível à turbulência intelectual que caracterizava o mundo salmantino da época. Da mesma forma, é plausível que tenha criado laços com outros portugueses que aí estudavam, como Gaspar Barreiros, autor da *Chorographia*, o doutor João de Barros do *Espelho de Casados*, o médico Amato Lusitano, os humanistas Jerónimo Cardoso e Diogo de Teive, o jurista Bartolomeu Filipe, e o futuro famoso jesuíta Manuel da Nóbrega, entre outros⁶.

Regressado a Portugal, pelo final da década de 1530, Leão tornar-se-ia capelão e pregador de D. Henrique, residindo regularmente em Évora, nessa altura, e segundo Asensio, uma verdadeira “metrópole espiritual”⁷. Em 1551 recebeu um

⁴ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam*. Coimbra: Off. António Barreira, 1600; *Tratado que fez mestre Hieronimo*. Goa: João de Endem, 1565; *Desengano dos Perdidos*. Introd. Eugenio Asensio. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1958.

⁵ Ricardo Ventura – *Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos*, cit., p. 20.

⁶ Joaquim Verissimo Serrão – *Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1962, p. 230.

⁷ Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos...*, cit., p. X; Ricardo Ventura – *Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos*, cit., pp. 21 e ss.

canonicato, e em 1557 era arceidiago do báculo e esmoler-mor dessa arquidiocese⁸. Antes disso, já frei Luis de Granada chegara a Évora, enviado por Juan de Avila, aconselhando, por um lado, a vinda dos jesuítas para o reino de Portugal, e publicando em Évora, por outro, as suas principais obras⁹.

Quando Gaspar de Leão já se encontrava em Goa, Granada publicou – como já foi assinalado por José Pedro Paiva e outros autores – um dos tratados que melhor retrata as aspirações tridentinas em relação à acção episcopal, o *De officiis et moribus episcoporum*, de 1565¹⁰. Não sabemos se Leão e Granada se correspondiam, mas não deixa de ser verdade que muitas das características assumidas pelo primeiro, enquanto arcebispo, nesses mesmos anos, se encontram no referido tratado, nomeadamente o que se refere à qualidade do prelado e sua acção (vida santa, prudência, diligência, perseverança e ciência, e pregação como actividade principal; bom exemplo e visitas pastorais), bem como à sua via contemplativa (espiritualidade, amor divino).

A par desses paralelos, tal como Granada, também Leão era um mentor da via unitiva, e teria recebido, segundo Asensio, influência franciscana, convergente com a de Luis de Granada, e não derivativa daquela. Na verdade, a par da inspiração dominicana, Leão participava do ambiente joaquimita que influenciava muito do franciscanismo ibérico (muitas fontes joaquimitas surgem nos seus textos)¹¹.

Foi neste contexto intelectual que Gaspar de Leão ascendeu a arcebispo de Goa, o que, inicialmente, recusou, sendo depois obrigado, por ordem papal, a assumir o ofício¹². Na mesma altura, dois dominicanos, D. frei Jorge Temudo e D. frei Jorge de Santa Luzia foram nomeados bispos de Cochim e de Malaca, acompanhando-o na viagem para a Índia, assim como os primeiros inquisidores, e o impressor João Blávio (encarregue, no reino, da impressão dos livros dos “espirituais” do círculo de D. Henrique).

Arcebispo contemporâneo de Carlo Borromeo e de D. frei Bartolomeu dos Mártires – dois dos paradigmas do bispo tridentino – D. Gaspar de Leão foi o responsável pela arquidiocese de Goa, pela primeira vez, entre 4 de Fevereiro de 1558 e 13 de Janeiro de 1567, ou seja, 8 anos e 11 meses, resignando, e regressando

⁸ Ricardo Ventura – Estratégias de Conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão ..., *cit.*, p. 507; Casimiro Nazareth – *Mitras Luzitanas no Oriente: catálogo dos Prelados da Igreja Metropolitana e Primacial de Goa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894, p. 46.

⁹ Sobre a presença de Granada em Portugal, o estudo ainda incontornável é o de Maria Idalina Resina Rodrigues – *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

¹⁰ José Pedro Paiva – A Igreja e o poder. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 135-185.

¹¹ Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos...*, *cit.*

¹² “Carta de D. Sebastião ao seu embaixador em Roma que requisite ao Papa um breve ordenando a D. Gaspar a ocupação do cargo de Arcebispo de Goa (8-11-1558)”. In Visconde de Santarém – *Corpo Diplomático Portuguez*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, vol. VIII, 1868.

ao governo da diocese após a morte de D. frei Jorge Temudo, que o substituíra após a sua resignação. Apesar de ter sido nomeado em 1558, chegou a Goa apenas em Dezembro de 1560. Nessa altura, a diocese já estava sede vacante há 10 anos, e sob a administração do Dr. Sebastião Pinheiro, desembargador da Relação de Goa. Antes disso, e muito embora tivesse sido estabelecida em 1534, fora governada por D. frei Juan de Albuquerque entre 1537 e 1553. Quer isto dizer que em 25 anos, um prelado aí residira apenas 12, o que expressa bem como o governo da vida religiosa se pautara, até então, por uma certa ligeireza institucional. E apesar de se conhecerem algumas cartas pastorais e directivas de D. frei Juan de Albuquerque, a ausência de um *corpus* normativo mais sistemático dá conta, precisamente, desse carácter ainda incipiente das estruturas eclesíásticas quando da chegada de D. Gaspar. Nesse sentido, a prelatura de D. Gaspar de Leão constituiu-se, também sob este ponto de vista, como uma importante alteração, fixando a “segunda capitalização do Estado da Índia”, como Catarina Madeira Santos inspiradamente denominou a fundação da diocese de Goa¹³.

A jurisdição da arquidiocese de Goa abraçava a geografia do Estado da Índia, o que a tornava, pelo menos virtualmente, na maior província eclesíástica da monarquia portuguesa. Para além de usufruir do estatuto de igualdade em relação à de Lisboa¹⁴, a arquidiocese também abarcava as populações cristãs asiáticas que residiam fora do perímetro dominial e jurisdicional do Estado da Índia (nomeadamente aquelas comunidades que tinham resultado da evangelização de missionários). A partir de 1558 faziam parte da arquidiocese os territórios compreendidos entre o Japão, incluindo a China, Coreia, Maldivas, Ceilão, Índia, até a Arábia, a costa oriental africana, a Pérsia, apesar de as regiões do Sul e do Leste do Índico ficarem sob a dependência directa dos prelados de Cochim e de Malaca¹⁵. A partir de 1576, com a criação da diocese de Macau, a jurisdição sobre a China e o Japão passava a ser competência directa desta nova diocese. Em todo o caso, o arcebispado de Goa era hierarquicamente superior, abrangendo, em última instância, toda a geografia da Ásia.

A par deste enquadramento institucional, as estruturas eclesíásticas estavam sobretudo entregues ao cabido da Sé de Goa, constituído em 1539, ao vigário-geral, e a uma rede de vigararias, a maior parte delas estabelecidas nas fortalezas

¹³ Catarina Madeira Santos – “Goa é a chave de toda a Índia”: *Perfil político da capital do Estado da Índia*. Lisboa: CNCDP, 1999, cap. “A segunda capitalização de Goa”.

¹⁴ “Carta do Chantre de Gôa dando parte a ElRey, que por ordem do Duque de Bragança viera a Roma, donde estava para requerer a Sua Santidade, os Privilégios da Sé de Lisboa fossem igualmente concedidas a Gôa, De Roma a 31 de Outubro de 1542” (ANTT – CC, P I, Mss. 72, n.º 155).

¹⁵ Dependentes da prelazia de Tomar até 1514, e da diocese do Funchal entre 1514 e 1534, os territórios do Estado da Índia conheceriam a sua própria diocese em 1534, sufragânea, ainda, da do Funchal, que receberia o estatuto de Primaz das Índias, transformando-se em metropolitana em 1551, e em arquidiocese em 1558, através das Constituições Apostólicas *Etsi sancta et immaculata* e *Pro excellenti proeminentia*, ficando Malaca e Cochim como suas sufragâneas.

do Estado da Índia, com seus respectivos curas, capelães, etc. Pelo carácter de permanência que caracterizava a sua presença, os vigários-gerais e vigários constituíam as autoridades eclesiásticas mais importantes, já que era com eles que as populações contactavam quotidianamente. Para além das vigararias, tinham sido estabelecidas paróquias nos territórios de Goa e da Província do Norte, na maioria entregues a regulares, a quem fora concedida dispensa pontifícia, e algumas missões, como as existentes na Costa da Pescaria e na Costa do Coromandel¹⁶. No que diz respeito à presença de religiosos, quando da chegada de Gaspar de Leão, em 1560, existiam algumas dezenas de franciscanos, os primeiros a criarem uma rede conventual, de residências e de colégios nas cidades do Estado da Índia, e com alguma implantação rural. Para além destes, os jesuítas, que tinham chegado em 1542, estavam em processo de rápida expansão e implantação territorial, e os dominicanos, que tinham estabelecido a sua primeira casa em 1548, apesar de estarem presentes naqueles lugares desde as primeiras viagens portuguesas. Tal como com o clero secular, a acção de muitos destes regulares incidiu junto dos contingentes de portugueses, nas feitorias e fortalezas, apesar de crescer o número daqueles estritamente vocacionados para actividades de evangelização. Em todo o caso, em meados do século XVI, a maioria demográfica ainda era praticamente ignorante do cristianismo, e as estruturas existentes eram essencialmente vocacionadas para os “velhos cristãos”, apesar de, desde a década de 1530, o cenário se estar a alterar¹⁷.

Durante o primeiro período em que governou o arcebispado (o segundo decorreria entre 1572 e 1576, em razão da morte de D. frei Jorge Themudo, que o substituíra no arcebispado quando da sua resignação), D. Gaspar de Leão conheceu três vice-reis: D. Constantino de Bragança, D. Francisco Coutinho e D. Antão de Noronha. É muito provável, até, que tivesse encontrado, em Portugal, o primeiro, filho de D. Jaime, duque de Bragança, o protector da Província da Piedade, da qual D. Gaspar também era próximo.

Não é totalmente clara a relação estabelecida entre poder religioso e poder político (vice-reinal, mas não só) neste período. Por exemplo, pouco antes da chegada de Leão, um conjunto de decretos promulgados por D. Constantino de Bragança privilegiava os convertidos em desfavor dos que se não convertiam, expulsavam os brâmanes que se não convertessem, impondo, ainda, que todos aqueles que obstassem à conversão seriam enviados para as galés. O mesmo tipo de acção seria retomado em tempos de D. Francisco Coutinho. É dessa altura a carta régia que insiste na expulsão dos brâmanes que não exercessem ofícios essenciais à ordem social. Ou seja, é evidente que o poder político tinha uma

¹⁶ Fortunato Coutinho – *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu'à nos jours*. Louvain-Paris: PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

¹⁷ Ver Ângela Barreto Xavier – *A Invenção de Goa... cit.* e bibliografia aí citada.

palavra a dizer nas matérias da conversão, mas nem sempre é visível a origem do impulso inicial – se do mundo dos eclesiásticos ou do próprio círculo do rei.

Por vezes o relacionamento entre poder político e religioso, numa época cuja cultura política convidava a múltiplas posições por parte dos diversos poderes, nem sempre foi linear. Mas uma coisa parece ser clara, a deduzir por algumas palavras de Leão, no tardio *Desengano dos Perdidos*. Para ele o concílio tridentino era o melhor “sol humano” que a igreja tinha, e a atender pela recepção que Trento teria pela Coroa de Portugal, esse era um lugar no qual a sintonia era maior do que a diferença de posições¹⁸.

Estes cenários institucionais, políticos e religiosos mostram-nos já a complexidade inerente à recepção de Trento nos territórios do Índico. Mas ela é ainda maior quando pensamos nos desafios sócio-culturais que estes territórios colocavam.

Em primeiro lugar, a maioria demográfica não era cristã, abraçando uma grande diversidade de sociedades e culturas. Abexins, núbios, persas, árabes, chineses, japoneses, malaianos, indianos do tipo mais variado, faziam parte de um elenco inesgotável que se declinava, igualmente, num sem-número de devoções e práticas religiosas, as quais envolviam desde o ascetismo, ao tantrismo, até rituais que incluíam sacrifícios humanos. Muitas destas crenças e práticas eram indecifráveis para os missionários cristãos. Acrescia a isto a diferença epistemológica, isto é, a existência de sistemas de conhecimento que assentavam sobre uma lógica na qual não operava, da mesma forma, o princípio da contradição. Pelo que as oposições entre virtude e vício, bem e mal, cristão e não-cristão, podiam nem sempre ser pertinentes para as comunidades em causa¹⁹.

A par das muitas diferenças, havia, ao mesmo tempo, estruturas sociais e culturais que permitiam estabelecer diálogos (por vezes equívocos). Por exemplo, a ideia de pureza, não só do corpo, mas também da alma, organizava, na Índia, muitas práticas das comunidades bramânicas e kshatryas, o que potenciava, à partida, um diálogo com estes grupos²⁰. Por seu turno, entre as inúmeras espiri-

¹⁸ Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos...*, cit., p. 67; ainda continua a ser o de Marcello Caetano o melhor estudo sobre a recepção de Trento no contexto do ordenamento jurídico português quinhentista [Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*. 19 (1965) 7-87]; ver ainda Amélia Polónia da Silva – Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo cardeal D. Henrique em 1553. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 7 (1990) 133-143.

¹⁹ É vastíssima a bibliografia sobre estas questões. Vejam-se, entre outros, Ian Copland, et. al. – *A History of State and Religion in India*. London; New York: Routledge, 2013; Diana L. Eck – *Darsan. Seeing the Divine Image in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2007; Brendan LaRocque – *Devotional religion and the political economy of early modern North India*. Madison: University of Madison Press, 1997.

²⁰ Dão bem conta destas possibilidades e equívocos as disputas estudadas por Ines G. Zupanov em *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. Delhi: Oxford University Press, 2001.

tualidades indianas, havia aquelas que se desenvolviam em torno a uma relação mais intimista com o divino, caso da espiritualidade bhakti, a qual, sob alguns aspectos, se aproximava da via afectiva cristã. Também a via ascética era uma opção de eleição para muitos, e os possíveis paralelos que se podiam estabelecer com os anacoretas cristãos também seriam rapidamente identificados²¹.

Por fim, o facto de a memória cristã anterior ser praticamente inexistente podia ser potencializado, já que permitia inventar uma tradição a partir dos entendimentos que, na época, se tinha daquilo que era ser cristão. Ou seja, a implantação do cristianismo no Estado da Índia era praticamente paralela ao cristianismo tridentino. Era expectável, por isso mesmo, que os cristãos indianos se tornassem mais parecidos com o ideal tridentino do que aqueles que, na velha Europa, eram recristianizados? Talvez.

Quanto aos cristãos que já residiam no Estado da Índia, estes eram uma minoria insignificante. A maior parte era de rito síriaco, não obedecendo, sequer, ao pontífice romano. A par destes, a cristandade portuguesa (demograficamente irrelevante) e alguns “novamente convertidos”. E se a fé nestes era ainda muito tenra, a cristandade portuguesa era cada vez mais considerada híbrida, por resultar, boa parte dela, de casamentos entre portugueses e mulheres indianas, e se ter indianizado em muitas das suas práticas.

Em suma, a tarefa hercúlea que Gaspar de Leão tinha de enfrentar era a de converter e cristianizar uma maioria demográfica, quantitativamente enorme e geograficamente descontínua, para além de conduzir a cristandade recente e a cristandade de origem portuguesa que, por ausência de enquadramento próprio, apresentava vários problemas.

2. A escrita de Leão: guia para plantar e conservar Trento em Goa

A estratégia seguida por Leão parecia combinar três variáveis: o seu exemplo pessoal, a escrita de textos pastorais, a elaboração de textos normativos. Atente-se nestes dois últimos aspectos.

Durante o primeiro período de governo, Gaspar de Leão publicou na imprensa de Goa, duas das suas obras pastorais: o *Compendio spiritual* (1561) e o *Tratado de Jerónimo da Santa Fé* (1565). Em Lisboa teria sido dado à estampa, anteriormente, um *Tratado Spiritual* e, sob sua encomenda, um *Diálogo spiritual* (1568). Para além de três destes tratados conterem o adjectivo “spiritual”, em si mesmo indiciador, o primeiro deles inclui uma vocação pastoral explícita, anunciando, de

²¹ David N. Lorenzen – *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*. Delhi: Suny Press, 1995; Shahabuddin Iraqui – *Bhakti Movement in Medieval India: Social and Political Perspectives*, Delhi: Manohar Publ., 2009; Robert Lewis Gross – *The S dhus of India: a study of Hindu asceticism*. Jaipur: Rawat Publications, 1992.

algum modo, o programa episcopal de Gaspar de Leão²². Mais, Leão concebeu-o como um “pequeno tratado, para que em todo lugar e tempo o possais trazer na mão” (também aqui se percebe a sua sensibilidade à importância da imprensa). Essa intencionalidade tornava o *Compendio Spiritual*, tratado que enviou para D. Sebastião – numa carta em que explicava que o compôs na Índia e aí o pregou –, acompanhado de umas indicações para a Mesa da Consciência e Ordens e de uma carta missiva para o rei com um diagnóstico do estado da cristandade da Índia, muito relevante para entender o alcance social das propostas do arcebispo.

No Proémio, Leão recorre a S. Paulo e à figura do “hortelão” que aparece na Carta aos Coríntios, para discorrer sobre as funções do prelado, de um prelado que devia ser, também ele, espiritual. Seguindo S. Paulo, assume que o lugar de trabalho do prelado era o “coração humano”, enquanto o seu ofício material era “plantar e reger”²³. Através do seu exemplo e doutrina, o “espiritual hortelão” tinha a obrigação de plantar as virtudes nas almas. A par disso, cabia-lhe arrancar, com moderação, os vícios e pecados, e vigiar para que não entrasse qualquer fera da má doutrina a destruir e despastar a “horta divina”. De modo a que a “horta” pudesse crescer e conservar-se, o prelado tinha de a alimentar não apenas com a disciplina, mas também com a virtude e os bons exemplos²⁴.

Todavia, lembra Leão, a vontade do hortelão não era suficiente, e se a terra fosse completamente estéril, nada medraria. Na verdade, esta deveria ser obediente aos deveres da edificação, e não protestar perante as intervenções do hortelão, antes aceitá-las com quietude. Assim sendo, havia uma obrigação mútua – a do hortelão (o bispo) e a terra (os seus coadjutores, sacerdotes e religiosos, mas também os fiéis) – de entrar com alegria no labor da horta. Essa obrigação mútua era fruto da vontade, “senhora em todos homens”, comum a todos, igual a todos, livre em todos, em suma, acessível a todos, aquilo que tornava todos os homens iguais e que lhes não podia ser retirado (ao contrário das coisas materiais)²⁵.

O mesmo ideal de bispo interventor que estimula a vontade dos fiéis, e de quem dependia, em parte, a boa colheita, é retomado no início do *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*. Esse entendimento da autoridade/responsabilidade dos prelados e sacerdotes pode ajudar a explicar a pujança com que D. Gaspar de Leão continuou a destruição dos signos locais de autoridade religiosa (templos, ídolos, sugerindo a expulsão dos sacerdotes locais)²⁶.

²² Ricardo Ventura – Arte e discurso da oração na obra de D. Gaspar de Leão..., *cit.*, p. 22.

²³ *Ibidem.*, p. 512.

²⁴ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam...*, *cit.* Prohemio.

²⁵ *Ibidem.*, fl. 6 e 6v.

²⁶ Sobre esses conflitos, ver Ângela Barreto Xavier – *A Invenção de Goa...*, *cit.*, cap. 3; Ricardo Ventura – Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão..., *cit.*, p. 510 e ss.; Patrícia Souza Faria – Reforma e profecia..., *cit.*, p. 152 e ss.

As restantes quatro partes do *Compendio Spiritual* configuram-se como um *vademecum* da vida espiritual, já que contém um catecismo – cuja estrutura é praticamente reproduzida nas *Constituições do Arcebispado de Goa* –, uma vida de Cristo, um caminho espiritual, e exercícios para cada dia da semana. À semelhança do que era proposto por Heinrich Herp no seu *Directório dos Contemplativos*, o cristão imaginado por Leão privilegiava mais a conversação com Deus (individual, assumindo a verticalidade da relação) do que chegar até ele através da mediação das criaturas (mais comunitária, na qual o papel da horizontalidade era maior). Tacticamente, isso podia implicar desviar os obstáculos que se opunham a esta conversação meditativa (em particular, os que perturbavam a alma pela via dos “sentidos”, uma clara remissão platónica), encaminhando os estímulos quotidianos, ao invés, para a realização da suprema alquimia, como bem notou Ventura, do aparelhamento ao amor divino²⁷.

Nessa sua imaginação cristã, o *Compendio Spiritual* trata-se de um texto vocacionado, em primeiro lugar, e a meu ver, para a comunidade de portugueses, e não tanto para os recém-convertidos. Ao colocar ao mesmo nível “infieis, hereges, & mãos Christãos”, atribuindo a todos eles o “desonrado apelido de mundanos”, e considerando-os sob o domínio de Satanás, Leão parecia acolher a opinião generalizada na corte portuguesa de que os portugueses na Índia se tinham rendido aos costumes locais²⁸. Se o primeiro livro se dedicava aos “mãos cristãos”, os restantes tratados – o de *Jerónimo de Santa Fé* (1565) e o *Desengano dos Perdidos* (1573) – tinham como objecto os “hereges” e os “infieis”, completando o mapa social do seu itinerário pastoral.

Em suma, seis anos antes do 1º Concílio Provincial e das *Constituições*, e três ou quatro anos antes de os decretos tridentinos terem chegado a Goa, já Gaspar de Leão explicara aos cristãos de Goa que lá estava para plantar virtudes, arrancar vícios, e conservar através da doutrina e dos exemplos, a colheita. É esta atitude que o leva a agir de forma a conhecer a horta, de modo a diagnosticar a sua situação e, depois, aí iniciar a justa lavoura²⁹.

O mesmo tipo de atitude parece justificar a tradução do *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*, mas também, posteriormente, a redacção do *Desengano dos Perdidos*, tratado que, tal como o *Compendio*, era inicialmente um sermão que servia para amparar todos aqueles que estavam receosos que a cristandade de Goa se per-

²⁷ Ricardo Ventura – Arte e discurso da oração na obra de D Gaspar de Leão ..., *cit.*, *in genere*.

²⁸ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam...*, *cit.*, cap. 1. Note-se que ainda no século XVIII circulavam cópias manuscritas deste tratado.

²⁹ É possível que muitas destas práticas resultassem do intenso convívio e das conversas espirituais e pastorais que D. Gaspar de Leão partilhara com o cardeal D. Henrique (sobre este último, e o seu papel fundamental no reformismo de meados do século XVI, veja-se, neste volume, o texto da autoria de Amélia Polónia).

desse, por ocasião do cerco que esta cidade sofrera em 1570. Tornando-se, depois, em algo maior.

O *Tratado de Jerónimo de Santa Fé* era constituído pela tradução de duas obras latinas do converso de Saragoça, do século XV, que adoptou este nome, *Ad convincendum perfidiam judæorum* e *De judaicis erroribus ex Talmud* (“Prova da perfídia dos judeus” e “Erros dos judeus tirados do Talmude”) e, como se disse, por uma carta pastoral da autoria do arcebispo³⁰. Tal como nos restantes tratados, e, sobretudo, tal como no *Desengano de Perdidos*, também aqui a oposição entre engano e desengano (associando o primeiro à autoridade dos rabis, e à maneira como a sua doutrina não era contestada) é central, cabendo ao cristão e, sobretudo, ao sacerdote, ao prelado cristão criar condições para o desengano. Ao mesmo tempo, este é um tratado diferente, desde logo porque tem como interlocutores a comunidade judaica e cristã-nova. Depois, porque, ao contrário dos outros dois – nos quais se recorre a metáforas espaciais, como jardim, horto ou cerco, para explicar o argumento –, neste é a alegoria do doente/cego (o judeu) e o médico (o cristão), possivelmente reenviando para a condição de físicos de muitos destes judeus, tal como o próprio Jerónimo de Santa Fé, a estruturar a carta pastoral que acompanha a tradução.

Atente-se, novamente, nas metáforas espaciais. Se o horto era uma metáfora aplicável à comunidade cristã³¹, e o hortelão, ao seu pastor, o cerco servia de alegoria – bem mais pessimista, note-se – da vida do cristão. No *Desengano dos Perdidos* Leão usa a experiência do cerco de Goa como alegoria da vida do cristão. Descreve esta como cidade sitiada, sendo o castelo a fortaleza da sua alma, as portas das cercas, os sentidos através dos quais se contactava com “as delectações da sensualidade”³². Apesar de noutros lugares sugerir que as coisas quotidianas também podiam encaminhar o cristão para o divino, a verdade é que a sua teologia é explicitamente anti-sensorial, encontrando nos sentidos, quase sempre, a via para o pecado³³. Essa matriz terá sido exacerbada na Índia, onde os missionários encontravam luxúria e sensualidade por toda a parte, mesmo entre os portugueses, acusados de terem várias concubinas e escravas com quem partilhavam o leito³⁴. O pessimismo antropológico de Leão – segundo o qual o homem apenas ganhava a salvação quando renunciava em si ao que era humano, em suma, a tudo

³⁰ Bruno Feitler – O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna. *Novos estudos Cebrap*. 72 (2005) 137-158 (acessível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002005000200008>).

³¹ Apesar de, para D. Gaspar de Leão, a alma também poder ser considerada a “horta”, in Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual de Doutrina Christam...*, cit., Prohemio.

³² Gaspar de Leão – *Desengano dos Perdidos...*, cit..

³³ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam...*, cit., fl. 14 e ss, fl. 30 e ss.

³⁴ “Carta de Nicolau Lancilloto para Inácio de Loyola”, 5-12-1550. In Joseph Wicki – *Documenta Indica*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988, vol. 2, p. 123-131.

o que dizia respeito ao mundo das sensações – enfrentava na Índia um desafio ainda maior³⁵. É que para algumas devoções indianas, era precisamente a imersão no mundo das sensações (o que era percebido pelos cristãos como uma rendição à sensualidade) a via que permitia o encontro com o divino³⁶! Talvez por isso aí fosse necessária, mais do que noutros lugares, uma teologia do medo, do medo do pecado, do medo do mundo, do medo das sensações, mas também de medo do Islão (no qual se identificavam práticas similares), dando resposta, aliás, às cartas que o cardeal D. Henrique escrevia, enquanto regente do reino, incitando-o a lutar contra a “ceita de Mafamede”³⁷.

Apesar deste enquadramento severo, é também nesse livro que Gaspar de Leão relembra àquele que buscava a perfeição que era insuficiente seguir regras e ordens (i.e., aquilo que ele próprio estabelecera nas *Constituições e Actas Conciliares*, por exemplo). No caminho para a perfeição, a normativa era apenas a primeira etapa. O cristão completo era aquele que era capaz de ultrapassar esta primeira etapa e percorrer o caminho da via unitiva, subir a *scala amoris* – a escada do amor cristão, evidentemente – e, através dela, chegar ao divino.

A par deste carácter “universal” do caminho do cristão, estes dois últimos tratados de Leão denotam, ao mesmo tempo, a forte vinculação peninsular do pensamento de Leão, já que os seus “outros” de eleição continuam a ser, ainda, os “judeus”, ou os “muçulmanos”. Na verdade, e como já sugeri num outro lugar, creio que em D. Gaspar de Leão tem lugar um *continuum* semântico que lhe permite transferir as considerações sobre judeus e muçulmanos – os *gentiles* de S. Tomás de Aquino –, para todos os restantes “gentios”. Assim sendo, e muito embora Leão tenha procurado mapear, efectivamente, a geografia do seu futuro jardim cristão, não se tornava necessário um tratado directamente vocacionado para os “indianos” e outros “gentios”, já que o vértice da gentilidade era ocupado pelos que professavam as fés judaica e islâmica³⁸.

Horto e jardim, duas das metáforas preferidas de Leão, reenviam, evidentemente, para um paraíso pré-queda, para um universo (curiosamente) sensorial, e, por conseguinte, para os perigos que este também encerrava. O que fazer para que, em Goa, se pudesse plantar um jardim das delícias, devidamente protegido das ameaças exteriores e internas, no qual o desejo era unicamente espiritual?

³⁵ Sobre o impacto dessa experiência indiana, ver o inspirador texto de Ines G. Zupanov – *The wheel of torments...*, *cit.*, *in genere*.

³⁶ Ver, por exemplo, John Stratton Hawley e Donna Marie Wulff – *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*. Dehli: Motilal Banarsidass Publisher, 1982.

³⁷ “Carta de D. Sebastião a Gaspar de Leão”, 28-2-1566, in DHMPPPO, vol. 4, p. 71-72.

³⁸ Bruno Feitler – *O catolicismo como ideal...*, *cit.*, Para alguns autores, essa primeira produção antijudaica portuguesa não visava especificamente os judaizantes de Portugal, voltando-se sobretudo aos povos de outras línguas e culturas no contexto da expansão portuguesa, ver Frank Talmage, ed. – *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*. Ktav Pub Inc., 1975.

3. A construção de um jardim cristão

As *Constituições* e as *Actas* dos Concílios constituíam os pilares necessários para (im)plantar firmemente uma Goa cristã³⁹. As suas leis obedeciam ao que preconizara na *Carta Pastoral* que inicia o *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*: estavam de acordo com a razão, visavam o bem comum, eram pronunciadas por quem detinha autoridade, e proclamadas com solenidade⁴⁰. Estas ideias perpassam, de forma clara, o texto das *Constituições* e das *Actas* conciliares, nos quais se invocava, com frequência, os costumes contra a razão (sobre os quais era necessário, por isso mesmo, legislar), a autoridade do legislador, o bem comum, bem como se recorria à solenidade dos actos de proclamação normativa. Mais, entendia-se que as leis conciliares eram fruto do consentimento de todos e da inspiração divina, sendo elas frutuosas se postas em execução⁴¹.

No início das *Constituições*, Leão explica que estas tinham sido reescritas quando da chegada a Goa dos decretos tridentinos. Ou seja, uma sua primeira versão, hoje desaparecida, terá sido contemporânea, até anterior, à publicação do *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*. Só então, já em 1567, é que seriam levadas para serem aprovadas no 1º Concílio Provincial. Para elaborar as *Constituições*, antes ainda da chegada dos decretos conciliares, Gaspar de Leão usara a seguinte metodologia: visitara três vezes cada uma das prelazias, onde verificara não haver constituições gerais, e onde cada vigário utilizava as suas. Muitas destas visitas são atestadas pelas cartas dos jesuítas, as quais referem, também, o interesse manifestado pelo prelado na conversão e na prática sacramental (nomeadamente baptismo, penitência e eucaristia)⁴². Depois dessas visitas, convocaria um sínodo, ao qual associou clérigos com “experiencia da terra” e “pessoas prudentes”. Terá sido nessa altura que “vieram a estas partes algumas determinações do concílio sagrado que em Tridinto se celebrava”. Perante isto, Leão decidiria conformar as *Constituições* aos decretos tridentinos antes ainda da reunião sinodal, levando a estas o texto já alterado⁴³. A vontade de conformar os textos aos cânones tri-

³⁹ Note-se que as *Constituições* Diocesanas de Goa são contemporâneas das do bispado de Miranda (1565), de Évora (1565), das *Extravagantes Primeiras* de Lisboa (1565), e anteriores às de Braga (1583) e do Porto (1585).

⁴⁰ Gaspar de Leão – *Tratado que fez mestre Hieronimo...*, cit., “Carta do primeiro Arcebispo de Goa”.

⁴¹ 1º *Concílio Provincial de Goa*, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 29, in DHMPPO, vol. 4, p. 394-395.

⁴² Veja-se, por exemplo, “Carta anual do Pe. Gomes Vaz, 29-11-1566”, in DHMPPO, vol. 4, p. 99.

⁴³ É possível ser-se preciso em relação às datas. É improvável que os decretos tenham chegado a Goa antes de Setembro de 1565, dados os tempos das viagens que partiam de Lisboa (na primavera) e chegavam a Goa (no outono), e da chegada dos decretos a Lisboa, em Junho de 1564. Ou seja, a adaptação do texto original ao texto tridentino – como D. Gaspar de Leão anunciou no início das *Constituições* –, terá decorrido entre esta data e a celebração do 1º Concílio, algures em 1567 (antes do período de Maio a Setembro, certamente).

dentinos é clara, tendo em consideração o número de referências àqueles que se encontram ao longo das *Constituições*, nomeadamente nos decretos relativos aos sacramentos.

Do ponto de vista da sua estrutura, e tendo presente o modelo definido por José Pedro Paiva, as *Constituições do Arcebispado de Goa* filiam-se nas constituições modernas, combinando preocupações doutrinárias, como as de Miranda, de 1565, promulgadas pelo emblemático D. António Pinheiro, com preocupações disciplinares (normas e penas)⁴⁴. Na verdade, elas são muito semelhantes às *Constituições do Porto* de 1585, promulgadas por uma figura incontornável do franciscanismo português quinhentista, D. frei Marcos de Lisboa.

Todavia, ao contrário de algumas das *Constituições* do reino, as de Goa são mais detalhadas nas partes relativas aos templos e aos clérigos, o que provavelmente resulta desse seu carácter verdadeiramente “constitutivo” da cristandade e suas instituições. Além disso, as de Goa contêm constituições que são especificamente resultantes dos contextos locais, como aquelas que incidem sobre os “Vigários das Fortalezas”, ou na lista de pecados, a qual reenviava para a especificidade desses contextos (como, por ex., “levar fiéis para terra de infiéis”)⁴⁵.

A especificidade dos contextos também se faz sentir, de forma clara, nas *Actas* do 1º Concílio Provincial de Goa, de 1567. Os participantes reuniram-se na Sé de Goa, com a presença de D. Gaspar de Leão (que presidiu ao Concílio), de D. frei Jorge Temudo (bispo de Cochim), de Manoel Coutinho (administrador de Moçambique), de Vicente Viegas (procurador do bispo de Malaca, D. frei Jorge de Santa Luzia), dos superiores da Companhia de Jesus, das ordens de São Domingos e de São Francisco, e de outros doutores em teologia, direito canónico e leis. Aí ter-se-ão recebido solenemente os “decretos do ecuménico Concílio Tridentino”, “dando ao Romano Pontífice a obediência devida”. Desconhece-se a duração da reunião, mas D. Gaspar de Leão não a terá acompanhado até ao fim, pois esta já foi encerrada por D. frei Jorge Temudo, então denominado “presidente”⁴⁶.

Um decreto inicial das *Constituições* explicava que os prelados podiam alterar algumas das suas normas em função das necessidades dos seus bispados. O mesmo papel cabia aos sínodos, lugares nos quais se “testava” a aplicabilidade das *Constituições*, e se ajustava as mesmas à realidade, regulamentando aspetos da

⁴⁴ José Pedro Paiva – *Constituições Diocesanas*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira de Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 9-15.

⁴⁵ Manuel dos Anjos Lopes Sampaio – *O Pecado nas Constituições Sinodais Portuguesas da Época Moderna*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. [S.l.]: [s.n.], 1997, p. 60.

⁴⁶ De acordo com Trento, estabelecer-se-ia logo o prazo para a segunda reunião, que encomendava a sua celebração de 5 em 5 anos, pedindo-se aos prelados que trouxessem para essa reunião apontamentos sobre o que era necessário para o bom reger da diocese, mas também, e curiosamente, informação pública sobre o modo como se faziam os escravos. (*1º Concílio Provincial de Goa*, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 32, DHMPPPO, vol. 4, p. 396.

vida quotidiana aí não previstos. Ora, o 1º Concílio Provincial é contemporâneo do texto das *Constituições*, pelo que as suas *Actas* podem bem ser consideradas como sendo quase umas *co-Constituições*. Por exemplo, na Acção 1ª do 1º Concílio, relativa à Protestação da Fé, inclui-se o “Symbolo da Fé” tal como ele se encontra expresso no decreto sobre o Simbolo da Fé da Sessão III do Concílio (em 4-2-1546), reiterando, a cada passo, esta vinculação. Também a redacção das acções em torno à “Reformação das cousas da Igreja”, com trinta e cinco decretos sobre assuntos eclesiásticos, e a “Reformação dos Costumes”, com trinta e três decretos sobre a reforma moral, era claramente marcada por Trento. Ainda em sintonia com Trento, todas as considerações acerca da obrigatoriedade em ter registos paroquiais, com livros de baptismos, de confessados, de comungados, etc.

Os primeiros decretos da Acção 3ª – “Reformação das cousas da Igreja” – são, a esse nível, esclarecedores: tanto a pregação, como a doutrina, quanto a disciplina são entendidas a partir dos parâmetros de Trento, não só pelos conteúdos, como pelo papel atribuído à autoridade do prelado na condução dos negócios da cristandade. Por exemplo, o pregador devia ter a formação prescrita pelo Concílio, bem como a autorização do prelado para pregar. Na pregação, devia declarar o Evangelho de forma simples e acessível, seguindo os Doutores da Igreja, doutrinando o povo, ensinando-lhes os sacramentos, admoestando-os em relação ao mal. Mais, devia o pregador evitar referências aos hereges porque a sua mera referência contribuía para a subversão dos ouvintes e não para a sua edificação⁴⁷. Do mesmo modo, o confessor devia ser submetido a exames rigorosos, cabendo ao prelado, mais uma vez, indicar a quem este devia confessar⁴⁸. Cumpria ainda ao prelado controlar a mobilidade dos demais “beneficiados e mais clérigos do seu arcebispado”, decidindo quem é que podia ir onde, dentro da sua área – devendo os outros ordinários (os bispos de Cochim e Malaca) fazer o mesmo nas suas⁴⁹. Ainda, num outro decreto o arcebispo diferencia “clero secular” de “religiosos”, ordenando determinadas práticas ao primeiro, e encomendando-as aos segundos. Segundo as *Constituições* cabiam ao clero secular – priores, reitores e curas –, as tarefas rotineiras de formação cristã, as quais seriam sistematizadas em três constituições. Na que dizia respeito à doutrina cristã, torna-se clara a transferência do modelo que Leão propusera no *Compendio Spiritual*, dividindo a doutrina em quatro áreas – o que se havia de crer, o que se havia de obrar, os perigos para o

⁴⁷ 1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 4, in DHMPPO, vol. 4, p. 369.

⁴⁸ 1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 6, DHMPPO, vol. 4, p. 370-371.

⁴⁹ 1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 8 e d. 11, DHMPPO, IV, p. 370-371.

crer e o obrar, e as orações⁵⁰. É também nesta *Acção* que se estimula a construção em Goa de um cristianismo fundado em paróquias, aí se aplicando toda a normativa relativa aos registos paroquiais, garantindo, dessa forma, que o código de observância paroquial fosse aplicado de forma sistemática, e observado de forma geral⁵¹.

Também sintonizados com Trento, os decretos da *Acção* 4 – “Reformação dos Costumes” – acabam por ser, ao mesmo tempo, muito indianos, dada a maior parte das situações que pretenderam reformar, desde as questões relacionadas com os usos que se faziam dos escravos e a violência com que estes eram tratados (será que podemos encontrar, aqui, alguma reminiscência da Relección *De Indiis* de Francisco de Vitória?), ou com a regulamentação das práticas da mercancia (tema que Domingos de Soto e Azpicuelta Navarro também trataram). O recorrente uso dos vocábulos “injustiça”, “tirania”, “violência”, e a recusa veemente das situações que envolviam estas práticas, dão conta, também, da imaginação dos teólogos que elaboraram estes decretos, mais tendentes à “paz” do que à “violência”.

Mas é na *Acção* 2^a, a maior, e totalmente dedicada à conversão, que a negociação entre os preceitos tridentinos e as “necessidades locais” se torna explícita. Por exemplo, se nas *Constituições* há um esboço de catecismo – i.e., do essencial da fé cristã que devia ser partilhado por todos os cristãos – no 1º Concílio sugere-se que o prelado redija um catecismo especificamente dedicado aos recém-convertidos, adaptando o catecismo geral às características desta nova cristandade. Por seu turno, boa parte desta *acção* era constituída por petições ao rei e ao vice-rei, ao abrigo da ajuda do braço secular que Trento também previa. Num certo sentido, esta *Acção* não era propriamente tridentina, mas sim o resultado do encontro – e da negociação – entre D. Gaspar de Leão, os demais prelados, e o modo como estes interpretavam a empresa da conversão. De facto, é nesta *Acção* que a marca do prelado se faz sentir mais fortemente, pois é aí que se preconizam os instrumentos que permitiam afastar os obstáculos que o “mundo” colocava à conversão dos infiéis, “arrancando” (como fazia o bom hortelão) as ervas daninhas que se interpunham no caminho para a salvação⁵².

Segundo Barbosa Machado, quando D. Gaspar de Leão assumiu, pela segunda vez, o governo do arcebispado, devido à morte de D. frei Jorge Temudo, convocaria um 2º concílio com o objectivo de concluir o que fora estabelecido em 1567.

⁵⁰ Uma comparação entre as quatro partes da “doctrina” que são desenvolvidas no *Compendio Spiritual* entre os fólhos 36 e 184, e a constituição 5 do título XIV da 3ª *Acção* das *Constituições do Arcebispado de Goa* é elucidativa. Para além de uma pequena alteração na ordem de alguns conteúdos relativos ao “obrar” e às suas “ameaças”, a estrutura é idêntica.

⁵¹ *1º Concílio Provincial de Goa*, *Acção* 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 10, DHMPPO, IV, p. 373.

⁵² Apesar de também aí Trento ser invocado, nomeadamente para proibir a conversação entre fiéis e infiéis, bem como situações de preeminência dos primeiros sobre os segundos (*1º Concílio Provincial de Goa*, *Acção* 2 – Da conversão, dd. 24 e 28, DHMPPO, vol. 4, p. 356 e 358).

Para este segundo concílio, seria já convocado Mar Abrahão, arcebispo de Angamale, no Malabar – que Leão desejava submeter à sua jurisdição –, e para além das dignidades eclesiásticas habituais, também aí se encontrava o doutor Gonçalo Lourenço, chanceler da Relação de Goa, e “Embaxador por parte do Governador do Estado”, uma novidade consentânea com o modo como Trento fora recebido no reino, estimulando uma certa funcionalização do poder religioso no contexto dos objectivos da Coroa de Portugal. Note-se, ainda, que se no primeiro concílio se refere, de forma neutra, D. Sebastião e o vice-rei D. Antão de Noronha, na abertura da segunda assembleia, a formulação é bastante sugestiva: para além da presença do chanceler da Relação de Goa que tinha a função de ser “Orador pelo Senhor Governador deste Estado”, também se colocava a assembleia sob a protecção do favor divino, mas também do rei e do governador António Moniz Barreto⁵³.

Se o 1º Concílio surge como co-produtor das Constituições, *localizando-as*, i.e., ancorando-as às realidades asiáticas, essa função é ainda mais evidente no 2º Concílio, o qual decorreu durante o vice-reinado de António Moniz Barreto. Convocado para dar continuidade ao concílio iniciado por D. frei Jorge Temudo, em 1571, “por cuja morte cessou tudo”⁵⁴, o 2º Concílio afirmava-se como um concílio no qual se iriam “tratar as coisas que convém à honra de Deus, culto divino, e aumento da Fé Catholica; mas também à moderação dos costumes, a emenda dos excessos, etc., tudo conforme aos decretos de Trento”. Mais, neste segundo concílio já se diferencia, de forma explícita, as “cristandades novas” das “cristandades velhas”, propondo remédios diferentes para cada uma delas.

4. Produção, conservação e reprodução de uma ordem cristã

Não podendo analisar, de momento, todos as constituições e decretos que propunham formas de operacionalização da cristianização, centrar-me-ei, apenas, no que foi estabelecido em relação ao baptismo e ao matrimónio. Como estes dois sacramentos referem-se a momentos considerados, a partir de uma perspectiva antropológica, como ritos de passagem, isto é, momentos centrais na produção e reprodução sócio-cultural, eles tiveram uma importância acrescida na cristianização das geografias asiáticas, justificando esta opção.

⁵³ Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana histórica, critica, chronologica...*, Lisboa Occidental: Antonio Izidoro da Fonseca, 4 vols, 1741-1759, vol. 2, p. 356-358. Ver a esse propósito José Pedro Paiva – *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1477)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. V. também, “Principio do 2º Concilio Provincial de Goa”, *2º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, XII, p. 294-295.

⁵⁴ “Indicção, e Publicação do 2º Concilio Provincial de Goa”, *2º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, XII, p. 290-292. V. ainda, *1º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, X, p. 395.

Nas *Constituições* e nas *Actas* conciliares, as considerações sobre o baptismo resultam da combinação de uma tradição clássica, com as referências ao baptismo que se encontravam nos cânones tridentinos, sobretudo nos da justificação. Mas elas também já reenviam para a doutrina estabelecida no futuro catecismo romano, cuja impressão data de 1566. Teria D. Gaspar de Leão acedido a este catecismo, em cuja elaboração esteve envolvido frei Francisco Foreiro, dominicano português, que também circulava na corte, em torno a D. João III e seus irmãos⁵⁵? Não sabemos. A verdade é que se podem identificar paralelos entre estes vários corpos textuais – os romanos e os goeses –, indiciando, pelo menos, alguma sintonia na maneira como os seus “autores” pensavam, naquele momento, o baptismo.

O baptismo estatua a “entrada” no “curral catholico”, e era o “sinal” que diferenciava a comunidade de crentes dos não-crentes. Não é por acaso que no texto das *Constituições* se utiliza o vocábulo “porta” – “he o primeiro sacramento da ley da graça, & porta para os outros”⁵⁶. A passagem por essa porta tinha, como já pude mostrar anteriormente, implicações de todo o tipo, tanto ao nível das normas civis e canónicas, como ao nível das práticas quotidianas⁵⁷. Reflexões sobre o baptismo surgem nas *Constituições* (título 3, com 9 constituições) e nos Concílios Provinciais no 1º Concílio, na Acção 3ª, os decretos 36 a 38 e no 2º Concílio, em vários decretos da Acção relativa à conversão.

Teologicamente, o baptismo é definido como a “porta” que abria a entrada para o céu, e, ao mesmo tempo, um “lavatório da alma”. Esta expressão era particularmente apropriada ao contexto indiano, já que a mesma palavra “lavatório” era utilizada pelos portugueses para designar as práticas de imersão nos tanques que existiam defronte aos templos. Na verdade, boa parte dos rituais locais utilizavam a água como matéria, e, à semelhança do que acontecia no mundo cristão, tinham como efeito a separação entre o mundo impuro, e o corpo e a alma puros⁵⁸. Nas *Constituições* são estabelecidas as condições formais e materiais que presidiam ao acto do Baptismo, desde quem e como é que se procedia ao baptismo, qual era a matéria utilizada para o processar (neste caso, a água), e onde é que este podia ter lugar.⁵⁹ Que o baptismo não podia ser conferido com recurso à “força”

⁵⁵ *Concílio de Trento*, Sessão VII, Cânones del Baptismo, <http://multimedios.org/docs/d000436/p000002.htm#1-p0.6.1.3>; *El Sacramento del Baptismo*, Catecismo Romano, p. 136-163; p. 6.

⁵⁶ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Acção 3, Const. 1, DHMPPO, vol. 10, p. 490.

⁵⁷ Ângela Barreto Xavier – *Conversos and Novamente Convertidos: Law, Religion, and Identity in the Portuguese Kingdom and Empire*. *Journal of Early-Modern History*. 15 (2011) 255-287.

⁵⁸ Todavia, e como nota Terje Oestigaard (Terje Oestigaard – Water. In *The Oxford Handbook of the Archeology of Ritual and Religion*. Ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 39 e seguintes), havia uma diferença estrutural naquilo que se atribuía à água no mundo cristão e no mundo indiano, configurando-se no primeiro como “água sagrada” e, no segundo, como “água santa”, do que podiam resultar muitos equívocos.

⁵⁹ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título 3, const. 2-5, DHMPPO, vol. 10, p. 492-498.

é explicitado muito claramente, argumentando que daí nasceria muita infâmia à “pureza da fé”. Como proceder, então, ao baptismo dos recém-convertidos?

As *Constituições* que tinham como objeto as populações não-cristãs eram concretas. Em relação a estas refere-se que a instrução para o baptismo devia ser declarada “na sua própria língua”, aí se explicando “o que deve crer e o que deve obrar”. O tempo e o momento da instrução eram variáveis, em função da qualidade dos gentios: mouros, judeus e jogues (novamente, os sacerdotes locais), 5 meses (curiosamente, no 1º Concílio, este tempo seria reduzido para 3 meses). Quanto aos demais, não se podia “dar regra certa pela variedade da gente”, e “por não haver nelles o perigo de retrocederem”⁶⁰. Uma outra constituição torna clara a substituição ritual que o baptismo operava no mundo gentio, proibindo os locais de submeterem os seus filhos ao rito do *namkaran*, ou seja, ao ritual no qual, depois do nascimento, se atribuía um nome à criança, normalmente invocando uma divindade, e inserindo-o na comunidade devocional local. Essa substituição explica, também, a relevância atribuída à família espiritual e ao parentesco espiritual – os quais, para além de reforçarem os laços cristãos, estendiam (e constituíam) uma nova família, seguindo, explicitamente, a “doutrina de Trento”⁶¹.

No geral, as *Actas* dos Concílios Provinciais não alteram estas disposições, tendendo, todavia, a indianizá-las, ou seja, ajustá-las às circunstâncias locais, regulamentando aspectos práticos relativos a, por exemplo, lugares de doutrinação, ao vestuário dos cristãos, etc⁶².

Se o baptismo era a “porta” de entrada para o “curral catholico”, que dizer do matrimónio? Tal como baptismo, também o matrimónio era um dos lugares centrais da produção e reprodução social. No caso das possessões imperiais, de produção social, pois através dos casamentos tinha-se já tentado criar uma sociedade portuguesa, e cristã; a qual se deveria, depois, reproduzir. Note-se que a tensão envolvida na aplicação da doutrina do matrimónio católico em terras asiáticas, onde se verificavam vários tipos de uniões que eram detestáveis aos olhos dos poderes eclesiásticos – caso do concubinato, da bigamia e da poligamia, e da separação – era grande, mais a mais num período em que o matrimónio acabara de ser sacramentalizado no mundo católico⁶³.

Ao considerar que o matrimónio fora estabelecido por Deus e confirmado por Cristo, contrariando, dessa forma, a validade dos “casamentos antigos” (ou

⁶⁰ 1º Concílio Provincial, Parte 1, Da protestação da fé, decreto 37, DHMPPPO, 10, p. 362.

⁶¹ *Constituições do Arcebispo de Goa*, Título 3, const. 8-9, DHMPPPO, 10, p. 500. As referências ao parentesco espiritual encontram-se não nos cânones sobre o Baptismo, mas nos decretos sobre a reforma do matrimónio (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.3>). E, mais uma vez, estas referências reenviam para o que seria estabelecido no Catecismo Romano, *cit.*, p. 38.

⁶² 1º Concílio Provincial de Goa, Parte 1, decretos 36 a 40, DHMPPPO, 10, p. 362-365.

⁶³ Ângela Barreto Xavier – Conformes à terra no modo de viver: matrimónio e império na Goa quinhentista Matrimónio e império na Goa Quinhentista. *Cristianesimo nella storia*. 31:2-4 (2010) 419-449.

seja, pagãos), o casamento tornava-se num lugar ainda mais central de inscrição do poder imperial. Nas *Constituições* refere-se que o casamento fora estabelecido por Deus para “conservação para a geração humana”, mas também “pera remedio da concupiscencia”⁶⁴. E tal como em Trento, também em Goa é reiterada a ilicitude das uniões entre um homem e muitas mulheres (bigamia e poligamia), o adultério e o concubinato, mas também a separação, todas elas práticas consideradas fruto da “lei carnal”⁶⁵.

Os receios de ilicitude explicam o cuidado com que as *Constituições* procuraram regulamentar a situação matrimonial de quem se convertia ao cristianismo. O que é que acontecia quando um dos membros de um casal de infiéis se convertia? A conversão dissolvia o “contrato natural”? Ao mesmo tempo, estabelecia-se um vasto conjunto de condições materiais que deviam ser seguidas para que o casamento se constituísse como “sacramento”. Não irei aqui enunciá-las, mas o seu elenco segue de muito perto o que Trento dispusera sobre estas matérias, sublinhando o poder que os eclesiásticos tinham na validação do matrimónio, e a centralidade atribuída à paróquia e ao pároco em todo o processo: aos párocos cabia a regulamentação dos banhos e publicitação do enlace, a verificação das condições legais dos cônjuges ou dos seus impedimentos, o registo por escrito de cada casamento, discriminando tempo, espaço, e intervenientes⁶⁶.

De modo a evitar a bigamia e a poligamia, as disposições eram precisas, determinando que o homem convertido optasse sempre pela primeira mulher, separando-se completamente das restantes “ainda que sejam convertidas, & delas tenha filhos”⁶⁷. Já nas situações de concubinato, obrigava-se à separação total da(s) concubina(s). Mas mesmo nestes casos, o cruzamento de normas diferentes permitia uma certa flexibilidade nas decisões. Por exemplo, se a primeira mulher, ou todas as mulheres de um polígamo, recusassem a conversão, este podia voltar a casar, sem disso resultar qualquer ofensa grave às prescrições canónicas.

Outro perigo com que os prelados, vigários e párocos da arquidiocese de Goa se tinham de precaver eram os muitos estrangeiros (nomeadamente, cristãos europeus) que circulavam por aquelas terras, os quais se diziam solteiros, sendo que, na maior parte das vezes, já eram casados. Como aferir estes casos seria disposto numa constituição, impedindo tais casamentos. Para se poderem casar, os estrangeiros deviam apresentar uma certidão de casamento autenticada pelo

⁶⁴ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título X, const. 1, DHMPPPO, vol. 10, p. 553.

⁶⁵ *Concílio de Trento*. Sacramento do Matrimónio, Doutrina, Cânones, Reforma (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.1>); Catecismo, Sacramento do Matrimónio, p. 284 e ss.

⁶⁶ *Concílio de Trento*. Sacramento do Matrimónio, Doutrina, Cânones, Reforma (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.1>); Catecismo, Sacramento do Matrimónio, p. 284 e ss.

⁶⁷ *Constituições do Arcebispado de Goa*, DHMPPPO; X, p. 563-566.

pároco da freguesia de origem, o que, no contexto do vasto Estado da Índia, era praticamente inviável⁶⁸.

Note-se que as disposições aprovadas nas *Constituições* e nos concílios subsequentes, as quais reiteraram e expandiram as disposições constitucionais, acrescentando-lhe novas deliberações, sempre à luz de Trento, visavam criar sinergias entre baptismo e matrimónio, tornando mais eficaz a inscrição do poder cristão no mundo local, mas evitando, ao mesmo tempo, compromissos com os contextos locais que podiam ameaçar, na perspectiva dos eclesiásticos que nelas estiveram envolvidos, a ortodoxia cristã. Em consonância, convidava-se o legislador secular a restringir as práticas matrimoniais dos infiéis, estendendo o direito do reino às populações locais não cristãs. Também a estas se devia negar o direito ao divórcio, ao concubinato, à bigamia e à poligamia, o direito a casar o filho infiel com uma donzela igualmente infiel, bem como a celebração dos seus ritos matrimoniais em territórios sob domínio do rei de Portugal, estabelecendo penas pecuniárias para quem o fizesse, bem como a excomunhão para os cristãos que neles participassem⁶⁹.

Em suma, no que diz respeito às práticas matrimoniais, as *Constituições* e decretos conciliares expressaram o entendimento teológico mais profundo sobre o que era o matrimónio. E perante as dificuldades surgidas no contexto imperial – dada a multiplicação das suas culturas matrimoniais – e o facto de muitos dos seus aspectos colidirem directamente com a moral sexual cristã, as quais tornavam particularmente difícil a aplicação destes princípios substantivos –, a resposta foi, no caso goês, dogmática, tendo sempre como referente o disposto nos decretos tridentinos. Mesmo aqui, a recepção de Trento não seria totalmente sucedida, nem do ponto de vista formal (ainda hoje, em Goa, os casamentos entre cristãos são festas bem mais longas e exuberantes do que, por exemplo, em Portugal), quanto material (já que as situações de concubinato, adultério, etc., continuaram a persistir abundantemente).

Conclusões

É tempo de regressar às questões iniciais e tecer algumas observações, em jeito de conclusão preliminar.

Recorde-se que um primeiro grupo de questões tinha como objectivo aferir o ajustamento entre a Goa cristã imaginada por D. Gaspar de Leão e a idealização

⁶⁸ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título X, const. 8, DHMPPO, 10, p. 553.

⁶⁹ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título X, const. 8, DHMPPO, 10, ...; *1º Concílio Provincial*, p. 355, 362, 375, Parte 1, Da protestação da fé, decreto 37, DHMPPO, 10; *2º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, XII, p. 305, p. 307.

da cristandade a partir dos decretos tridentinos, para além de perceber se o perfil episcopal de Leão se ajustava ao modelo de bispo preconizado por Trento.

Creio que o que ficou atrás exposto nos permite responder afirmativamente, no geral, a este primeiro grupo de questões.

A normativa promulgada por D. Gaspar de Leão procurou ajustar-se, sempre que possível, aos preceitos tridentinos, tanto na forma quanto nos conteúdos. O modo solene os decretos tridentinos foram recebidos, na sessão de abertura do 1º Concílio Provincial, e como são referenciados na abertura do segundo, a maneira como se processam estas reuniões, indiciam a vontade de reproduzir em contexto indiano o que se passara, nas décadas anteriores, em Roma, pondo em execução, efectivamente, o que aí se regulara.

Todavia, algumas diferenças importantes condicionavam a execução tridentina em contexto asiático. Dos vários contextos atrás referenciados, gostaria de sublinhar, apenas, dois: a diversidade sócio-cultural – ao que regressarei já em seguida –, e a praticamente inexistente cristandade local.

A quase ausência de cristandade tornou as *Constituições do Arcebispado de Goa* num documento muito mais importante, e a meu ver, do que as *Constituições* renovadas que surgiram, nas mesmas décadas, no reino. De facto, e ao contrário do mundo católico europeu onde, entre os séculos XVI e XVIII ocorreu, como Bossy inspiradamente lhe chamou, uma revolução silenciosa que alterou as sociedades europeias de um ponto de vista estrutural, no caso indiano, esta revolução foi violenta, visível e audível. As *Constituições do Arcebispado de Goa* e as *Actas* conciliares visavam alterar, de forma radical, a paisagem social e cultural de vários territórios asiáticos, com particular incidência em Goa, e instituindo, constituindo, praticamente desde o início, uma nova cristandade⁷⁰.

Um dos mentores desta revolução foi, sem dúvida, D. Gaspar de Leão. Contemporâneo de D. frei Bartolomeu dos Mártires e de Carlo Borromeo, ele configurou, *extra territorium*, o modelo tridentino de prelado (seria interessante comparar com os bispados atlânticos espanhóis, mas não foi ainda possível desenvolver este aspecto). Envolveu-se directamente no governo da diocese, viajou para estabelecer um diagnóstico, legislou no sentido de dar enquadramento normativo à cristandade local, afirmou-se como pastor. De entre outras, a normativa em relação ao baptismo e ao matrimónio é particularmente sintomática da maneira como Leão – e os teólogos que o acompanharam – concebeu as suas atribuições, e como procurou *constituir* a cristandade local. Mas a par do esforço normativo, Leão teve, também, uma importante produção pastoral que não deve ser desligada daquela. Os tratados *Compendio Spiritual da Vida Christam*, *Tratado de Jeronimo de Santa Fé* e *Desengano dos Perdidos* tinham objectivos claramente pastorais, e neles o prelado auto-representa-se como o exemplo dos seus cristãos,

⁷⁰ John Bossy – *Peace in the Post-Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

e, simultaneamente, o hortelão que cuidava da horta, arrancando as ervas daninhas, semeando plantas boas. Como se viu, também, algumas propostas presentes nestes tratados – caso do catecismo de doutrina cristã, que ocupa boa parte do *Compendio* – ressurgem nos textos conciliares.

Mas será que D. Gaspar de Leão foi verdadeiramente sensível às diferenças culturais que o horto indiano encerrava, conseguindo identificar, verdadeiramente as suas “ervas daninhas”, compreendendo, enfim, a diversidade local? E será que procurou negociar a cristianização, ou a sua acção pautou-se, sobretudo, por uma imposição de um modelo cristão, pela força e pela habituação? Enfim, como é que o “outro” indiano foi tratado no contexto tridentino do arcebispo?

A resposta a estas outras questões é, necessariamente, matizada. No geral, creio poder dizer que Leão contribuiu mais para a imposição de um cristianismo padronizado de estilo tridentino-europeu, do que para a sua indigeneização; não podendo escapar, ainda assim, à “força” exercida pelas dinâmicas sócio-culturais locais.

Por exemplo, é claro que Leão continuou fortemente vinculado ao pensamento peninsular sobre a alteridade religiosa, tendo como principal padrão de identificação dos outros, os “judeus” e os “muçulmanos”. Muito do vocabulário utilizado quer nas *Constituições* quer nas *Actas* conciliares reenvia para o imaginário da alteridade judaica e muçulmana que também alimenta o *Tratado de Jerónimo de Santa Fé* e o *Desengano dos Perdidos*. É justo dizer, por conseguinte, que em Leão se identifica um *continuum* semântico que lhe permitiu transferir as considerações tradicionais sobre judeus e muçulmanos – os *gentiles* de S. Tomás de Aquino –, para os restantes “gentios”, e que esse enquadramento foi determinante para a *constituição* de uma Goa cristã.

Todavia, quando se explora de forma mais sistemática a escrita de Leão, são muitos os diálogos que vai estabelecendo com as realidades locais. Não se tornou possível analisar, aqui, este aspecto, mas tanto a alegoria do cerco, no *Desengano dos Perdidos*, quanto, como já mostrou Ines Zupanov, o recurso às sereias, no mesmo livro, reenviam para situações concretas, observáveis e observadas por D. Gaspar de Leão⁷¹. Esses outros diálogos, a necessária permeabilidade aos contextos, ou o facto de os contextos terem sido uma fonte de inspiração (ainda que pela negativa), revelam uma forma de indigeneização. Este aspecto requer, todavia, estudos mais aprofundados.

Tratando-se este de um estudo explicitamente introdutório, muito ficou por analisar.

Desde logo avançar num tema que ficou apenas enunciado: a recepção desta normativa nos bispados de Cochim e Malaca, e depois no de Macau e restantes bispados, de modo a perceber qual é o alcance geográfico do que foi enunciado

⁷¹ Ines G. Zupanov – *The Wheel of Torments...*, *cit.*, p. 51-54.

neste estudo. Os próprios textos conciliares referem, aliás, quão importante era adaptar as normas a esses outros contextos. Pouco se sabe, porém, como é que isto se terá processado.

Depois, e ao nível da organização interna, reconstruir o “esqueleto” institucional da arquidiocese de Goa. Interessava-me ver, nomeadamente, como é que a construção de uma rede paroquial e a centralidade da figura do pároco foram textualizadas, e em que medida é que, também a este nível, se potenciou a uniformidade de práticas paroquiais em todas as paróquias da agora grande *Respublica Christiana*, com a consequente constituição de um povo de Deus que tinha uma fidelidade última ao pontífice⁷². Mas também, e evidentemente, a sua relação com as missões.

Por último, há ainda que reflectir sobre os restantes sacramentos – e o modo como estes são abordados nos textos normativos –, bem como sobre as práticas de estruturação e consolidação da cristandade, tais como os encontros semanais da comunidade na igreja paroquial. Igualmente, interessar-me-ia trabalhar sobre a regulamentação de outros encontros nas igrejas – vigílias, teatros, procissões –, e a construção de um espaço que era eminentemente social em espaço sagrado. Mais, gostava de perceber melhor como é que as novas práticas entravam (ou não) em conflito com as formas de organização comunitária anteriores, tais como os vínculos de parentesco e outras formas de solidariedade. Ainda a este nível, interessa avaliar a regulamentação das confrarias – tema muito caro a Trento –, as quais, no caso goês, eram instrumentos essenciais de sociabilização cristã. Apesar de haver já estudos muito valiosos sobre este tema, ele merece um novo olhar, agora em função de outro tipo de questionário⁷³.

Tudo isto, bem como o modo como a Inquisição se articulou com os demais “pilares de Trento”, ficará para ser analisado num outro lugar, evidentemente.

⁷² Ver Fortunato Coutinho – *Le régime paroissial des diocèses de rite latin...*, cit.

⁷³ Refiro-me, evidentemente, ao estudo de Leopoldo da Rocha – *As confrarias de Goa: conspecto histórico-jurídico (Século XVI-XX)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.