

DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



DICIONÁRIO DE HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

Círculo Leitores

FAZENDO VIAGEM ME^L. GOMES FERRAS, DLX^A
P^A PERNÃO BVQVO, NACARAVELA POR NOME SA^L
FOI POR CABO. VERDE & ESTANDO. SVRTA NO POR
DACIDAD. D.S. TAGO, EM OPR^O. DO VTBRO D'ANNO D'16ss, E H
SESTA FR^A ANOVE LHE DV HVA TROMENA, & SEVIRÃO PERI
DOS NASADA D'DITO PORTO E CHAMANDO POR NOSA S^A. DS REMEDI
COM M^A. DVAÇÃO OS EVRACE DOPERIGO, EM Q^E ESTAVÃO, E ASIMO
VROV. PRA LEMBRANCA DAMC^E. Q^E LHE FES LHE MNDV FAZER ESTE PAID
1656

tradição, assente nas práticas ancestrais do uso dignificante do seu odor exótico, intenso, espesso e ascendente, criador de atmosfera de diferença pouco vulgar e, desde longa data, associada ao divino. Mais algumas notas nos seriam possíveis de tecer. Por exemplo, aquelas que têm a ver com os cheiros predominantes, em certas épocas pouco agradáveis, que este cheiro mais forte combateria. Não se pense que foi caso raro, os primeiros cristãos usaram o incenso primeiro como forma de melhorar os espaços do que como forma de purificação ou de reverência litúrgica. Aliás, ainda em pleno século XIX, quando da difusão de uma certa leitura higienista do culto, como a defesa do fim dos enterramentos nos espaços fechados e frequentados das igrejas, também se defendeu a exclusão do incenso dos rituais de culto, por se achar que este era inebriante e causava entorpecimento entre os fiéis. Apesar de tudo, e destas razões para a interrupção do uso tradicional do incenso, parece que a motivação exótica e estética, quer do odor perfumado, quer da nuvem por ele criada, foram as razões principais da sua aceitação e propagação no universo religioso cristão. Não é de estranhar, pois, que o puritano inglês William Beckford (1760-1844), de viagem pelo Portugal de 1787, em que o religioso é barroco, na sua exterioridade e artificiosismo, tirando por isso todo o partido do incenso, pudesse deixar escrito no seu *Diário*, «penetrei na igreja [Patriarcal], onde se rezava missa pontifical. Nuvens de incenso erguiam-se no espaço e milhares de pessoas viam-se ajoelhadas» (Lisboa, 1983, p. 53). Afinal, muito se aproximavam estas sensações do que havia já ficado registado nas palavras poéticas do Esposo, no Cântico dos Cânticos (século IV a. C.): «antes que refresque o dia e desapareçam as sombras, irei ao monte da mirra, e ao outeiro do incenso. [...] O odor dos teus perfumes excede o de todos os aromas! [...] E o perfume dos teus vestidos é como o odor do incenso do Líbano [...] As tuas plantas são como um bosquezinho de romãzeiras, com frutos deliciosos, com cipre e nardo, nardo e açafraão, canela e cinamomo, com todas as árvores de incenso, com mirra e aloés e todos os balsameiros mais selectos» (Cant. 4: 6, 10, 13-14) (v. LITURGIA).

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA

BIBLIOGRAFIA: COELHO, António – *Curso de liturgia romana*. Braga: União Gráfica, 1926-1930. 5 vol. CORBIN, A. – *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social, XVIII-XIX^e siècle*. Paris, 1982. VINCI, Leo – *Incenso: Preparo, uso e significado ritual*. São Paulo: Hemus, 1984.

ÍNDIA. Como é a Igreja Católica na Índia? Ou melhor, como são as Igrejas da Índia? Parece ser esta uma formulação preferível, porque até recentemente as Igrejas no Terceiro Mundo eram tratadas nas histórias da Igreja como apêndices missionários das Igrejas do Ocidente. As Igrejas no Terceiro Mundo eram vistas nos seus próprios países como transplantados de fora, e não como suficientemente enraizadas na sua herança cultural, como expressões autênticas da encarnação divina. Escreve um teólogo indiano: «Temos povos que pertencem às Igrejas sem serem evangelizados. Quando se fizeram cristãos, estes povos tiveram de adoptar umas práticas eclesiais

desenvolvidas em culturas estrangeiras. O resultado é uma comunidade cristã alienada da comunidade humana. Temos uma Igreja na Índia, mas não uma Igreja indiana. E sem as raízes culturais da comunidade não lhe foi possível incarnar os valores do Evangelho, nem exprimir a sua fé com símbolos que lhe são próprios. O poder dos cristãos tornou-se visível pelas suas instituições, e não pela sua vida» (CHANDRAN – *Third World*, p. 7). Não se pode falar de uma Igreja da Índia, tal como seja possível fazer nos países pequenos em que a Igreja local se identifica com a Igreja nacional. A diversidade histórica e cultural de várias regiões na Índia requer um tratamento diversificado da implantação e crescimento do cristianismo no país. Augustine Kanjamala, SVD, numa reunião plenária da Conferência dos Bispos Católicos da Índia em 1991, distinguia *quatro* Igrejas católicas na Índia, nomeadamente 1) a Igreja síria; 2) a Igreja do antigo Padroado Português; 3) a Igreja tribal ou *adivasi*; 4) a Igreja dos *dalits* («oprimidos»), os intocáveis. Para evitar essa simplificação, que visava talvez a chamar a atenção dos bispos para as duas Igrejas marginais dos *adivasis* e dos *dalits*, prefiro adoptar aqui um outro modelo que ajuda a compreender melhor a evolução histórica do cristianismo na Índia, incluindo a sua interacção com as Igrejas protestantes. Distingo assim pelo menos seis grupos de católicos na Índia: 1. *Os cristãos de São Tomé ou católicos sírios de Kerala*: São os católicos mais antigos da Índia, e mantêm viva a tradição da missão e morte do apóstolo São Tomé no Sul da Índia no século I d. C. Estes cristãos mantiveram ligações com a tradição litúrgica e jurisdição hierárquica da Igreja caldeia da Síria oriental. Houve uma fase efêmera da Igreja latina na Índia nos séculos XIII-XIV, quando alguns franciscanos e dominicanos sofreram martírio na Índia. Faziam parte da estratégia papal de estabelecer contactos com os mongóis da China, com o fim de estabelecer uma aliança militar contra os Turcos, que ameaçavam a Europa. A Índia tornou-se uma ponte de ligação. Um desses missionários, Jordan Catalani de Severac, fora nomeado bispo de Coullão em 1330 pelo papa João XXII. Com a Peste Negra e devido aos problemas do Grande Cisma da Igreja na Europa, não houve continuidade desses esforços missionários. Quando chegaram os Portugueses, estes contavam com uma aliança com os cristãos de São Tomé como parte da sua estratégia contra os mouros, que eram rivais económicos comuns. Os Portugueses demonstraram grande interesse em descobrir o túmulo e as tradições de São Tomé na Índia. Os Portugueses consideravam-se continuadores da missão do apóstolo. Houve inicialmente um bom relacionamento entre os cristãos de São Tomé e os Portugueses. Havia interesses de parte a parte, mas o relacionamento foi piorando devido ao espírito militante e pouco dialogante de Trento (ou como interpretado pelos defensores do Padroado Português), e também com a realização da parte dos Portugueses de que os cristãos de São Tomé não eram uns aliados fiáveis, nem tinham a força político-económica que tinham imaginado. Os desacordos tornaram-se mais manifestos a partir do Sínodo de Diamper (1599) e a primeira

grande ruptura contra a jurisdição do Padroado Português teve lugar em 1653, com a chamada Rebelião de Coonan, em que multidões dos cristãos de São Tomé sob a direcção do arcebispo Tomás Parambil tomaram um voto colectivo de desobediência às autoridades do Padroado, especialmente na forma como era representado pelos Jesuítas no Malabar. Quase um século e meio depois do fracasso dos chamados ritos chineses e do Malabar (1744), a Santa Sé reconheceu em 1896 o rito sírio-malabar e criou os vicariatos desse rito em Changnacherri, Ernakulam e Trichur. Em 1911 foi criado o vicariato de Kottayam para os «sudistas» do rito sírio-malabar, nomeadamente os que se consideram descendentes dos emigrantes de Edessa em 345 d. C. Não foi até 1923 que a Santa Sé aprovou a hierarquia do rito sírio-malabar com a criação da sua sede metropolitana em Ernakulam, e dioceses sufragâneas em Changnacherri e Trichur. Kottayam foi também transformada em diocese. Desde 1950 a jurisdição da Igreja sírio-malabar tem atravessado os limites do estado de Kerala. Actualmente tem 21 dioceses na Índia. Em 1992 foi nomeado o primeiro cardeal desta igreja. O cardeal Antony Padyara tornou-se arcebispo maior de Ernakulam-Angamali com «territorium proprium» de duas províncias metropolitanas de Ernakulam e Changnacherri. O cardeal abdicou da sua responsabilidade hierárquica em 1996, e o seu lugar foi temporariamente confiado ao administrador apostólico Varkey Vithaythil, esperando que se arremem uns sérios conflitos internos entre os tradicionalistas e os reformistas dentro desta Igreja. Os tradicionalistas, apoiados pelos actual arcebispo Powathil de Ernakulam e pela Congregação Oriental em Roma, pretendem reforçar as tradições sírio-caldeias, enquanto os reformistas consideram esta tradição um acréscimo bastante posterior ao apóstolo São Tomé, e pretendem uma maior indianização da liturgia da igreja sírio-malabar. O conflito está ao rubro e já se ouvem ameaças e uma repetição de 1653. Está seriamente ameaçada a unidade desta comunidade com mais de 3,5 milhões de adeptos em Kerala e no resto do país, e com responsabilidade por quase 1500 instituições de educação e caridade em oito dioceses e seis eparquias (jurisdições missionárias fora do estado do Kerala). É de notar que quase 50 % dos padres e 60 % das freiras da Índia são de origem malabar. Um grupo dos rebeldes de 1653 tinha-se organizado numa Igreja fiel à de Antioquia. Adoptaram o rito *malankara* e tinham *metrans* (bispos) intitulados Mar Thoma. Mas quase três milhões de jacobitas continuam ainda fora desta comunhão, e vários deles saíram da sua Igreja tradicional para se converterem ao protestantismo anglicano em 1879. Este ramo dos dissidentes constitui hoje a diocese anglicana de Madhya Kerala da Igreja da Índia meridional (CSI). De entre os jacobitas saíram ainda outros para formar a Igreja Mar Thoma em 1889, e conta hoje com mais de 200 000 seguidores. Um grupo de 5000 jacobitas, dirigidos pelo seu bispo Mar Ivanios, voltou à comunhão com Roma em 1932. Mar Ivanios era professor do colégio protestante de Serampore e em 1919 estabeleceu *ashrams* ou casas religiosas para homens e mulheres com votos



«Pietà» indo-portuguesa, séculos XVII-XVIII, em marfim e madeira (coleção particular de Celso Correia Teles).

de religião. A nova ordem chamava-se Bethany Ashram. O Vaticano reconheceu o rito sírio-malankara e foram criadas a arquidiocese de Trivandrum, duas dioceses sufragâneas de Tiruvalla e Bathery. A ordem monástica de Bethany Ashram (Ordem da Imitação de Cristo) continua a florescer e o rito tem hoje mais de 100 000 adeptos. 2. *Os católicos em Goa, Mangalore e Bombaim:* São em grande parte fruto da missão portuguesa nessa região, de Canção e Canará. Muitos deles entraram nos serviços administrativos dos regimes coloniais dos Portugueses e dos Ingleses, e ocupam hoje lugares de destaque nos sectores público e privado. Muitos membros deste grupo têm emigrado para os países do Golfo e países do Ocidente à procura de melhores condições de vida. Um estilo de vida mais ocidentalizado e uma melhoria da qualidade de vida têm causado um declínio nas vocações para a vida religiosa nessa cristandade durante os últimos 30 anos. Deixa-se pela sua actividade vigorosa e relevante a Congregação goesa dos Padres de Pilar, dentro e fora de Goa. De resto, em vez de avançar por novos rumos a Igreja tem-se preocupado mais com problemas

sua autopreservação. A criação há poucos anos da diocese de Kalyan, nos arredores de Bombaim, sob a jurisdição da hierarquia sírio-malabar, tem provocado conflitos de dupla jurisdição, recordando os tempos do conflito Padroado-Propaganda, de que faremos uma menção daqui em breve. A cristianização da costa do Concão foi em grande parte possível devido à força de que os Portugueses dispunham no mar no período inicial, após a sua chegada e conquista de Goa e da província do Norte. Um certo grau de violência, interpretado na altura pelos responsáveis da campanha como «rigor caritatis», fez parte da missionação, como se verifica na correspondência contemporânea dos Jesuítas e dos outros missionários, bem como na correspondência oficial da administração portuguesa, e nos raros processos que ficaram da Inquisição. A religião e a uniformidade religiosa eram consideradas condições importantes para coesão social e para o sucesso do império. A resistência à missionação portuguesa manifestou-se em várias ocasiões, e, mesmo em Goa, foi assassinado um grupo de jesuítas na província de Salsete em 1583. Todavia, as conversões não se explicam exclusivamente com violência. É indispensável tomar também em conta a dinâmica social interna (AXELROD; FUERCH – *Flight of Deities*, p. 389). Houve conversões em grande escala, mesmo das famílias das castas superiores, pelo interesse que eles viram na colaboração com os novos dominantes numa situação em que a resistência não era prometedora. As castas baixas nutriam obviamente esperança de melhorarem a sua condição social, se conseguissem sair da estrutura tradicional hindu das castas. Infelizmente, nada disso aconteceu, e o sistema das castas ultrapassou a crise, com a conversão das castas superiores em massa para salvaguardarem os seus interesses tradicionais, tal como se manifestou no estabelecimento das confrarias (irmandades) diversificadas segundo castas, na preferência dos brâmanes no acesso ao ministério sacerdotal, na criação de ordens religiosas dos nativos e restritas aos brâmanes (Congregação dos Milagristas do Beato Padre José Vaz) ou chardós (Carmelitas de Chimbel), etc. Os brâmanes, que anteriormente controlavam os templos e a sociedade, continuaram a fazer o mesmo com as novas Igrejas. Não convinha também aos colonialistas mexer muito na sociedade tradicional para garantir a estabilidade do seu próprio regime. Era-lhes importante somente a mudança da religião para legitimar a sua presença e a sua actuação comercial-militar. SILVA, A. – *The Discoverers versus the Discovered*, apud SOUZA – *Discoveries*, p. 46-52). Foi por causa da conversão dos brâmanes em grande número que os missionários do Padroado foram obrigados em Goa a cultivar o estudo das línguas vernáculas da região. Marata era a língua escrita e do culto, e o concani (canarim) era a língua corrente do povo. Foi necessário compor manuais da nova religião em ambas as línguas. Como a pregação e as confissões tinham de ser necessariamente em concani, os missionários preparam confessionários, gramáticas e vocabulários nesta língua. A iniciativa de São Francisco Xavier de estabelecer um colégio dos moços de terra, anexo ao colégio da formação dos Jesuítas

(Colégio de São Paulo) em Goa, foi uma medida de grande visão e produziu os primeiros intérpretes nativos para várias regiões do Oriente onde os Jesuítas missionaram, e alguns deles foram mestres dos jesuítas que mais tarde produziram obras didáticas para os seus sucessores. Merece menção o Novo Testamento em rima vernácula, o *Christ Purana*, composto pelo jesuíta inglês Tomás Estevão em Goa. Serviu-se do clássico dos devotos «bhakti», o *Dnyaneshwari*, que os Goeses estavam habituados a cantar. Deu-lhes assim um substituto adequado da nova religião. O *Christ Purana* em versão devanagárica é ainda hoje aceite como uma peça de literatura marata, e continua a ser uma referência indispensável no estudo da língua marata nas universidades da Índia. Os cristãos da província do Norte, conhecidos vulgarmente como «East Indians» (por terem sido empregados da East India Company dos Ingleses após a cessão da região pelos Portugueses nos meados do século XVII) mantêm uma tradição do labor apostólico de São Bartolomeu na sua região, mas é uma tradição que não tem a mesma força que a de São Tomé no Malabar. O que é possível é que esta região teve um contacto efêmero com a Igreja latina no século XIII, e alguns franciscanos e dominicanos, de caminho para o Sul da Índia e China, foram levados por mau tempo à esta região ocidental da Índia, e alguns deles foram martirizados em Thana. Esta comunidade católica de mais de 100 000 almas

LEOPOLDO DA ROCHA

AS CONFRARIAS DE GOA

(SÉCULOS XVI-XX)

CONSPECTO HISTÓRICO-JURÍDICO



CENTRO DE ESTUDOS HISTÓRICOS ULTRAMARINHOS

LISBOA – 1973

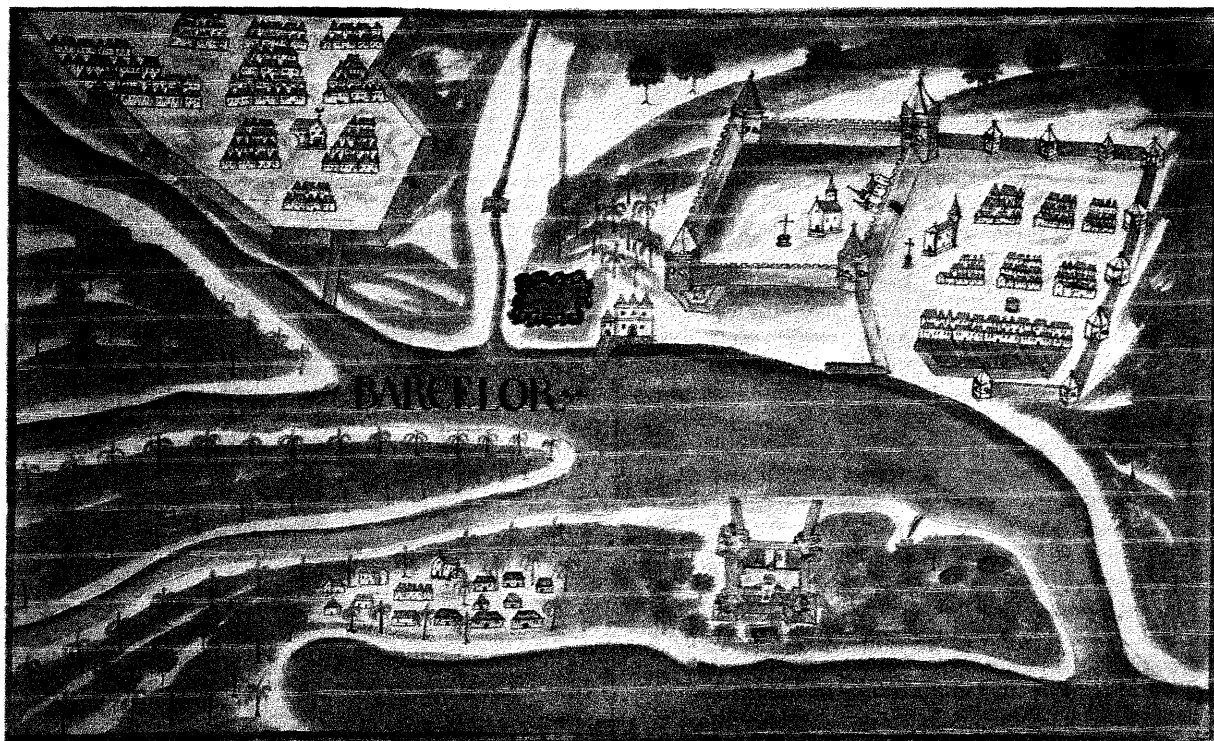
Capa de As Confrarias de Goa (séculos XVI-XX), de Leopoldo da Rocha, Lisboa, 1973.

consta de quatro «castas» ou grupos sociais distintos: os *Samvedis* de Baçaim, os *Kolis* (pescadores) em Thana e Baçaim, os *Vadvals*, e os cristãos portugueses de Salsete. A maioria dos *vadvals* são católicos, enquanto a maioria dos *samvedis* e *kolis* são hindus, mas vivem em harmonia com os católicos das mesmas castas. Os cristãos de Salsete são tidos como de casta mais alta, e mantiveram durante longo período e mesmo sob a administração inglesa as suas tradições portuguesas. Foi em Bombaim que se travou a luta mais rija entre o Padroado Português e a Propaganda Fide levando à criação duma dupla jurisdição e muitos escândalos públicos de parte a parte. Foi em 1853 que o conflito resultou na declaração *Probe nostis*, que a pedido do vigário apostólico da Propaganda declarou quatro padres goeses cismáticos por se declararem leais ao Padroado. Em Lisboa, na Câmara dos Deputados, em sessão de 20 de Julho deste mesmo ano, foram declarados os quatro padres «beneméritos» da pátria. Mas a realidade política do país levava a Santa Sé a tomar decisões que fossem mais viáveis no terreno, tentando ao mesmo tempo respeitar quanto possível a contribuição histórica de Portugal e do seu Padroado no Oriente. Quando a Igreja de Bombaim ficou mais sob o controlo da Propaganda Fide, o bispo capuchinho Anastácio Hartmann convidou os Jesuítas a abrirem instituições de educação superior para a comunidade católica poder beneficiar das oportunidades de emprego na Índia britânica. Foi na mesma altura que os Jesuítas contribuíram para iniciar estudos superiores e universitários em várias outras partes da Índia britânica, como em Mangalore, Madrastra, Trichinopoly e Calcutá. Foi um contributo que marcou decisivamente a influência da Igreja Católica no país, mas ao mesmo tempo tornou a Igreja e os católicos mais dependentes da protecção da administração colonial para assegurar a sua posição privilegiada. Supõe-se que hoje há mais de 80 000 goeses, e um número quase igual dos cristãos do Canará e de Kerala na megalópolis de Bombaim. Juntamente com os «East Indians» formam uma comunidade católica bastante numerosa e influente do país. A Santa Sé concedeu o primeiro cardinalado ao arcebispo Valerian Gracias de Bombaim em 1953. Era também uma maneira da Santa Sé reconhecer a atitude política da Índia independente para com o Vaticano e a Igreja da Índia. Para não ofender a sensibilidade portuguesa no estado da Índia, foi nessa altura oferecida uma rosa de ouro à arquidiocese de Goa em reconhecimento dos seus serviços históricos para a Igreja no Oriente. Era mais ou menos o que a Santa Sé tinha feito em 1886, quando aprovou a criação da hierarquia independente da Índia. O arcebispo de Goa foi agraciado com o título de patriarca. Mantinha-se assim um equilíbrio diplomático perante as reclamações do Padroado Português. Os cristãos do Canará (costa litoral do estado Karnataka ao sul de Goa) são mais conhecidos pelo nome genérico de «Mangaloreanos», derivado de Mangalore, a capital do Canará meridional (Dakshina Kannada). No século xvii os Portugueses controlavam vários portos deste litoral para assegurar o fornecimento de pimenta e de arroz. A maioria dos cristãos desta região eram refugiados de Goa, fu-

gindo das pressões da Inquisição para alterarem os seus costumes tradicionais, ou das guerras e fomes associadas com as invasões dos muçulmanos e dos Maratas nos séculos xvi e xvii, ou para fugirem de imposições fiscais e tributações elevadas da administração portuguesa sobre os cultivadores das terras. Os reis vizinhos eram às vezes mais lenientes e atraíam os cultivadores com ofertas de terrenos e isenções de cargas fiscais. Na segunda metade do século xvii os Portugueses já não tinham poderio militar suficiente para resistir aos ditames comerciais dos *Naiques* do Canará, e a influência portuguesa continuou somente através da Igreja. A maior crise da Igreja do Canará foi quando mais de 60 000 cristãos foram transportados em cativo para Seringapatnam, a capital do sultão Tipoo. O cativo durou desde 1784 até 1799, e acabou somente com a derrota do sultão Tipoo pelos Ingleses. Tipoo tinha os Franceses como os seus aliados. Em 1789, quando houve uma revolta abortada (a Conjuração dos Pintos) em Goa, suspeitava-se que Tipoo estivesse por trás da manobra e disposto a entregar Goa aos Franceses em troca da assistência militar francesa contra as ameaças inglesas. Era o período em que os Ingleses e os Franceses contestavam a posse do subcontinente indiano, e que acabaria com a derrota dos Franceses. Julga-se que os cristãos do Canará eram vistos pelo sultão Tipoo como favoráveis à causa inglesa. Os Portugueses nessa altura favoreciam também os Ingleses, já que viam os Franceses a ajudarem os seus tradicionais inimigos muçulmanos. O que importa saber é que após a vitória final dos Ingleses os cristãos do Canará sentiram-se aliviados e gratos. Muitos deles serviram a administração inglesa com grande lealdade. Os Jesuítas e as freiras carmelitas iniciaram estabelecimentos de ensino superior a partir de 1878, e os cristãos do Canará podem justamente orgulhar-se de serem os mais educados entre os católicos do país. 3. *Os católicos do rito latino na Índia meridional*: Estes incluem pescadores das costas do Coromandel e do Malabar. Começaram a ser convertidos pelos Portugueses a partir de 1536. Houve também outros grupos de Tamilnadu, Andhra e Karnataka, convertidos pelo método do jesuíta italiano De Nobili a partir de 1606. Mas conversões em números avultados das castas baixas são fruto dos esforços das Missions Estrangeiras de Paris, e dos missionários carmelitas e jesuítas do século xix. Foi no Sul da Índia que a ortodoxia hindu se manteve melhor, enquanto no Norte as invasões muçulmanas e longos períodos de dominação directa dos muçulmanos inviabilizaram muito a continuidade dessa ortodoxia hindu. A influência islâmica, e mais particularmente do sufismo, foi responsável pelas reformas na ortodoxia hindu através dos movimentos conhecidos por «bhakti» (culto devocional) e que representavam a necessidade de redução da barreira das castas, se o hinduísmo não quisesse perder os seus adeptos perante a crescente vaga das conversões ao Islão. Foi um fenómeno que deu um grande incremento às culturas regionais na Índia medieval, e tem de ser visto como uma resposta do hinduísmo à ameaça do proselitismo islâmico, e especialmente à sua forma mística e mais atraente de sufismo.

A tradição «bhakti» foi bastante forte na região do Concão, e a documentação missionária em Goa faz referências à sua popularidade na sociedade goesa quando da chegada dos Portugueses. Baseava-se no culto de um deus pessoal, tal como Krishna, ou Vithoba, e não fazia distinção de castas entre os devotos, nem requeria a mediação do ministério dos brâmanes. A recitação de «bhajan» e «kirtan» em línguas vernáculas (um protesto contra a dominação das escrituras em sânscrito e contra o monopólio dos brâmanes) durante as peregrinações aos santuários das divindades populares constituía o método de educação religiosa e de garantir a coesão social. O domínio das castas reteve toda a sua força na Índia meridional, e os esforços dos missionários portugueses só conseguiam atingir e colher frutos entre as castas mais baixas, que aproveitavam também com a protecção militar dos Portugueses na costa da Pescaria. Os missionários portugueses ficaram assim marcados como pertencentes às castas dos intocáveis. O termo «farangi» que designava os Europeus tornou-se uma expressão de rejeição social. Os brâmanes não podiam entrar em contacto com tais missionários que não observavam as regras de pureza da casta. Os convertidos eram conhecidos por *Colambucos*, o que significava pessoas que entraram na nova casta dos *firangi*. O jesuíta Roberto De Nobili aprendeu o sânscrito e outras línguas vernáculas locais, limitou a sua dieta à comida vegetariana, vestia-se como um «sannyasi» ou asceta hindu, não se misturava com pessoas das outras castas, e defendeu perante a Inquisição de Goa o seu comportamento. Sabe-se que a intervenção do seu familiar em Roma, cardeal Belarmino, valeu-lhe muito para conseguir

do papa Gregório XV a aprovação do seu método em 1623, apesar dos pareceres negativos da Inquisição e do arcebispo de Goa. Enquanto De Nobili e mais alguns seguiam o método de adaptação aos costumes sociais do hinduísmo e eram conhecidos como *brahmanaswamis*, havia outros missionários que continuavam a funcionar como *pandaraswamis* entre as outras castas. O santo português João de Brito era um destes (FRANCIS A. – Socio-Historical Study of the Pandaraswami, *apud* AMALADASS – *Jesuit*, p. 325). A aprovação deste método de exclusivismo social foi revogada pela Santa Sé quando da célebre questão dos ritos chineses. O ódio teológico entre os Jesuítas e os Dominicanos e Franciscanos contribuiu muito para esse desenlace infeliz em 1744. A chegada dos missionários protestantes para o estado de Travancore no Sul da Índia em 1804 chamou a atenção dos missionários católicos ao novo desafio. Os missionários protestantes luteranos (ligados à Sociedade Missionária de Londres) ganhavam adeptos em grande número entre os hindus da casta Nadar nas regiões de Kanyakumari da Igreja da Índia meridional (CSI). Foi somente a partir de 1813 que a companhia inglesa de comércio aprovou nos seus estatutos a criação de uma hierarquia eclesiástica anglicana na Índia com um bispo em Calcutá, e arcebispos para as capitais das três presidências. Em 1833 foram criados bispados anglicanos em Madrastra e Bombaim. Isso deu um grande impulso aos esforços das sociedades missionárias que operavam por conta própria. Novos missionários protestantes, inicialmente de origem dinamarquesa e alemã, e treinados pela missão de Basileia, começaram a espalhar-se por todo país. Estes missionários res-



Planta de Braçalor (Barcelor), in Descrição das Fortalezas de Sofala... (Lisboa, Biblioteca Nacional).

peitavam as distinções das castas, mas os missionários anglicanos que gradualmente começaram a dominar as missões protestantes declararam-se duma maneira radical contra a distinção das castas no seu programa de evangelização. Durante esses anos a Igreja Católica na Índia estava mais preocupada nas suas lutas internas de Padroado e Propaganda, até que em 1838 a Santa Sé decidiu agir e emitiu a bula *Multa Praeclare* que não foi de muito agrado dos defensores do Padroado. Embora fosse necessário esperar pela Concordata de 1886 para um funcionamento mais exemplar da Igreja na Índia, os Jesuítas puderam voltar à Índia em 1838, e iniciar os seus trabalhos em Madrastra. Não podiam ser jesuítas portugueses, porque em Portugal estava nessa altura no poder um governo liberal e anticlerical com um ministro «mata-frades». Nos séculos XIX e XX realizaram-se conversões em massa dos intocáveis Malas e Madigas no estado de Andhra Pradesh. Existem hoje 700 000 católicos. Converteram-se muitos *nadars* no distrito de Tirunelveli e em outras localidades de Madrastra. Infelizmente, esses intocáveis do Sul da Índia, bem como os outros convertidos noutras partes da Índia, não têm conseguido ultrapassar a discriminação social de que sempre foram vítimas. Em Madrastra os Jesuítas tiveram de submeter-se às pressões das castas privilegiadas e inventar uma arquitectura para as igrejas em que os *Nadars* e os *Pallars* ficavam numa nave que dava para ver o altar, mas que os deixava separados e invisíveis das outras castas que ocupavam uma outra nave. Chamou-se «igreja das calças» («trouser's church») (SIVASUBRAHMANYAM, A. – *The Crusade against Caste Domination*, apud AMALADASS – *Jesuit*, p. 336). 4. *Os católicos no Norte da Índia*: Os Jesuítas foram convidados pelo imperador mogol Akbar em 1578, e lá ficaram até à extinção da Companhia de Jesus, servindo os interesses políticos da administração portuguesa na Índia, e exercendo actividade pastoral na corte mogol e entre os poucos fiéis de origem portuguesa e arménia na capital mogol. Havia alguns missionários ligados às comunidades comerciais europeias na grande cidade-porto de Surate em Guzerate desde o século XVII. Os frades capuchinhos tinham-se interessado pela missão de Agra desde 1708 e tinham uma missão no Tibete. Esta missão foi sujeita a perseguição em Lhasa em 1745 e foi transferida para o Nepal, onde ficou até 1768. Mas os Capuchinhos missionaram numa zona muito extensa, entre Bihar e Punjab, iniciando o que hoje são as dioceses de Ajmer-Jaipur, Allahabad, Indore, Jhansi, Lahore, Lucknow, Meerut, Patna, Varanasi, Deli, Jullundur, Simla, Chandigarh, Bijnor e Jammu-Kashmir. As catedrais de Agra, Ajmer, Allahabad, Deli, Lahore, Madras, Patna e Simla são monumentos do zelo destes capuchinhos no Norte da Índia. Sardhana foi um dos seus centros importantes. Era uma capitania dum aventureiro francês que tinha servido os imperadores mogóis com as suas tropas mercenárias. A esposa deste aventureiro, Begam Samru, fez-se católica em 1781 e foi uma grande benfeitora dos frades capuchos até à sua morte em 1836. Agra, a antiga capital mogol, tornou-se um vicariato apostólico em 1820, e os Capuchos cuidavam duma comunidade católica de

6000 almas em 1838, que em 1856 tinha crescido para 23 000. Os serviços missionários eram em grande parte de capelanias militares, e sofreram bastante com a grande revolta dos cipaio em 1857. Um outro grande centro católico do Norte ficava em Patna. O seu primeiro vigário apostólico foi o frade capucho Hartmann, que quatro anos mais tarde, em 1850, foi nomeado vigário apostólico de Bombaim. Depois de um período difícil de negociações com as autoridades do Padroado e as autoridades inglesas, ele voltou a ser vigário apostólico de Patna em 1866. Em Bengala já havia uma grande comunidade dos portugueses «renegados» ou fugitivos logo no início do século XVI. Muitos portugueses mal pagos em Goa, ou em procura de fortuna no comércio privado, ou em fuga da alçada da justiça portuguesa, espalharam-se e estabeleceram assim «colónias espontâneas» (THOMAZ – *De Ceuta a Timor*, p. 231, 296) em várias zonas da costa do Coromandel e do golfo de Bengala, e pelas diversas regiões do Sudeste asiático. Já há historiadores que intitulam essa presença portuguesa como «império de sombra», que a administração central do estado da Índia sedeadada em Goa não controlava. Os Jesuítas estabeleceram-se em Hughly (Ugolim) por volta de 1579, e os Agostinhos seguiram-nos em 1599, evangelizando partes de Bengala e Orissa. A comunidade ficou arrasada em 1632, quando o imperador mogol Shah Jahan decidiu castigar as actividades escravagistas dos comerciantes portugueses em Bengala e no reino de Arracão. Mais de 4000 portugueses que sobreviveram ao ataque e não conseguiram fugir foram levados prisioneiros para Agra. Muitos deles conseguiram voltar, mas a comunidade não floresceu muito. A extinção da Companhia de Jesus deixou somente alguns agostinhos para cuidar desses cristãos. Muitos passaram para a Igreja Protestante com o estabelecimento do regime britânico e com a chegada à Índia dos primeiros missionários protestantes, como William Carey da Sociedade Missionária Baptista. Ele fundou a missão de Serampore em 1800, e foi convidado a ser professor das línguas bengali, sânscrito e marata no colégio inglês de Fort William de Calcutá. Era nesse colégio da capital da Índia britânica que na altura se treinavam os oficiais jovens para a administração das três «presidências» britânicas no subcontinente indiano. Pode-se concluir daí a influência que exercia essa missão protestante. Foi o missionário Carey que iniciou a campanha pela abolição de *sati* (prática de queimar a viúva) através do seu semanário *Sama-char Darpan* em bengali, e o jornal mensal *The Friend of India*, conseguindo a emissão do decreto-lei abolindo a prática em 1829. Com o regresso dos Jesuítas e o estabelecimento de instituições de ensino superior inglês para os católicos nos meados do século XIX, a comunidade católica recuperou a sua posição de importância. A madre Teresa e as suas missionárias de caridade trouxeram a maior distinção para a presença católica nesta região da Índia e na Índia inteira no período pós-independência, mas não têm faltado críticas dos meios de comunicação. Na altura em que os países recém-independentes eram críticos da herança colonial europeia, vê-se na mira da comunicação social (foi a BBC que revelou

a madre Teresa pela primeira vez ao mundo através de um documentário que fez da sua obra em 1968) uma freira de origem europeia, ignorando inúmeras freiras que se dedicam igualmente ao serviço dos pobres no resto do país sem qualquer reconhecimento do público. O Prémio Nobel conferido a madre Teresa é visto por alguns críticos como um instrumento dos capitalistas, que precisam de assegurar a continuidade do tipo de obra desenvolvido pela madre Teresa. Vê-se como uma tentativa de apaziguamento da sua própria consciência de culpa: os milhões de vítimas do sistema que lhes traz lucros podem assim «morrer com dignidade» nos braços das missionárias de caridade. As obras de caridade garantem assim uma desaccumulação de fúria contra a face desumana do capitalismo. 5. *Os católicos adivasis na Índia central*: Os jesuítas belgas converteram os tribais *adivasis* nos estados de Bihar, Madhya Pradesh, Bengala e Orissa. É o coração do subcontinente e a região com a maior concentração hindu do país. Nos meados do século XIX a exploração colonial da Índia estava já em plena operação com a colaboração das elites locais. No planalto de Chotanagpur as vítimas dos *zamindares* hindus eram as tribos *adivasis*. As grandes tribos dos Mundas e Oraons tinham perdido e iam perdendo os seus direitos às suas terras em consequência da política exploradora dos *zamindares* hindus, que se faziam de rendeiros do Estado e eram responsáveis pela arrecadação dos tributos. Quando aos tribais faltavam meios de pagamento dos seus impostos, eram forçados a aceitar empréstimos a juros tão excessivos que jamais seriam capazes de resolver as suas dívidas sem perder as suas terras e sem serem escravizados. Como consequência deste processo socioeconómico, os *Adivasis* já iam perdendo confiança nos seus espíritos protectores, e começavam a temer as divindades hindus dos novos dominantes. É nessa conjuntura difícil que chegou entre eles a missão luterana Gossner. Fixou-se em Ranchi em 1869. Uns anos mais tarde, em 1869 chegou uma missão anglicana (Society for the Propagation of Faith ou SPG). A terceira missão em 1873 era católica. Para além dos serviços missionários tradicionais de catequese, enfermagem e ensino, estes missionários levaram a sério as queixas e os protestos dos cultivadores *mundas* e *oraons*. Muitos convertidos dos luteranos passaram para os Jesuítas. O sucesso missionário dos Jesuítas está ligado ao método adoptado pelo jesuíta belga Constant Lievens (1885-1892). Ele defendia os seus convertidos nos tribunais contra os *zaminandares* e os banqueiros locais (BALAGUER, M. — Three Jesuits in Modern India who left a Mark, *apud* SOUZA — *The Jesuits*, p. 293-296). Os *Adivasis* conseguiram com a sua ajuda recuperar as suas terras. Os missionários criaram um fundo de assistência mútua para o qual todos os convertidos contribuíam sem grandes dificuldades. Foram também criados bancos cooperativos, cooperativas de consumo, escolas profissionais e de artesanato, novos métodos de cultura. Tribos inteiras foram assim convertidas, e a comunidade católica conta hoje mais de 500 000 fiéis com os seus bispos, padres e freiras, todos de origem tribal. Três das 16 províncias jesuítas da Índia estão hoje locali-

zadas nesta região, e a comunidade católica *adivasi* contribui com quase um sexto do total dos quase 3000 jesuítas do país. 6. *A igreja do Nordeste da Índia*: Está localizada ao norte e ao leste de Bangladesh, nos seguintes estados da união indiana: Arunachal Pradesh, Assam, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Nagalandia e Tripura. A maioria dos 20 milhões da população da região é de etnia mogólica, distribuída por quase 42 tribos grandes e várias outras menos numerosas. São quase 50 as línguas mais importantes, e existe mais uma centena de línguas faladas por grupos mais reduzidos. Muitas tribos, especialmente nas planícies, incluindo a poderosa tribo Ahom de Assam, já tinham sofrido influência hindu antes da chegada do regime inglês em 1826. Mas a grande parte das tribos que ocupam a zona montanhosa da região continua a manter as suas tradições e culturas, que diferem de tribo para tribo. A Igreja Católica teve alguns contactos com esta região nos séculos XVII e XVIII. Eram os missionários que procuravam o caminho para o Tibete ou mantinham contactos com uma comunidade cristã que tinha ligações com as tropas mogóis em Rangamati no Baixo Assam. Foi encontrado em Bondashill no distrito de Kachar (Assam) um grupo de portugueses que se mantinham isolados dos outros grupos cristãos da região. Mas foram os baptistas americanos com missões na Birmânia que foram convidados pelos Ingleses a evangelizarem esta região a partir de 1836. Eles limitaram os seus esforços aos assameses do vale de Brahmaputra, nas regiões de Gauhati, Nowgong e Sibsagar. Foram os metodistas calvinistas (presbiterianos gauleses) que atingiram pela primeira vez as populações *khasis* das montanhas a partir de 1847, e até 1900 já tinham quase 16 000 convertidos. Em 1850, a Igreja Católica incluiu Assam no vicariato de Lhasa, que tinha sido criado em 1846 e de que cuidava a Sociedade de Missões Estrangeiras com a sua sede em Gauhati. Mas poucos anos mais tarde Assam foi transferida para o vicariato de Bengala e em 1870 para a prefeitura apostólica de Khrishnagar. Pouco se fez até que se criou em 1889 uma prefeitura apostólica de Assam, Butão e Manipur. A prefeitura foi confiada à jovem congregação religiosa dos padres salvatorianos, de origem alemã. A Primeira Guerra Mundial forçou a repatriação dos missionários alemães, e a sua missão foi confiada aos Salesianos a partir de 1921. Após a guerra houve uma grande vaga de missionários e de pentecostalismo que invadiu a região, e as conversões subiram em flecha. A região tornou-se um importante campo da Segunda Guerra Mundial, o que dificultou novamente os esforços missionários, mas logo após a guerra viram-se grandes sucessos. Em 1951 a população cristã subiu a 559 065, isto é, a 7,8 % da população cristã do país. Em 1972 o número dos católicos chegara a 260 325. A maior parte das comunidades cristãs protestantes cresceram autónomas e auto-suficientes por falta de missionários e recursos externos. As Igrejas Católicas já estão a treinar candidatos locais para o ministério, mas dependem ainda de missionários do Sul do país. Os Jesuítas e várias ordens religiosas femininas entraram recentemente na região. Devido aos seus servi-

ços educativos de qualidade, as populações tribais manifestam um orgulho cada vez maior pela sua identidade tribal. Isso está a tomar formas políticas de lutas por autodeterminação em toda esta região. O fenómeno está a ser interpretado pelos políticos nacionalistas como provocado pelo cristianismo pró-Occidente e antinacional. O que os políticos hindus ressentem na realidade é facto de nos estados de Nagalândia, Mizoram, Meghalaya e Manipur as populações cristãs terem atingido altas percentagens, e dominarem as suas instituições políticas e sociais.

O estado actual e os desafios do futuro: O total dos católicos não excede 10 milhões (dos quase 16 milhões dos cristãos), mas é a segunda maior concentração de católicos no continente asiático a seguir a Filipinas (com quase 48 milhões). Este total em termos percentuais não excede 1,5 %, enquanto a percentagem de todos os cristãos não ultrapassa 2,7 %, tanto no subcontinente indiano, como no continente asiático. A distribuição dos católicos na Índia é muito desigual. Kerala conta com quase 4 % da população do país, e com 36 % dos católicos. Os cristãos de São Tomé constituem um quinto da população do estado de Kerala, e são grandes proprietários terratenentes com enorme peso político. Os quatro estados da Índia peninsular têm menos de 25 % da população mas quase 65 % dos católicos do país. A presença católica nos estados politicamente importantes de Uttar Pradesh, Madhya Pradesh e Bihar (com a excepção das zonas tribais) é quase nula. Nota-se a desigualdade também na distribuição do pessoal missionário. A maior parte dos missionários no Norte e no Nordeste do país são dos estados do Ocidente e do Sul da Índia. O número das unidades eclesiais viu um crescimento notável desde a independência nacional. Eram 20 em 1886, quando foi instituída a hierarquia nacional da Igreja. Passou para 46 em 1946, e chegou a 126 em 1994. O Catholic Congress, fundado em 1933 para defender os interesses dos cristãos no período de transição política, transformou-se em Catholic Union of India em 1945. Esta associação não foi nunca reconhecida oficialmente como representativa dos leigos, mas na prática a Conferência dos Bispos da Índia reconhece-a como tal, mas nem sempre aprecia as suas reivindicações de natureza política. Mais de 50 congregações religiosas para homens e quase 200 para freiras coordenam as suas actividades ao nível nacional desde 1960 através da Conferência dos Religiosos da Índia (CRI). Surgiram várias outras associações ao nível nacional, tais como a AICUF (All India Catholic University Federation), a CHAI (Catholic Hospital Association of India), etc. Os bispos católicos reuniram-se numa Conferência dos Bispos da Índia (CBCI) em 1945, e o primeiro concílio plenário reuniu-se em 1950 para reflectir sobre a situação da Igreja no novo contexto político. Para além das reuniões muito regulares dessa conferência, um encontro importante teve lugar em 1969. Foi o Church in India Seminar, cujo objectivo principal era reflexão e implementação dos decretos do II Concílio Vaticano. Desde 1970 existe também a Federação dos Bispos da Ásia (FABC) em que a CBCI está integrada. A partir de 1988 a CBCI trata somente de assuntos

nacionais e supra-rituais da Igreja Católica na Índia. Para os assuntos rituais foram criadas três unidades episcopais distintas e autónomas. A cooperação ecuménica na Índia tem aumentado desde a independência. Várias Igrejas protestantes uniram-se em duas entidades geográficas: a Igreja do Sul da Índia (CSI) em 1947, e a Igreja do Norte da Índia (CSI) em 1970. Mas não se notou a mesma capacidade de diálogo entre os católicos e os protestantes, mesmo na década a seguir à independência. A situação melhorou após o Concílio Vaticano II, e houve acções conjuntas de protesto contra o governo de Kerala em 1959, e contra a célebre proposta do decreto-lei do governo central da Índia (*Thyagi Bill*) contra a liberdade de missionação em 1974. Existe já uma associação das escolas de ensino secundário (AIACHE) ao nível nacional de todas as denominações cristãs. têm-se realizado encontros entre os teólogos protestantes e católicos, e já existem umas traduções da Bíblia feitas em conjunto. Uma característica notável da Igreja na Índia é o seu peso institucional com um grande número das instituições de educação e caridade. A independência política não foi um corte com o passado, mas houve mudanças no meio de continuidades. Como a elite dirigente da Igreja é maioritariamente da classe média, também as escolhas favorecidas para investimento são as que beneficiam esta classe. Ficam assim os excluídos da sociedade na periferia da atenção. E são esses que constituem o maior desafio da Igreja da Índia. Eles constituem 16 % da população da Índia e 22 % dos cristãos pertencem a essas classes, mas ainda não têm adquirido qualquer visibilidade na classe dirigente da Igreja, e consequentemente nas decisões pastorais. Muitas atitudes da comunidade cristã continuam a ser influenciadas pela tradição colonial e pela política adoptada durante a luta pela independência. A preocupação central durante esse período de transição era a de salvaguardar os direitos de missionação e de administração das instituições privadas da Igreja. Tem havido acusações de a Igreja ter procurado proteger esses direitos privados preferindo silêncio perante violações de direitos humanos. Enquanto houve manifestações contra o *Nyogi Report* (1954), e contra a proposta de decreto-lei apresentado ao Parlamento pelo deputado Thyagi para cercear a liberdade de missionação (1974), a CBCI preferiu manter silêncio oficial durante o estado de emergência nacional imposto pelo governo de Indira Gandhi durante os anos de 1975-1977. As autoridades da Igreja vivem com um susto permanente de que o governo controle as ajudas financeiras que recebem do estrangeiro, e não se apercebem de que esta dependência exagerada da assistência externa está a gerar uma rivalidade perversa entre dioceses, ordens religiosas e ritos da Igreja, e torna-a também incapaz de descobrir e atender às prioridades nacionais com maior liberdade evangélica (FERNANDES, W. – *The Catholic Community in India*, p. 43). Para concluir, as Igrejas da Índia têm o grande mérito de terem avançado no caminho de diálogo com as antigas tradições religiosas e com a espiritualidade cultural do país. Este reconhecimento ultrapassou a fase superficial e estratégica de utilização de sinais exteriores na liturgia, e está

agora na fase mais difícil de diálogo e cooperação inter-religiosos e inter-humanos para fazer respeitar os valores comuns em benefício da gigantesca massa de humanidade pobre concentrada no país. Foi nesses termos de solidariedade inter-religiosa e inter-humana que concluiu o quinto plenário da Federação dos Bispos da Ásia em Bandung (Indonésia) em 1990 (FABC – *For All People*, p. 282).

TEOTÔNIO R. DE SOUZA

BIBLIOGRAFIA: AMALADASS, A. – *Jesuit Presence in Indian History*. Anand: Gujarat Sahitya Prakashan, 1988. AXELROD, Paul; FUERCH, Michelle A. – *Flight of Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa*. *Modern Asian Studies*. 30: 2 (1996) 387-421. CHANDRAN, J. Russel – *Third World Theologies in Dialogue (Essays in memory of D. S. Amalorpavadass)*. Bangalore: Ecumenical Association of Third World Theologians, 1991. CCBI – *Report of the General Meeting of the CCBI (Goa, Jan. 6-8, 1991)*. COSTA, J. P. Oliveira e – *Os Portugueses e a cristandade srio-malabar, 1498-1530*. *Studia*. Lisboa. 52 (1994) 121-178. DOWNS, F. S. – *History of Christianity in India: V, P. 5: North East India in the nineteenth and twentieth centuries*. Bangalore: Church History Association of India, 1992. FERNANDES, Walter – *Pro Mundi Vita: Dossiers: The Indian Catholic Community*. Brussels, January 1980, p. 2-50. FIRTH, C. B. – *An Introduction to Indian Church History*. Madras: The Christian Literature Society, 1983. GRAFE, H. – *History of Christianity in India: IV, P. 2: Tamilnadu in the nineteenth and twentieth centuries*. Bangalore: Church History Association of India, 1990. HULL, E. R. – *Bombay Mission History*. Bombay: The Examiner Press, 1927. 2 vol. MUNDADAN, A. M. – *History of Christianity in India: I: From the beginning up to the middle of the sixteenth century*. Bangalore: Church History Association of India, 1989. PERUMALL, H. C.; HAMBYE, E. R. – *Christianity in India: A History in Ecumenical Perspective*. Bangalore: St. Paul Press Training School, 1972. NEILL, Stephen – *A History of Christian Missions*. Middlesex: Penguin Books, 1975. ROSALES, Gaudencio; ARÉVALO, C. G. – *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian bishops' Conferences: Documents from 1970-1991*. N. York: Orbis Books, 1992. REGO, A. da Silva – *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia*. Lisboa: APH, 1978. SOUZA, Teotónio R. de; BORGES, C. J. – *Jesuits in India: In Historical Perspective*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1992. SOUZA, Teotónio R. de – *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1994. IDEM – *The Portuguese in Asia and their Church Patronage*. In *Western Colonialism in Asia and Christianity*. Ed. M. D. David. Bombay: Himalaya Publishing House, 1988, p. 11-29. SOARES, A. [et al.] – *Truth Shall Prevail: Reply to Niyogi Committee*. Bombay: India Printing Works, 1957. SOUZA, Teotónio R. de – *The Indian Christians of St. Thomas and the Portuguese Padroado: rape after a century-long courtship, 1498-1599*. In KOSCHORKE, Klaus, org. – *Christen und Gewuerz*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 31-42. IDEM – *Os pioneiros do diálogo inter-religioso nos séculos XVI-XVII: Índia. Reflexão Cristã*. Lisboa. 11-12 (1999) 68-77. IDEM – *A paternidade divina: tradição hindu e cristianismo*. *Communio*. Lisboa. 2 (1999) 140-150. IDEM – *Do colonialismo à globalização: as desconfiças asiáticas*. In SUESS, Paulo, org. – *Os confins do mundo no meio de nós*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 13-25. *THE CATHOLIC DIRECTORY OF INDIA*, 1994. New Delhi, CCBI, 1994. THEKKEDATH, J. – *History of Christianity in India: II: From the middle of the sixteenth to the end of the seventeenth century*. Bangalore: Church History Association of India, 1988. THOMAZ, L. F. – *A lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, 1992.

ÍNDIA. GOA (1510-1961). Encravada no extremo sul da costa do Concão (entre 14° 53' 57" e 15° 47' 59" de latitude norte) e estendendo-se por um pequeno anfiteatro montanhoso em que os Gates descem em direcção ao mar, situa-se Goa, a sede do estado da Índia e o centro do cristianismo no Oriente. Numa tentativa de esboçar as linhas marcantes da actuação religiosa em Goa, poder-se-ão considerar os seguintes períodos: **1.º período (c. 1510-1550):** Nos princípios do século XVI, embora a religião fosse um elemento essencial da ideologia expansionista, os interesses comerciais eram verdadeiras importantes. Por isso, a evangelização prosseguiu num ritmo lento e pouco sistemático até à década de 40. Os primeiros adeptos do cristianismo foram homens dos portos, serviçais dos Portugueses, bailadeiras, marginais, ou

seja, as franjas da sociedade local. Nesta fase de formação, Goa esteve primeiramente sob a jurisdição espiritual da Ordem de Cristo e, depois, da diocese do Funchal* (1514), tendo sido elevada, em 1534, à categoria de diocese. Enquanto bispado, a sua autoridade episcopal estendia-se desde o cabo da Boa Esperança até à China* e ao Japão*. A política de tolerância religiosa e a prática de casamentos mistos, ensaiada por Albuquerque, contribuíram para criar em Goa uma sociedade aberta e mestiçada em que se respeitavam vários credos, como, aliás, aconteceu noutras partes do estado da Índia. **2.º período (1550-1622):** Época marcada pela preponderância religiosa de Goa – elevada, entretanto, a arquidiocese metropolitana e primacial (1557) – e pela intensificação da cristianização. É que com a Contra-Reforma* no reino começara a ganhar vulto uma política de imperialismo religioso que pretendia fazer «do Estado Português da Índia um poderoso estado católico e de Goa um grande centro eclesiástico, um sólido foco de cultura cristã». Em 4 de Fevereiro de 1557, pela bula de Paulo IV, *Etsi Sancta et Immaculata*, o bispado de Goa era promovido a arcebispado e recebia dois bispados sufragâneos: o de Cochim e o de Malaca dele desanexados; mais tarde outros lhe foram agregados, tais como Macau* (1575), Funai (Japão, em 1588), Cranganor, Meliapor, etc. O papa Gregório XIII reconheceu-a como primacial, pelo breve *Pastoralis Officii*, de 15 de Março de 1572. Neste contexto, a política de liberdade religiosa adoptada por Albuquerque cedeu lugar à intolerância: os pagodes e as mesquitas foram destruídos, as terras adscritas ao culto gentílico (namoxins) reverteram a favor das igrejas construídas no lugar dos antigos templos. Esta nova atitude em relação aos gentios determinou a criação em Goa de instituições como o Pai dos Cristãos (1541), a Inquisição* (1560) e a reunião dos concílios* provinciais de Goa (1567-1606) donde dimanaram medidas favorecendo os convertidos e dificultando a vida aos hindus. Anote-se, todavia, que nesta época a evangelização das Velhas Conquistas progrediu bastante: entre 1555 e princípios de Seiscentos as três províncias das Ilhas, Bardez e Salsete cristianizaram-se na sua grande maioria, devido à acção dos regulares e dos clérigos seculares. A actividade missionária de Francisco Xavier e a introdução de novos métodos de catequização pelos Jesuítas* contribuíram para aumentar o fervor religioso. Para a consolidação da Igreja de Goa muito contribuiu o arcebispado de D. Frei Aleixo de Meneses (1595-1612), que aplicou na Índia a reforma tridentina; o seu governo foi assinalado pela criação de novas instituições religiosas e pelo reforço da autoridade eclesiástica. Além de criar mais paróquias e igrejas, fundou os recolhimentos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena (1605) e o Mosteiro de Santa Mónica (1606). Realizou uma grande visita pastoral pelas terras de Goa e regiões cristãs do Malabar. Na sua governação teve início a discussão dos métodos revolucionários de evangelização utilizados pelo jesuíta P. R. de Nobili, em Madurai. **3.º período (c. 1622-1750):** No início deste período fizeram-se sentir os primeiros sintomas de crise na Igreja de Goa. Em 1622, com a ins-