



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Odimar Gomes Junior

**Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a  
redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de  
latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper**

São Gonçalo

2021

Odimar Gomes Junior

**Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares

Co-orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz

São Gonçalo

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

G633 Gomes Junior, Odimar.

Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper / Odimar Gomes Junior. – 2021.

160f.: il.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares.

Co-orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Malabar (Índia) – Religião – Teses. 2. Portugueses – Índia – Malabar – Teses. 3. Sínodos diocesanos – Malabar (Índia) – Teses. I. Tavares, Célia Cristina da Silva. II. Cruz, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. IV. Título.

CRB/7 - 4994

CDU 294

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Odimar Gomes Junior

**Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Aprovado em 06 de abril de 2021.

Orientadoras:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Célia Cristina da Silva Tavares (Orientadora)  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz (Co-orientadora)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Patricia Souza de Faria  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Daniela Buono Calainho  
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2021

## DEDICATÓRIA

A todas aquelas e aqueles que me apoiaram, em especial à minha mãe que, durante minha infância, tanto trabalhou para que eu estudasse. À Kelly, minha esposa, que é mãe, trabalhadora, estudante e encontra forças para me dar forças. À Maria Fernanda e ao Luiz Felipe. À memória daquele de quem trago o nome.

## **AGRADECIMENTOS**

À Célia Cristina da Silva Tavares, orientadora sempre presente e que não mediu esforços em, recém-saída do hospital, me estimular a dar prosseguimento a essa empreitada. Sou imensamente grato por sua confiança, ensinamentos e incentivo.

À Bruna Soalheiro, cujo conhecimento e observações foram essenciais para conclusão deste trabalho.

Às diretoras da FFP, Ana Maria de Almeida Santiago e Mariza de Paula Assis, pelo apoio e acolhimento.

Aos coordenadores e à secretária do PPGHS pelo profissionalismo.

À minha esposa e aos meus filhos, de quem roubei algo que jamais será repostado, ressarcido, recuperado ou indenizado: o tempo de minhas ausências ainda que presente em casa.

A todos e todas que, direta ou indiretamente, me ofertaram um copo d'água (Mt 10:42).

πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς εἰς τὸ ὄνομα  
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

*Evangelho segundo Mateus 28:19*

## RESUMO

GOMES JUNIOR, Odimar. *Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper*. 2021. 160f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

Com a chegada dos portugueses na região do Malabar, na Índia, deu-se o encontro de duas culturas cristãs distintas: uma ligada à Igreja Católica Romana e a outra sob a autoridade da Igreja Caldaica, considerada nestoriana e com hábitos gentílicos pelos portugueses. De uma relação inicial tolerante passa-se a uma tentativa crescente de latinização e de sujeição dos cristãos de São Tomé à Sé Romana. Esse percurso será analisado a partir dos usos da memória e de como um grupo tenta se impor ao outro pela manipulação da memória e seus apagamentos, não sem antes mostrar o surgimento dessa comunidade de cristãos na Índia tão antiga quanto a de Roma, bem como analisar o documento produzido a partir do Sínodo de Diamper em 1599, tentativa derradeira dos portugueses não só de latinizar a Igreja de São Tomé, mas também de sujeitar a região do Malabar ao Padroado. Na análise da fonte, será utilizada a teoria semiótica em seu percurso gerativo de sentido. Objetiva-se deste modo entender a relação religiosa entre portugueses e indianos no século XVI e como a manipulação da memória e o discurso religioso são utilizados como ferramenta de domínio do outro.

Palavras-chave: Sínodo de Diamper. Latinização. Memória. Semiótica. Cristãos de São Tomé.



## ABSTRACT

GOMES JUNIOR, Odimar. *Encounters and mismatches in India of the sixteenth century (1502-1599): the rediscovery of the Christians of São Tomé by the Portuguese and the attempt to latinization the Syro-Malabar rite until the Synod of Diamper*. 2021. 160f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

With the arrival of the Portuguese in the Malabar region of India, two distinct Christian cultures were found: one linked to the Roman Catholic Church and the other under the authority of the Caldaic Church, considered nestorian and with gentile habits by the Portuguese. From a tolerant initial relationship, there is a growing attempt to latinize and subject the Christians of St. Thomas to the Roman See. This path will be analyzed from the uses of memory and how one group tries to impose itself on the other by manipulating memory and its blackouts, not before showing the emergence of this community of Christians in India as old as that of Rome, as well as analyzing the document produced from the Synod of Diamper in 1599, the ultimate attempt of the Portuguese not only to Latinize the Church of St. Thomas, but also to subject the Malabar region to Padroado. In the source analysis, semiotic theory will be used in its generative process of meaning. The objective is to understand the religious relationship between Portuguese and Indians in the sixteenth century and how the manipulation of memory and religious discourse are used as a tool for mastery of the other.

Keywords: Synod of Diamper. Latinization. Memory. Semiotics. Christians of St. Thomas.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 -	Costa do Malabar no século XV .....	21
Mapa 2 -	Os reinos Chera, Chola e Pandya .....	29
Fluxograma 1 -	Igreja Assíria do Oriente e Igreja no Malabar .....	34
Figura 1 -	Moedas achadas do rei Gundafar .....	37
Mapa 3 -	Rota da seda até o noroeste da Índia .....	38
Mapa 4 -	Cochim e Calicute .....	67
Mapa 5 -	Diamper .....	105
Figura 2 -	Quadrilátero semiótico .....	124

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Comparação da lista dos apóstolos entre Mateus e os Atos de Tomé nas versões Siríaca e Grega .....	44
Tabela 2 - Comparação entre 2 Coríntios e a versão Grega de Os Atos de Tomé .....	45
Tabela 3 - Cronologia dos reis de Portugal, papas, patriarcas da Igreja caldaica e metropolitanas da igreja no Malabar .....	110
Tabela 4 - Comparação entre a parábola do Filho Pródigo e o discurso de Gouveia ....	114
Tabela 5 - Estrutura do documento produzido a partir do Sínodo de Diamper .....	115
Tabela 6 - Comparação entre os documentos produzidos nos quatro primeiros concílios provinciais de Goa e o do Sínodo de Diamper .....	118
Tabela 7 - Alguns sacramentos antes e após Diamper .....	139

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

∩	Conjunção
AD	Análise do Discurso
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)
APO	Arquivo Portuguez-Oriental
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
CPG	Concílio Provincial de Goa
DHMPPPO	Documentação para a História das Missões do Padroado Português no Oriente (Índia)
DI	Documenta Indica
OV	Objeto de Valor
PN	Percurso Narrativo
SD	Sínodo Diocesano
SE	Sujeito de Estado
SF	Sujeito de Fazer

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1	<b>OS CRISTÃOS DO MALABAR</b> .....	19
1.1	<b>Grande painel</b> .....	20
1.1.1	<u>Breve panorama político</u> .....	24
1.1.2	<u>Breve panorama religioso</u> .....	28
1.2	<b>A Igreja de São Tomé no Malabar: seu começo e suas tradições</b> .....	32
1.2.1	<u>Uma análise de <i>Os Atos de Tomé</i></u> .....	40
1.2.2	<u>O texto de <i>Os Atos</i></u> .....	42
1.2.3	<u>Outras possibilidades</u> .....	49
1.3	<b>Doutrina</b> .....	52
1.4	<b>Contatos antes da chegada dos portugueses</b> .....	54
2	<b>DA ACEITAÇÃO À CISÃO: TENTATIVAS DE LATINIZAÇÃO</b> .....	60
2.1	<b>Digressão tridentina: O Concílio de Trento e a latinização</b> .....	68
2.2	<b>O que lembrar, o que esquecer</b> .....	76
2.3	<b>O conceito de memória e sua relação com a história no Malabar</b> .....	80
2.3.1	<u>A memória lusa e a latinização</u> .....	82
2.3.2	<u>A memória lusa tenta se impor no Malabar</u> .....	86
2.4	<b>Missionação e a pedagogia do doutrinamento na manipulação da memória e da resignificação da identidade religiosa no Malabar</b> .....	91
3	<b>O SÍNODO DE DIAMPER, UMA ANÁLISE</b> .....	99
3.1	<b>O Sínodo de Diamper e seu contexto</b> .....	100
3.2	<b>Breve cronologia do contexto externo</b> .....	108
3.3	<b>Análise semiótica do Sínodo Diocesano de Diamper</b> .....	115

3.3.1	<u>Plano da expressão</u> .....	115
3.3.2	<u>Plano do conteúdo</u> .....	120
3.3.2.1	Nível fundamental .....	123
3.3.2.2	Nível narrativo .....	126
3.3.2.3	Nível discursivo .....	127
3.4	<b>A conclusão do Sínodo de Diamper</b> .....	137
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	142
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	146
	<b>ANEXO A</b> – Igreja de Nossa Senhora da Vida (Mattanchery) .....	157
	<b>ANEXO B</b> – Governo da Igreja de São Tomé .....	158
	<b>ANEXO C</b> – Capa do Synodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos Antigos Christãos de Sam Thome .....	159
	<b>ANEXO D</b> – Busto de prata de São Tomé .....	160

## INTRODUÇÃO

Porque eles profetizam falsamente em meu nome; eu não os enviei, diz o SENHOR.

Jeremias 29:9

Luís Felipe Thomaz começa o seu artigo na Revista de História da USP afirmando que o grande projeto de D. Manuel era um projeto de cruzada visando recuperar Jerusalém<sup>1</sup>, uma expansão da cristandade com a ajuda de cristãos do Oriente. Em seu projeto expansionista de atacar o Egito pelo Mar Vermelho, destruir Meca e tomar Jerusalém, sagrando-se imperador universal<sup>2</sup>, chegam as caravelas portuguesas ao Malabar<sup>3</sup>, região que compreende o sudoeste do subcontinente indiano. Ao retornar a Portugal, Vasco da Gama levou a notícia enganosa de que aquele local seria majoritariamente cristão, fruto de seu equívoco em relacionar o hinduísmo, seus templos e deuses ao cristianismo. Tal notícia, ainda que enganosa, reforçou, segundo Thomaz, o projeto manuelino em terras indianas.

Mesmo que Vasco da Gama estivesse enganado quanto ao que vira, havia sim já há muito tempo cristãos naquela região, ainda que não fosse o quantitativo suposto e nem fosse essa a religião dominante no local. Os portugueses e os missionários ocidentais tiveram contato com os Cristãos de São Tomé<sup>4</sup>, comunidade cristã de rito<sup>5</sup> sírio oriental e ligado ao patriarcado da Igreja Assíria Oriental, também denominada de Igreja Caldaica, Igreja Persa ou Babilônica. A partir da leitura de Thomaz referida acima, começa-se a se evidenciar diante dos olhos do pesquisador uma comunidade cristã pouco conhecida, haja vista que tanto os estudos teológicos quanto os historiográficos se ocupam mais com a vertente cristã ocidental. Inicia-se também uma jornada de outras leituras que paulatinamente vão somando conhecimento àqueles já auferidos, como em uma roda de conversa com autoras e autores que vão descortinando diante de olhos curiosos tema tão relevante não só pelo conhecimento de

---

<sup>1</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. D. Manuel, a Índia e o Brasil. *Revista de História*, n. 161, p. 13–57, 2009. p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>3</sup> Atualmente conhecido como Querala ou Kerala.

<sup>4</sup> Outros nomes pelos quais são conhecidos são: Cristãos da Serra do Malabar, Cristãos Sírios da Índia, Nasrani ou ainda Nasrani Malabar.

<sup>5</sup> A presente dissertação define rito como as regras e práticas de uma determinada religião e ritual como as liturgias, procedimentos e regras a serem seguidas durante o ato litúrgico.

uma vertente do cristianismo pouco conhecida, mas (e por que não principalmente?) também pelo uso que se faz da fé como instrumento de dominação e de poder sobre o outro.

Esses cristãos de São Tomé traçam sua origem ao apóstolo de mesmo nome, aquele que é tido como o que duvidara que o Cristo houvesse ressuscitado afirmando que somente creeria se tocasse as chagas de seu mestre ressurreto. Seguindo a tradição dessa Igreja no Malabar e o escrito considerado apócrifo pelas Igrejas tanto de tradição católica quanto protestante de *Os Atos de Judas Tomé*, este apóstolo teria chegado à Índia por volta do ano 52, organizado sete igrejas e depois morto como mártir do lado oriental do subcontinente, onde hoje está a Basílica de São Tomé, em Chennai, estado de Tâmil Nadu.

A Igreja de São Tomé adotava o rito siro-oriental ou ainda siro-malabar devido à sua ligação com a Igreja Persa. Esta ligação deve ter começado provavelmente no século IV quando um grupo de cristãos persas chegou em 345 em Cranganor liderados por Tomé Cananeu<sup>6</sup>. Com essa ligação e consequente subordinação, as mudanças que ocorreram na Igreja Persa influenciaram a Igreja no Malabar, uma vez que esta Igreja passou a receber bispos enviados por aquela.

Eles seguem, com efeito, a liturgia síria oriental, celebrada em siríaco, e dependem do Patriarca de Selêucia na Mesopotâmia, que lhes envia um bispo, com o título de arcebispo e sede em Angamale. Este é o único bispo que dirige a comunidade, coadjuvado por um arcebispo, do clero local, que goza de grandes poderes e prestígio.<sup>7</sup>

Antes da chegada dos persas, no século IV, provavelmente havia uma forma própria, indígena, de liturgia. Também não deviam ter uma fórmula fixa de orações, gestos e cerimônias. Os bispos e os presbíteros eram os anciãos casados que celebravam a Eucaristia em casas particulares antes da construção de igrejas. Mais tarde, igrejas foram construídas e chamadas de *palli*, palavra que vem da terminologia budista e tem o significado de local onde os monges budistas se reúnem.<sup>8</sup>

A administração da Igreja de São Tomé consistia basicamente no arquidiaconato e em assembleias, chamadas de *palliyogam*. Elas eram compostas pelos chefes das famílias cristãs e pelo clero da paróquia e, provavelmente, tiveram sua origem nas assembleias das aldeias

---

<sup>6</sup> NEDUMPARAMBIL, George. *A Search of the Roots of Syro-Malabar Church in Kerala*. Julius-Maximilians Universität, Wurtzburgo, 2013. p. 248.

<sup>7</sup> BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. O sínodo de Diamper. *Didaskalia*, v. 14, n. 1-2, p. 247-261, 1984. p. 247, 248.

<sup>8</sup> NEDUMPARAMBIL, *op. cit.*, nota 1427, p. 243.



dravidianas conhecidas como *manram*.<sup>9</sup> O arqui-diácono (também chamado de arcediago) possuía alguns privilégios na sociedade à moda de um rei local, por isso era chamado de *Jathikkukarthavian*, ou seja, aquele que é responsável por toda a comunidade cristã. O sistema de assembleia (*yogam*) era dividido em *yogam* paroquial, *yogam* regional e *yogam* geral. Após o Concílio de Diamper, os *yogam* regional e geral foram extintos por não estarem em conformidade com a administração eclesiástica ocidental. Os *yogam* paroquiais sofreram modificações para se submeterem ao poder episcopal ocidental.<sup>10</sup>

De forma sucinta e a partir da leitura de Mor Ignatius Zakka<sup>11</sup>, depreende-se que a Igreja Siro-Malabar quando da chegada dos portugueses estava subordinada ao patriarca persa da Igreja Assíria do Oriente (atual Igreja Católica Caldaica), tendo como responsável pelas igrejas do Malabar um metropolitano, ou arcebispo, designado pelo patriarca da Igreja Caldaica. Abaixo do metropolitano estavam os arqui-diáconos (arcediagos), os bispos e os sacerdotes (cassaneres).

A Igreja Assíria do Oriente é um ramo do patriarcado de Antioquia, consequência da divisão ocorrida nesta Igreja quando em 431, no concílio de Éfeso, Nestório foi excomungado e boa parte de bispos, mestres e estudantes da escola de Edessa se posicionaram ao lado dele e romperam com o patriarcado de Antioquia<sup>12</sup>. Por terem apoiado o nestorianismo e por enviarem bispos para o Malabar, a Igreja de São Tomé no Malabar foi tida pelos missionários ocidentais como nestoriana, ou seja, herege. Começa-se então um processo durante todo o século XVI de tentativa de latinização dessa Igreja que culminará no Sínodo de Diamper em 1599.

Antes, porém, de se chegar à análise deste Sínodo, este trabalho procurará em seu primeiro capítulo dar uma visão geral tanto política quanto religiosa da região estudada em consonância com o escrito *Os Atos de Tomé*, as doutrinas dos cristãos do Malabar e os contatos estabelecidos com eles antes da chegada dos portugueses. Para a elaboração deste capítulo, foi de grande valia os estudos de Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India: From Beginnings to the Present*<sup>13</sup>, trabalho no qual este autor procura realçar o entendimento

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, Nota 1418, p. 244.

<sup>10</sup> PALLATH, Paul. *The Liturgical Heritage of the Syro-Malabar Church: Shadows and Realities*. Changanacherry: HIRS Publications, 2019. p. 15–89.

<sup>11</sup> IWAS, Ignatius Zakka I. *The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance*. 2. ed. Damasco: Bab Touma Press House, 2008.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 36–48.

<sup>13</sup> FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. New York: OUP Oxford, 2008.

histórico de comunidades cristãs no mundo índico, considerando a expansão do cristianismo na Índia como o resultado de fluxos contínuos de cristãos em épocas sucessivas. Outras leituras essenciais na composição desse capítulo foram os artigos de Farquhar sobre o apóstolo Tomé no norte<sup>14</sup> e no sul<sup>15</sup> da Índia que traz uma contribuição ímpar para o entendimento do relato de *Os Atos de Tomé*. De grande importância também para o conhecimento do cristianismo na Índia são os artigos de Alphonse Mingana<sup>16</sup>, Pius Malekandathil<sup>17</sup> e de Luís Filipe Thomaz<sup>18</sup>, cujos comentários e anotações são esclarecedores não somente para conhecimento da comunidade de São Tomé, bem como para o da Igreja Assíria do Oriente.

Para o estudo de *Os Atos*, foram utilizados a edição siríaca publicada por William Wright, o manuscrito B.L., o mais antigo texto integral em Siríaco datado de 936, edição usada por A. F. J. Klijn<sup>19</sup> em seu estudo comentado de *Os Atos de Tomé*, e o texto Grego de Lipsius e Bonnet<sup>20</sup>.

No segundo capítulo, este trabalho partirá da tese de Luís Filipe Thomaz que versa sobre o desejo de Portugal em encontrar o reino do Preste João, fazer uma aliança com esse poderoso rei para, nos moldes de uma Cruzada, retomar a Terra Santa. Intuito este abandonado por uma postura mais prática de comércio de especiarias e tentativa de domínio religioso. Assim, procurar-se-á percorrer o tempo da aceitação por parte dos portugueses dos

---

<sup>14</sup> FARQUHAR, John Nicol. The Apostle Thomas in North India. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. v. 10, n. 1, p. 80–111, 1926.

<sup>15</sup> FARQUHAR, J. N. The Apostle Thomas in South India. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. v. 11, n. 1, p. 20–50, 1927.

<sup>16</sup> MINGANA, Alphonse. The Early Spread of Christianity In India. In: *Bulletin of the John Rylands Library*. v. 10, n. 2, p. 435–514, 1926.

<sup>17</sup> MALEKANDATHIL, Pius. St. Thomas Christians: A Historical Analysis of their Origins and Development up to 9 th century AD 1, In: *St. Thomas Christians and Nambudiris, Jews and Sangam Literature: A Historical Appraisal*. Cochim: Bosco Puthur, 2003. p. 1–48.

<sup>18</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China: um relato siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local, In: *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra: UC Biblioteca Geral 1, 1991, v. XXXVI, p. 119–181. Esta citação é a parte do trabalho de Thomaz na qual ele faz a tradução da carta. Este trabalho pode ser encontrado na internet em: (<[https://books.google.com.br/books/about/A\\_Carta\\_que\\_mandaram\\_os\\_padres\\_da\\_India.html?id=GPJNuytLU7cC&redir\\_esc=y](https://books.google.com.br/books/about/A_Carta_que_mandaram_os_padres_da_India.html?id=GPJNuytLU7cC&redir_esc=y)>). O documento é composto por uma introdução, no qual são abordadas questões históricas relativas à carta, a tradução dela e notas explicativas, as fontes consultadas e índice de assuntos.

<sup>19</sup> KLIJN, Albertus Frederik Johannes. *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*. 2 Revised. Boston: BRILL, 2003.

<sup>20</sup> LIPSIUS, Richard Adelbert; BONNET, Max. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Wisconsin-Madison: Herrmannvm Mendelssohn, 1903.

cristãos de São Tomé à imposição forçada do rito latino, o que ocupa todo o século XVI e pode ser dividido em três períodos: um primeiro período de convivência pacífica que vai do primeiro encontro dos portugueses com os Cristãos de São Tomé até o início do reinado de D. João III (1501-1521); um segundo momento em que já se buscam formas de latinização que vai do reinado de D. João III até o final do Concílio de Trento (1521-1563); e, por fim, um terceiro estágio em que essa tentativa de latinização torna-se mais “agressiva”, culminando no Sínodo de Diamper (1563-1599).

Uma vez que Trento tem um importante papel nas decisões tomadas nessa terceira fase, iniciar-se-á o capítulo com uma análise sobre a Contrarreforma a partir dos textos de Jedin sobre reforma e Contrarreforma<sup>21</sup>, Paiva e Federico Palomo, que analisam os efeitos de Trento em Portugal<sup>22</sup>, assim como Prospero<sup>23</sup>, com sua introdução histórica, dentre outros que analisaram com profundidade esse período da Igreja Católica no século XVI.

Após a análise do Concílio de Trento, trabalhar-se-á com as tentativas de latinização com enfoque na manipulação da memória dos Cristãos de São Tomé por parte dos portugueses no intuito de forjar uma nova “cultura histórica”<sup>24</sup> e religiosa nessa comunidade. A fundação de colégios e seminários foi importante nessa tentativa de latinização, bem como concílios provinciais, mas nada supera a importância decisiva do Sínodo de Diamper.

O documento produzido em 1606 a partir desse Sínodo será analisado no terceiro e último capítulo desta dissertação através da utilização da análise semiótica juntamente com alguns conceitos da Análise do Discurso (AD), seguindo metodologia já utilizada por Sueli Maria Ramos da Silva<sup>25</sup>, haja vista a contribuição que a AD pode dar na análise documental.

---

<sup>21</sup> JEDIN, Hubert (Org.). Catholic reformation or counter-reformation?, In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Malden, Mass: Blackwell, 1999. p. 19–46.

<sup>22</sup> PAIVA, José Pedro, A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro; BARBOSA, David Sampaio (org.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014. p. 13–40.; PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

<sup>23</sup> PROSPERI, Adriano. *El Concilio de trento: una introduccion historica*. Valladolid: Junta De Castilla Y Leon, 2008.

<sup>24</sup> SÁNCHEZ COSTA, Fernando. La cultura histórica: una aproximación diferente a la memoria colectiva, *Pasado y memoria: Revista de Historia Contemporánea*. n. 8, p. 267–286, 2009.

<sup>25</sup> SILVA, Sueli Maria Ramos da. *Discurso religioso: semiótica e retórica*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2020.

Além de Maria R. da Silva, foi essencial a leitura de especialistas em Linguística como Diana L. P. de Barros<sup>26</sup>, José Luiz Fiorin<sup>27</sup>, Fernanda Mussalim e Anna C. Bentes<sup>28</sup> e Eni Orlandi<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria Semiótica do Texto*. São Paulo: Ática, 2005.

<sup>27</sup> FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. Epub 2.0.1. São Paulo: Ática, 2011.

<sup>28</sup> MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

<sup>29</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. 2ª edição. Campinas, SP: PONTES, 2001.

## 1 OS CRISTÃOS DO MALABAR

Saiam por todo o mundo e preguem o Evangelho à toda criatura. O que crer e for batizado será salvo, mas o incrédulo será condenado.

*Marcos 16:15,16*<sup>30</sup>

No ano de 1498, Vasco da Gama chegou à costa do Malabar não tendo sido bem recebido, contudo, pelo Samorim.<sup>31</sup> Fato semelhante ocorreu em 1500 com Pedro Álvares Cabral. No ano seguinte, quando Cabral foi a Cochim e a Cranganor carregar pimenta, o Pe. José, natural desta cidade, e seu irmão Matias, ambos cristãos malabares, vieram ter com ele, pois desejavam ir a Roma, a Jerusalém e à Mesopotâmia<sup>32</sup>. Juan Gil, tendo como base a fonte *Paesi novamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio florentino intitulado, 1508*, diz que o Pe. José era “um homem de quarenta anos de idade, magro, loiro e de meia estatura..., inteligente, sincero e muito íntegro pelo que se pôde apreciar.”<sup>33</sup>

Assim, cerca de três anos depois de terem chegado à costa do Malabar, no sudoeste da Índia, os portugueses depararam-se com cristãos, cuja tradição os ligavam ao apóstolo São Tomé, tido como o fundador do cristianismo nesta região. Estes cristãos, no entanto, tinham ritos diferentes dos da Igreja Católica e, por estarem vinculados à Igreja Assíria Oriental (Igreja Persa), adotavam o rito siríaco mesclado com ritos indígenas e foram considerados

---

<sup>30</sup> Tradução nossa.

<sup>31</sup> Antigo soberano de Calicute.

<sup>32</sup> Manso vai dizer que esse primeiro encontro “deu-se em 1502, aquando da segunda viagem à Índia, levada a cabo pelos portugueses”. MANSO, Maria de Deus. *D'aquém, d'além e d'ultramar - combate contra a heresia: o sínodo de Diamper*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2015, p. 1449. Contudo, sabe-se que nessa data deu-se a terceira viagem portuguesa, segunda de Gama. Além disso, Luiz F. Thomaz afirma que a data de 1502 é um erro, uma vez que o primeiro encontro se deu em 1501 com Pedro Álvares Cabral em Cranganor e completa: “Barros, I, V, 8; Góis, I, lx; Carta de D. Manuel aos Reis Católicos; Navegação de Pedro Álvares Cabral, c. XIX; Gouveia, c. II, fl. 5, coloca erradamente a sua vinda na segunda viagem de Vasco da Gama, em 1502.” THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China... p. 131, 142, nota 7.

<sup>33</sup> O texto em língua estrangeira é: “un hombre de cuarenta años de edad, enjuto de carnes, de color loro, de mediana estatura..., inteligente, veraz y de suma integridad por lo que pudo apreciar en su trato.” GIL, Juan. El Encuentro de los Portugueses con la Cristiandad Nestoriana: Mitos y Realidades. *Mare Liberum*. v. 10, p. 305–322, 1995, p. 310.

nestorianos pelos portugueses, doutrina tida como herética segundo o dogma da Igreja Romana desde os concílios de Éfeso (431) e de Calcedônia (451).

Segundo Manso, por essa época havia vinte Igrejas espalhadas de Oeste a Leste, sendo Angamale a cidade episcopal e as principais Igrejas estavam em Cranganor, Palur e Couião<sup>34</sup>. Concorda com esse relato uma tradução feita por Luís Filipe Thomaz de uma carta enviada ao patriarca do Oriente pelos “padres da Índia, da China e da Magna China” que é “um relato siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local”:

E a nossa região em que há cristãos chama-se Malabar. E há nela umas vinte cidades e três delas são célebres e poderosas: Cranganor, Palur e Couião; e outras lhes são vizinhas; e há nelas cristãos e Igrejas. E ficam nas cercanias de uma cidade grande e poderosa, Calicut, cidade de infieis adoradores dos ídolos<sup>35</sup>.

A presença de cristãos no sudoeste da Índia é assaz atestada, mesmo antes da chegada dos portugueses, bem como a existência de outras comunidades religiosas. Por isso, convém uma sinopse que possibilite um conhecimento adequado da região e da religião envolvidas nesta pesquisa.

## 1.1 Grande painel

O cristianismo na Índia é descrito por Frykenberg<sup>36</sup> por uma analogia na qual ele compara a evolução dessa religião com pequenos riachos que se formaram a partir do degelo dos picos nevados do Himalaia, riachos esses que se unem, formando outros mais densos, convertendo-se em redes fluviais que desaguam no mar. Assim, para ele, pequenos fluxos de cristãos se infiltraram na Índia, juntando-se com o passar do tempo, constituindo grupos maiores com padrões complexos. É desse cristianismo na Índia, impactado pela chegada dos portugueses, que este trabalho procurará dar conta, aprofundando o olhar para a região do

---

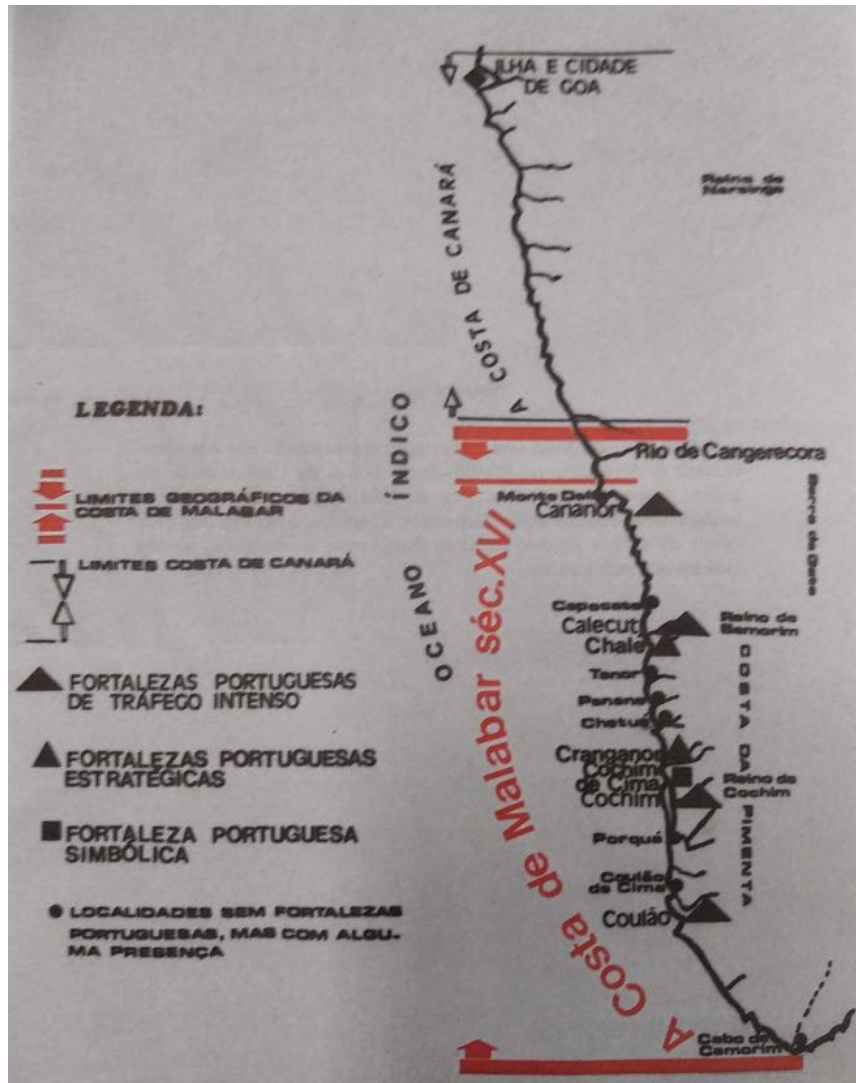
<sup>34</sup> MANSO. D'aquém, d'além e d'ultramar... p. 1449, 1550.

<sup>35</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 137.

<sup>36</sup> FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India...* p. 4.

Malabar<sup>37</sup> (Mapa 1) no século XVI onde cristãos ligados à Igreja Assíria do Oriente experimentaram durante esse recorte temporal supracitado, e em especial na segunda metade dele, constantes tentativas de latinização por parte dos lusos.

Mapa 1 - Costa do Malabar no século XVI



Fonte: CORREIA, José Manuel. *Os Portugueses no Malabar* (1498-1580). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, p. 8.

Aproveitando essa analogia de Frykenberg, pode-se dizer que esses riachos correram não somente para a Índia, e que desde o seu surgimento no primeiro século, o cristianismo se

<sup>37</sup> Segundo Thomaz, o nome Malabar parece ser formado da palavra dravídica *mala* (montanha) e o persa *bâr* (país) ou do árabe *barr* (continente). “Na toponímia indiana tradicional é, porém, mais comumente designado por Kêrala, ‘país dos Kêras ou Chêras’ [...], ou pelo nome da língua regional o *malayâla* ou *malayâlam* (lit. ‘montanhês, da região das montanhas’). Ocorrem também as formas *Malankara*, *Malavaram* e *Malayam*.” THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China... p. 157, nota 31.

espraiou “até os confins da terra”<sup>38</sup>, tomando as mais variadas formas, adotando ritos diversos, governos distintos e vieses teológicos algumas vezes diferentes. Eis o cristianismo (ou seriam cristianismos?), religião milenar e polimórfica que será tocada em uma pequena parte nesta dissertação ao se tentar entender as relações entre portugueses e a Igreja de São Tomé da Serra do Malabar<sup>39</sup>.

A mais antiga referência à região do Malabar, segundo Correia<sup>40</sup>, data do terceiro século de nossa era, não nomeando, contudo, o local por esse nome. Em documento reproduzido por Correia em que ele não esclarece se é do século XVIII ou XIX<sup>41</sup>, essa região é descrita como “Reyno do Malabar” e cuja extensão se daria a cinco ou a oito graus ao sul do Equador, onde principiaria o sul do “Reyno”, no Cabo de Camorim (atual Kanyakumari, Tamil Nadu) e se estenderia até ao “Sino Persico”. Descreve ainda o documento como sendo esta costa cheia de portos e muito rica em pescado. Trata-se de uma região costeira com abundante rede fluvial que era utilizada para abastecer os portos com as especiarias. “Toda a terra dá arrôz, côco, pimenta, açafão, gengibre, tabaco, linho, algodão de muitas especies; e prodúz canella, cardamão, e cravos, de diferente especie no mais denso máttö; e tambem frutas, legumes, e milhos de inumeráveis especies.”<sup>42</sup>. Ressalte-se que, ainda que haja consenso quanto ao limite da costa do Malabar ao sul, sendo sua culminância o Cabo de Camorim, o mesmo não ocorre no que se refere aos seus limites ao norte nos séculos XVI e parte do XVII<sup>43</sup> conforme pode-se observar no mapa 1 acima.

---

<sup>38</sup> Atos 1:8.

<sup>39</sup> As Igrejas de rito Siro-Malabar e Malankar estão em comunhão com a Santa Sé desde 1930, tendo, na atualidade, as seguintes divisões, segundo Massi: Os cristãos tomesinos indianos, atualmente, estão divididos em oito ramos religiosos: as Igrejas Siro-Malabar e Siro-Malankar (ambas em comunhão com a Igreja Católica), a Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara, a Igreja Cristã Síria Jacobita (igualmente ortodoxa), a Igreja Evangélica de São Tomé (Protestante), a Igreja São Tomé Siríaca Malankara (ou Igreja Síria Mar Thoma de Malabar, dos martomitas), a Igreja Assíria do Oriente e a Igreja Independente Síria Malabar (de Thozhiyoor). MASSI, Giuliano Martins. *Cristianismo na Índia: os cristãos de São Tomé, sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016, p. 14.

<sup>40</sup> CORREIA, José Manuel. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Impr. Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 17. Este livro é dividido em duas partes, sendo a primeira composta de suas conclusões a partir de pesquisas e encerra-se na página de número 256. A partir da página 257 estão os anexos compostos por cronologias, genealogias e fontes documentais.

<sup>41</sup> Ver DOC. CXVI: Notícias do Reino do Malabar anteriores à chegada dos portugueses e até ao século XVIII: geografia, clima, etnias, línguas, costumes, política, religiões, confrontos entre carmelitas, jesuítas e cristandade de São Tomé. In: *Ibid.*, p. 411–426.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 21.



Partindo-se do sul em direção ao norte, a costa do Malabar começa no Cabo de Camorim, chegando-se à primeira grande cidade, Coulão, passando-se por Cochim, Cranganor, Calicute e, por fim, alcança-se Cananor<sup>44</sup>. Sendo assim, as cidades mais ao norte de Cananor, como Goa, por exemplo, não fazem parte do território Malabar, o que não impede a sua menção neste trabalho, dada a sua importância eclesiástica. Isto pode ser vislumbrado, por exemplo, quando da fundação da Diocese de Goa, em 1534, cuja bula *Aequum Reputamus* “outorgava poderes, ao bispo dessa cidade, desde o Cabo da Boa Esperança até à China”<sup>45</sup>. Assim, nota-se uma “geografia eclesiástica” que transpunha os limites dos reinos indianos, o que “permitiu”<sup>46</sup> a Dom Frei Aleixo de Menezes, sendo arcebispo de Goa, convocar o Sínodo em Diamper para que se impusesse o rito Latino à Igreja de São Tomé no Malabar.

Apesar dessas “redes” de formação sugeridas por Frykenberg, há uma tradição de que o apóstolo São Tomé teria dado início à cristianização da Índia quando de sua chegada ao local no ano de 52, tradição esta mantida pela oralidade do *Thomma Parvam*, ou canção de Tomé, por *Os Atos de Tomé*<sup>47</sup>, documento da primeira metade do século III que será analisado neste capítulo, e pela força litúrgica da Igreja Tomesina<sup>48</sup>. Esses ritos comuns das Igrejas do Malabar foram mantidos até que a Igreja Ocidental começasse a sua tentativa de latinização na região via Padroado Português, fato este que culminará em 1599 com o Sínodo de Diamper e sua imposição do rito Latino. Ainda assim, essa imposição não durou muito e em 1653 ocorreu o rompimento com o juramento da Cruz de Coonan<sup>49</sup>, na Igreja de Nossa Senhora da

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>45</sup> CORREIA. Os portugueses no Malabar (1498-1580)... p. 148.

<sup>46</sup> Não uma permissão de direito, dado que o Padroado Português não tinha direito à região do Malabar, mas que de fato ocorreu como será visto no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>47</sup> Também conhecido como *Os Atos de Judas Tomé*.

<sup>48</sup> Esses fatores são bem explorados por FRYKENBERG. *Christianity in India...*, principalmente no quarto capítulo do livro intitulado Thomas Christians and the Thomas Tradition.

<sup>49</sup> Com referência ao termo Coonan, Massi afirma o seguinte: “O original em malaiala diz Koonan Kurishu Sathyam, e significa literalmente ‘Envergonhamento à Cruz Verdadeira’. Livremente interpretado, a expressão que atesta o gesto de contestação dos Cristãos de São Tomé poderia ser transposta para o idioma português como ‘Afirmção de submissão (somente à) Cruz’, símbolo de uma rebelião contra os europeus e de afirmação da condição originária de devoção a Cristo. Com efeito, ‘Coonan’ não é o nome da cruz em si, nem de uma cidade indiana, como a tradução inglesa pode dar a entender. A palavra ‘Koonan’ implica ter ou mostrar as costas curvadas em estado de ‘submissão’ (na prática, ‘ser ou estar corcunda’, que é o seu significado literal). Em síntese, o Juramento da Cruz foi a reafirmação da continuidade do cristianismo praticado antes da chegada dos portugueses.” MASSI. *Cristianismo na Índia...* p. 147, 148.

Vida ou de Mattanchery, o que causou não somente uma ruptura com a Igreja Católica Romana, mas também entre si, pois alguns permaneceram fiéis à Igreja Ocidental.

Àqueles que pouco conhecem dessa região tão rica em sua história e diversidade cultural e religiosa, será apresentado um esboço panorâmico de sua formação no intuito de uma melhor familiarização até a chegada dos portugueses em 1498.

### 1.1.1 Breve Panorama político

Como anteriormente dito, a data tradicional do início da Igreja no Malabar é a do ano 52, quando São Tomé teria chegado a esse local. É importante notar que por essa época o norte da Índia estava dividido em pequenos reinos que se digladiavam entre si e que mantinham um estado constante de fluxo e refluxo, situação esta permanente até 319, quando Chandragupta I assumiu o trono, tornando-se o “rei dos reis”. Seu mais importante sucessor, Chandragupta II, conseguiu defender seus domínios de invasores, bem como obter acesso ao mar ocidental, o que possibilitou o comércio para além das fronteiras da Índia. Essa paz e prosperidade durariam até a invasão dos Hunos, e de 450 a 600, período durante o qual esse povo dominou o norte da Índia, a miséria alcançou a todos e muitos marcos antigos foram esquecidos<sup>50</sup>.

Ainda segundo Neill, com o fim da dominação pelos Hunos, Harshavadana subiu ao trono em 606 e reinou por aproximadamente quarenta anos. Harshavadana foi um governante habilidoso e conseguiu manter a paz. Contudo, não deixou descendentes. Neill não indica ter havido centralização política após a morte de Harshavadana, mas somente que outros governantes surgiam em diversas partes da Índia até o aparecimento de Babur que, com a vitória na batalha de Panipate em 1526, levou os mogóis ao poder no norte da Índia<sup>51</sup>.

Michelguglielmo concorda com Neill de que a economia durante o período dos hunos sofreu um declínio e conclui que o declínio do mundo urbano e o enfraquecimento do comércio propiciaram o desenvolvimento de uma economia agrária. A partir do sexto século começou a proliferar um processo de doação de terras a funcionários civis, militares e brâmanes. Essas doações teriam sido motivadas por dois fatores principais: a falta de dinheiro

---

<sup>50</sup> NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 50, 51.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 51

por parte da monarquia que pagou os seus oficiais e chefes militares com grandes porções de terra; e a necessidade de colonização e terras virgens que teriam sido distribuídas aos brâmanes<sup>52</sup>. Essas concessões de terras eram feitas por períodos longos que poderiam durar até sessenta anos ou para sempre, no caso dos brâmanes. Essas concessões de terras fizeram com que ocorressem migrações de brâmanes do norte para o sul do subcontinente indiano devido ao encorajamento dos monarcas do sul que tanto se utilizavam dos serviços daqueles na lavoura de terras virgens quanto, ideologicamente, se fortaleciam quando seus poderes monárquicos eram legitimados pelos brâmanes<sup>53</sup>.

Começa a se formar no sul o ambiente sócio-político-religioso que os portugueses encontrarão. Quatro principais castas que chegam ao sul com o bramanismo: os xátrias, os vaixás, os sudras e os brâmanes. Segundo Embree e Wilhelm, estas castas se subdividiam em outras castas ou subcastas conforme o ofício desempenhado e, em Querala, ainda sobrevivia o costume de algumas castas o matriarcado e a sucessão ao trono serem regulados por esse sistema, de forma que o rei não era sucedido por seu filho, mas por seu irmão ou sobrinho, filho de sua irmã<sup>54</sup>. Além dos brâmanes vindos do norte, pode-se encontrar também judeus vindos da Diáspora, zoroastristas conhecidos como pársi vindos da Pérsia no século VII após a conquista árabe desse local, muçulmanos e cristãos.

O aumento da agricultura fez com que esta atividade não se resumisse a uma economia de subsistência, mas também de comércio, surgindo entre os agricultores e o “poder central”<sup>55</sup> intermediários dotados de autonomia política e administrativa. Essas atividades comerciais tiveram um papel importante no extremo sul e as taxações sobre o tráfego comercial se tornou um recurso precioso para este “poder central”. O aumento de recursos econômicos propiciou o que Michelguglielmo denomina de “vivacidade religiosa e cultural”<sup>56</sup>. Ele crê também que o aumento do comércio de longa distância, somada ao controle dos vales dos rios com sua agricultura florescente, propiciou o dinamismo político-militar característico dos Pallavas

---

<sup>52</sup> TORRI, Michelguglielmo. *Storia dell'India*. Roma; Bari: Laterza, 2000. p. 140, 141.

<sup>53</sup> TORRI. *Storia dell'India*... p. 141.

<sup>54</sup> EMBREE, Ainslie T.; WILHELM, Friedrich. *India: historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. 4 ed. México: Siglo XXI, 1974. p. 144.

<sup>55</sup> Michelguglielmo não torna explícito o que seria esse “poder central”, levando o leitor à interpretação de que seria a monarquia.

<sup>56</sup> O texto em língua estrangeira é: “vivacità religiosa e culturale”.

(fim do sexto século até o início do oitavo) e dos Cholas (séculos X ao XII), que mantinham frotas de guerras para proteger as atividades de seus mercadores<sup>57</sup>.

Embora esta pesquisa tenha o seu foco no sudoeste do subcontinente indiano, apresentar um panorama do norte ajuda ao leitor a ambientar-se e a conhecer um pouco desse local. Vale mencionar também que o início da jornada relatada em *Os Atos de Tomé* começa pelo norte, pois Tomé teria sido vendido por Jesus para Habban, servo do rei Gundafar. Este rei e seu irmão Gad são tidos por Farquhar<sup>58</sup> como personagens históricos, tendo Gundafar reinado sobre a região do Punjabe e do Vale do Indo entre o ano 19 e o 55. No reino de Gundafar, o apóstolo Tomé teria recebido uma soma em dinheiro para a construção de um palácio, tendo dispendido, contudo, o que recebera em doações aos pobres. O rei, ao descobrir, teria mandado prender Tomé e seu servo Habban. Nesse meio tempo, seu irmão, Gad, teria falecido e teria sido permitido a ele ver o palácio que Tomé construía no Paraíso. Retornando à vida, teria contado o que vira ao seu irmão e ambos teriam se tornado cristãos. Tomé e Habban teriam sido soltos e o apóstolo teria ido para outro reino na Índia governado por Mazdai, onde viria a conhecer o martírio. Essa mudança de território começa a ser narrada no sétimo ato quando o general do rei Mazdai teria se encontrado com o apóstolo e lhe suplicaria pela vida de suas esposa e filha. Começa a jornada de Tomé no sudoeste da Índia onde viria a fundar sete Igrejas.

Apesar da sucinta explicação em *Os Atos* para a partida de Tomé, Farquhar levanta a tese de que essa partida pode ser explicada historicamente quando por volta do ano 50 os Cuchans começaram a entrar, a partir do nordeste, na região da Bácia, tendo chegado ao Punjabe, fazendo com que “o Império Cito-Persa fosse, então, completamente destruído.”<sup>59</sup> Com essa mudança e o perigo que ela trazia, a população de Taxila e da região do Punjabe começou a se dispersar e, ainda segundo Farquhar, Habban estaria ansioso para enviar Tomé a um lugar seguro<sup>60</sup>.

Tomé teria chegado ao Sul, local de concentração das Igrejas de São Tomé, sob a orientação de Habban. Ali pequenos reinos deram origem a três grandes reinos, a saber, Cheras (hoje Kerala), onde fica o porto de Muziris; Colas (ou Cholas, na costa do

---

<sup>57</sup> TORRI. *op. cit.* p. 142.

<sup>58</sup> FARQUHAR, John Nicol. *The Apostle Thomas in North India...* p. 80, 96.

<sup>59</sup> O texto em língua estrangeira é: “The Scytho-Parthian Empire was thus completely destroyed.” FARQUHAR. *The Apostle Thomas in South India...* p. 21.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 22.

Coromandel) e Pandiya, no extremo sul do continente<sup>61</sup> (mapa 2), onde situar-se-ia o porto de Nelcynda. O comércio entre os portos desses três reinos e norte da Índia seria intenso, bem como as transações comerciais via Golfo Pérsico. Nesses portos haveria muitas comunidades de estrangeiros como egípcios, gregos, árabes, judeus etc. abertos a novas experiências religiosas, o que facilitaria o trabalho do apóstolo<sup>62</sup>.

Apesar da importância desses três reinos, a história antiga deles é em grande parte desconhecida. O primeiro rei Chola que se tem conhecimento é Karrikal por volta do ano 100 d.C.<sup>63</sup> Este reino experimentou um florescimento da arte e da literatura durante os séculos XI e XII, enquanto o norte da Índia estava sob controle muçulmano. Esse florescimento inclui não somente o sudoeste indiano, mas também o Ceilão e a parte sudeste do subcontinente e pode ter sido usada com meio de enfraquecer o domínio que comerciantes árabes tinham na região através de intercâmbio comercial entre a Índia, sudeste asiático e a China<sup>64</sup>.

Na segunda metade do século XI, os Cholas estavam em constantes conflitos com a dinastia Chaluquia, o que facilitaria com que estados tributários deles se tornassem independentes. Pouco depois, no século XII os Pandiya derrotaram os Cholas, estabelecendo sua capital em Madurai, enquanto a dinastia Chaluquia se dividia entre os Hoysala, os Yadava e os Kakatiya.

Na costa oeste, em Kerala, existiram pequenos reinos que ficaram longe dos principais acontecimentos políticos da Índia. Por sua vez, o Ceilão expulsou os governantes Chola impostos por Rijaraja, ainda que tenha continuado sendo forte a influência Tamil, criando-se, no século XIII, um reino Tamil independente.<sup>65</sup>

Todos esses acontecimentos narrados demonstram as tendências conflitivas na história da Índia que explicam o colapso das estruturas imperiais e o surgimento de unidades políticas regionais<sup>66</sup>, o que condiz com a afirmação de Sales: “ao chegarem à costa do Malabar, os

---

<sup>61</sup> NEILL. A History of Christianity in India... p. 57.

<sup>62</sup> Com relação à divisão desses reinos, ver também FARQUHAR. The Apostle Thomas in South India... p. 23.

<sup>63</sup> EMBREE; WILHELM. India: historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés... p. 139.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 159. O texto em língua estrangeira é: “En la costa occidental, en Kerala, existieron pequeños reinos que se mantuvieron apartados de los principales acontecimientos políticos de la India. Por su parte, Ceilán expulsó a los gobernantes chola que había impuesto Rijaraja, si bien todavía continuó siendo fuerte la influencia tamil y en el siglo XIII se crearía un reino tamil independiente.”

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 187.

portugueses depararam-se com a existência de vários poderes regionais”<sup>67</sup>, dentre os quais ela destaca o reino de Ernad, tendo Calecute como sua principal cidade e a mais rica do Malabar desde o século XIII, e os reinos de Cochim, Cananor e Couião.

### 1.1.2 Breve Panorama religioso

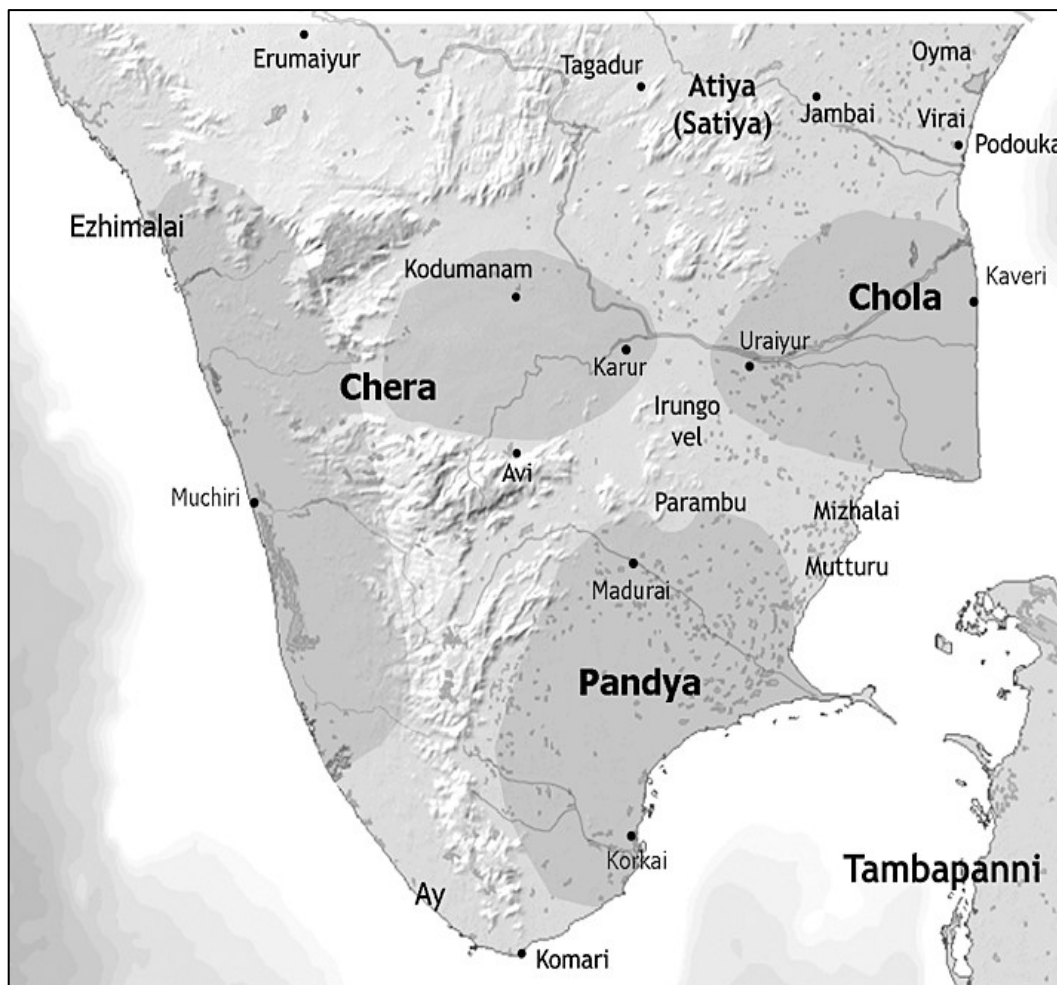
Ao chegarem à costa do Malabar, os portugueses encontraram uma diversidade cultural e religiosa que torna árduo o trabalho do historiador em compreender e explicar as relações humanas, comerciais, culturais e religiosas entre hindus, judeus, cristãos e muçulmanos, o que tende a se agravar no caso do hinduísmo no qual as relações humanas estão permeadas desse caráter religioso<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015. p. 24.

<sup>68</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002. p. 13,15.

Mapa 2 - Os reinos Chera, Chola e Pandya



Fonte: <[https://worddisk.com/wiki/File:Map\\_of\\_Chera\\_Kingdom.jpg/](https://worddisk.com/wiki/File:Map_of_Chera_Kingdom.jpg/)>. (Acesso em 22/02/2020)

O hinduísmo, como um conjunto de concepções e práticas religiosas que pautavam a vida dos indianos, possuía um complexo sistema de castas que ditava uma organização da sociedade em termos de grupos, e toda sua lógica reforça a totalidade social em detrimento do interesse individual. Trata-se, portanto, de uma poderosa barreira que dificultava a aproximação das culturas que a expansão portuguesa proporcionava.<sup>69</sup>

O hinduísmo tem sua origem por volta de 1500 a.C. quando os arianos trouxeram a religião védica e é esta religião que terá maior influência na costa do Malabar quando da chegada dos portugueses, uma vez que o budismo e o jainismo, ambas também surgidas na Índia, já não possuíam mais influência local. O budismo surgiu por volta do século VI-V a.C. como uma variação do hinduísmo<sup>70</sup> e, segundo a tradição, após a morte de Buda realizou-se um concílio com cerca de 500 monges em Rajagarra (Rajgir). Após este, realizou-se um segundo concílio em Vaishali em que teve lugar uma divisão em duas escolas: *Sthaviravada*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>70</sup> TAVARES. *A cristandade insular...* p. 53–55.

(doutrina dos anciãos mais conservadores) e *Mahasanghika* (os liberais)<sup>71</sup>. Quanto ao jainismo, ele aparenta ter sofrido um raro caso de perseguição: o rei da região de Pandiya, Kuna ou Nedumaran, por influência de sua esposa, tornou-se hindu e requereu de seus correligionários que também se tornassem hindus. Diante da recusa deles, foram mortas por empalamento cerca de oito mil pessoas<sup>72</sup>.

Outro grupo que os portugueses encontraram no Malabar são os judeus. Há dois grupos deles na Índia, os Bene Israel e os judeus de Cochim. Dentre aqueles conhecidos como Bene Israel há os judeus brancos (Gora Israel) e os judeus negros (Kala Israel), sendo aquele descendente do ramo principal e este de mulheres pagãs. Embora não haja diferenças entre eles quanto à observância religiosa, partilhar refeições e casamentos entre os dois grupos é proibido. Os Bene Israel traçam sua linhagem às dez tribos que teriam escapado à deportação em 721 a.C. Outra teoria é que seriam descendentes de judeus que naufragaram ao longo da costa Concani por volta de 175 a.C. enquanto tentavam escapar às perseguições de Antíoco Epifâneo IV<sup>73</sup>.

No grupo dos judeus de Cochim, há também os judeus brancos, conhecidos como *paradesis*<sup>74</sup>, e os negros ou malabares<sup>75</sup>. Os *paradesis*, quanto à ascendência, ainda se distinguem entre si como os *meyuchasim* e os *m'shuhararim*. Subdivisão semelhante era adotada pelos judeus malabares que se distinguem entre si como *meyuchasim* (de boa linhagem) dos *enam meyuchasim* (os que não eram de boa linhagem), sendo estes equivalentes aos *m'shuhararim*<sup>76</sup>. Tavim afirma que os *paradesis*, ainda que em número menor, conseguiram uma posição privilegiada na sociedade local<sup>77</sup>.

---

<sup>71</sup> EMBREE; WILHELM. *India: historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés...* p. 39.

<sup>72</sup> NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 57, 58.

<sup>73</sup> WEIL, Shalva. *Symmetry between Christians and Jews in India: the Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala*. 1982. p. 175, 176. Ver também LEVI, Joseph Abraham. Os Bene Israel e as comunidades judaicas de Cochim e de Bagdade: Avaliação de uma antiga presença judaica em solo indiano. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*. v. 3, p. 155–176, 2003. p. 162.

<sup>74</sup> Segundo Tavim, *paradesi* deriva de *para* (alheio) e *deça* (país) significando estrangeiro em sânscrito. TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Uma presença portuguesa em torno da «sinagoga nova» de Cochim, *In: Oceanos: Diáspora e expansão – os judeus e os descobrimentos portugueses*. Lisboa, v. 29. p. 108–117, 1997, p. 115. Nota 1.

<sup>75</sup> WEIL. *op. cit.* p. 175, 176.

<sup>76</sup> TAVIM. Uma presença portuguesa em torno da «sinagoga nova» de Cochim... p. 116, nota 1.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 109.



Neill<sup>78</sup> sugere uma presença de comunidades judaicas na região do Malabar já no segundo século e Joseph Abraham Levi afirma que somente haverá referências históricas da presença judaica na Índia entre o fim do século X e o início do XI, ainda que a menção à presença judaica na Índia seja bem anterior.

Lendas, mitos, tradições orais e folclore popular aludem a uma presença judaica em solo indiano durante o reinado do Rei Salomão (c. 970 – c. 933 antes da Era Vulgar) ou, nove séculos mais tarde, após o período da destruição do Segundo Templo de Jerusalém ocorrida no ano 70 da Era Vulgar, quando os Judeus residentes na Galileia e na Judeia foram desterrados. [...].

As primeiras referências históricas sobre a presença judaica na Índia são algumas inscrições em cobre que contêm os privilégios concedidos a Joseph Rabban, rabi mor da grande comunidade judaica de Cranganore, perto de Cochim, na Costa do Malabar. Estas concessões provinham do governador de Malabar e, com muita probabilidade, foram decretadas entre o fim do século X e o início do século XI, nomeadamente, entre o 970 e o 1035. Além desta referência há vários túmulos e/ou inscrições sepulcrais, uma que data de 1269, assim como epígrafes provenientes de antigas sinagogas, a atestar uma presença judaica ao longo da costa ocidental indiana entre o século X e os séculos XIII-XV<sup>79</sup>.

Quanto aos muçulmanos, Neill traça a sua origem aos árabes e diz que este povo, antes mesmo dos gregos ou dos portugueses entrarem no mundo asiático, já havia cruzado o oceano em direção à Índia, e quando a fé islâmica se tornou a religião desse povo, a expansão dessa fé passou a fazer parte da expansão comercial deles<sup>80</sup>.

A primeira invasão de tropas muçulmanas na Índia ocorreu em 711. Nos três séculos seguintes, tropas islâmicas faziam incursões na região, mas com poucos resultados permanentes até que, começando no ano 1001, Mahmud de Gazni comandou nada menos do que sete invasões com o objetivo de pilhar os habitantes locais e submetê-los ao islamismo. Algumas regiões foram quase que completamente islamizadas, ainda que o hinduísmo continuasse a manter-se como a maior força religiosa<sup>81</sup>.

Com essa breve amostra é possível perceber o quão plural era a região em suas manifestações religiosas. Hindus, budistas, judeus, cristãos e muçulmanos partilhavam a costa do Malabar quando os portugueses chegaram trazendo outra manifestação do cristianismo, aquele ligado a Roma. Nas palavras de Gomide, “por todo litoral indiano se estabeleceram fluxos contínuos de comunidades cristãs, judaicas e muçulmanas, que ali criaram, a partir do

<sup>78</sup> NEILL. A History of Christianity in India... p. 40.

<sup>79</sup> LEVI. Os Bene Israel e as comunidades judaicas de Cochim e de Bagdade... p. 155-157.

<sup>80</sup> NEILL, *op. cit.*, p. 63.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 63–65.

contato comercial, seja ele local ou intercontinental, laços de dependência e coexistência social e cultural com a sociedade hindu.”<sup>82</sup>

## 1.2 A Igreja de São Tomé no Malabar: seu começo e suas tradições

Os cristãos da região do Malabar são chamados de cristãos de São Tomé devido ao fato de se atribuir a este apóstolo a fundação de sete Igrejas neste local, ainda que exista uma tradição de origem alexandrina que imputa a São Bartolomeu a fundação da cristandade na Índia<sup>83</sup>. Esse fato de que fora São Bartolomeu o iniciador do cristianismo é registrado por Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica*, ao relatar que Panteno, dirigente da escola de Alexandria, teria alcançado a Índia, deixando para essa comunidade um exemplar do Evangelho de Mateus escrito em Hebraico<sup>84</sup>.

Neill sugere que Panteno foi à Índia a pedido dos cristãos de lá que teriam ouvido a respeito da fama desse filósofo e teólogo<sup>85</sup>. Tal sugestão deve-se ao fato de existirem comunidades de judeus em Kerala, local que teria sido visitado por Panteno. Comunidades judaicas, como a Bene Israel, na costa indiana são conhecidas desde o segundo século a.C., tendo ocorrido também ondas migratórias em 70, após a destruição do templo de Jerusalém, e em 136, após a revolução de Bar Kokhba. É interessante notar também que a primeira Igreja erguida em Cochim foi dedicada ao apóstolo Bartolomeu e não a São Tomé, como se esperaria<sup>86</sup>.

Se se considerar que a obra missionária é um dever dos discípulos do Cristo, a chegada e o avanço do Evangelho no Malabar não se restringem aos personagens conhecidos, mas abrangem todos os cristãos que lá chegaram, talvez alguns presentes na festa de Pentecostes registrada no livro de *Atos* em seu segundo capítulo, o que corroboraria a tese de Frykenberg exposta no início deste trabalho. Isso faria com que o Evangelho chegasse à Índia antes

<sup>82</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. Entre Goa e Ceilão: a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens no Oriente português (Séculos XVI-XVIII). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. p. 30.

<sup>83</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R. A lenda de S.Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa, *In: Lusitânia Sacra*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 1991, v. III, p. 366.

<sup>84</sup> CESARÉIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus Editora, 2000, p. 150. Livro quinto, capítulo 10: O filósofo Panteno.

<sup>85</sup> NEILL. A History of Christianity in India... p. 40.

<sup>86</sup> CORREIA. Os portugueses no Malabar (1498-1580)... p.143.

mesmo que São Tomé, São Bartolomeu, Panteno ou qualquer outro líder eclesiástico tivesse levado a mensagem do Nazareno, podendo ter estes líderes caminhado até a Índia para, além de confirmar as boas novas, conformar a fé cristã aos dogmas apostólicos.<sup>87</sup>

Apesar do escrito de Eusébeio de Cesareia, da Igreja erguida em homenagem a São Bartolomeu e da possibilidade de outros cristãos terem levado o cristianismo à Índia, a tradição mais aceita do início da comunidade cristã no Malabar é a que atribui a São Tomé a sua fundação e é a partir dessa tradição que este trabalho se desenvolverá.

A partir da leitura de Mor Ignatius Zakka<sup>88</sup> e de Joseph Nedumparambil<sup>89</sup> foi possível entender a relação da Igreja de São Tomé com a Igreja Persa ou Igreja Assíria do Oriente. Apesar de a tradição colocar a fundação desta Igreja no ano 52, ela no século IV fazia parte do patriarcado de Antioquia, cuja jurisdição se estendia desde o Mar Grego até a Pérsia e a Índia. Em 431, quando da excomunhão de Nestório, parte da Igreja de Antioquia apoiou o bispo de Constantinopla, causando uma cisma nessa Igreja, dividindo-a em Igreja Ortodoxa Siríaca de Antioquia (contra Nestório) e Igreja Assíria do Oriente (a favor de Nestório). Esta última estendeu sua influência para a Pérsia, que já possuía ligação com a Igreja Malabar desde a chegada nessa região de um grupo de cristãos persas, talvez liderados por Tomé Cananeu (Knai-Thoma) (vide Fluxograma 1). Desde então a Igreja de São Tomé passou a receber bispos enviados pela Igreja Persa, ainda que, conforme Correia<sup>90</sup>, essa sucessão de bispos não tivesse um fluxo contínuo.

Estes cristãos de São Tomé adotavam o rito Siro-Malabar, ou seja, uma junção do rito da Igreja Oriental com características próprias da região, como utilização de uma mistura de manteiga, mel e ouro que era colocado na boca da criança 36 horas após o seu nascimento; o batismo, a confirmação e a eucaristia consistia em uma única cerimônia; o pão da eucaristia era levedado e feito de trigo ou arroz; o celibato era opcional; o sacramento da extrema-unção não era adotado e o corpo do defunto era lavado em água morna e ungido logo após a morte<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Não se trata aqui de uma afirmação, mas de uma suposição baseada nos relatos neotestamentários, principalmente nas epístolas que tentam corrigir as Igrejas de seus desvios doutrinários. Sendo assim, não é improvável supor que os mensageiros do Evangelho ao chegarem à Índia, além de proclamarem as boas novas, também poderiam tentar corrigir o que considerariam erros, como viria a acontecer no século XVI.

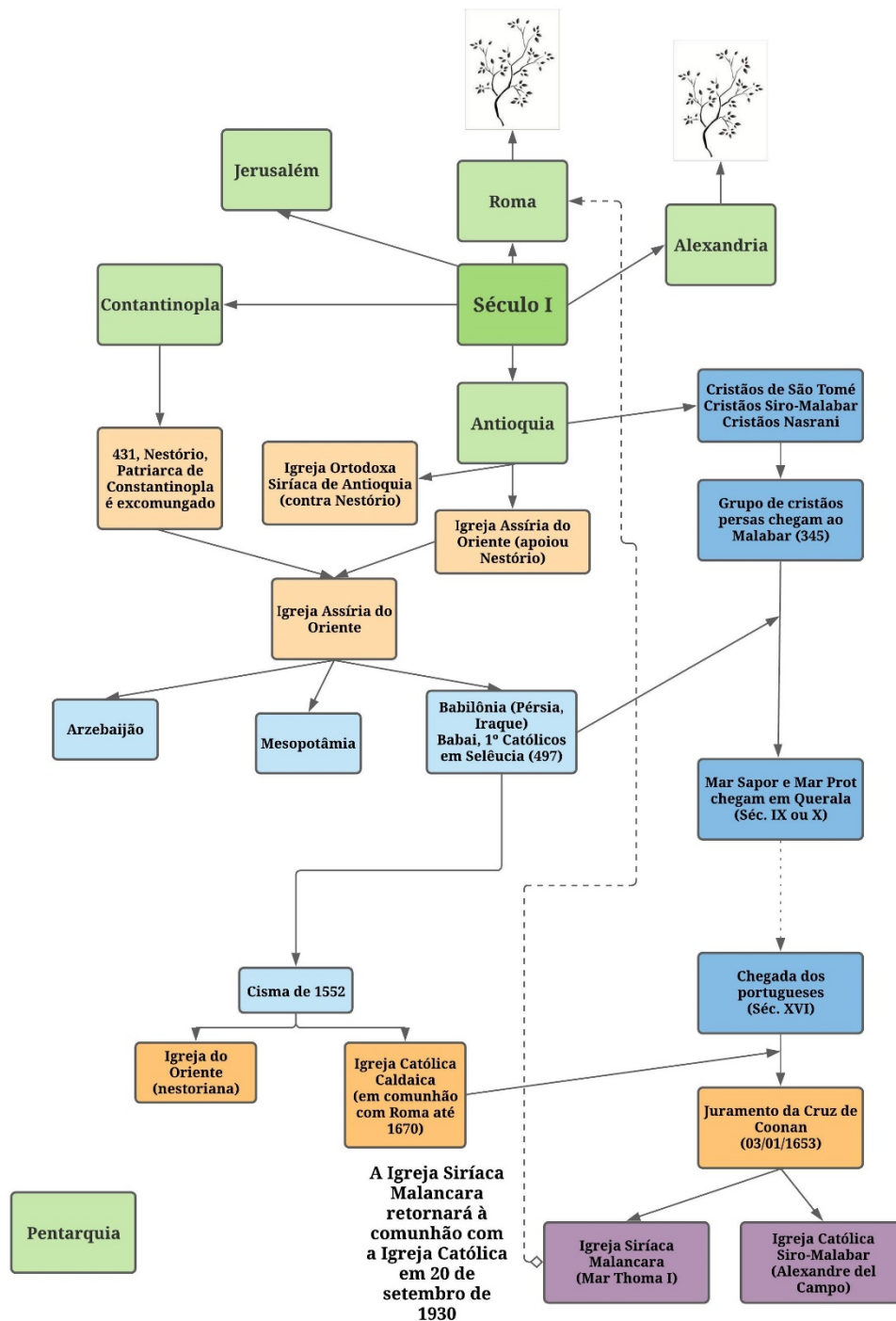
<sup>88</sup> IWAS. The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance...

<sup>89</sup> NEDUMPARAMBIL. A Search of the Roots of Syro-Malabar Church in Kerala... p. Cap. 4.

<sup>90</sup> CORREIA. Os portugueses no Malabar (1498-1580)... p. 416.

<sup>91</sup> PALLATH. The Liturgical Heritage of the Syro-Malabar Church... p. 15-28.

Fluxograma 1 – Igreja Assíria do Oriente e Igreja no Malabar



Fonte: o próprio autor<sup>92</sup>.

Além desses rituais, a língua desempenha uma função especial uma vez que o Siríaco<sup>93</sup> é considerada pela Igreja Oriental como sendo a língua falada por Jesus e a liturgia

<sup>92</sup> A partir da leitura de IWAS. The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance... e do capítulo 4 de NEDUMPARAMBIL. A Search of the Roots of Syro-Malabar Church in Kerala...

siríaca teria sido escrita por São Tiago, irmão de Jesus e primeiro arcebispo de Jerusalém<sup>94</sup>. Contudo, o uso dessa língua não remonta à fundação da Igreja no Malabar, mas esse costume teria começado por volta do século XI, com o advento da dinastia Seljúcida, na região da Pérsia<sup>95</sup>.

Antes do décimo primeiro século, a região de Fars, que usava a língua Pálavi (Pahlavi language), enviava missionários para o sudoeste da Índia, estendendo o uso dessa língua para o Malabar, contudo, após 1040/50, com a dinastia Seljúcida no Irã (Pérsia), os bispos para a Índia passaram a ser ordenados pelo patriarca de Bagdá e é provável que o Siríaco tenha passado a ser utilizado como língua litúrgica no Malabar somente após esse evento<sup>96</sup>.

Apesar da falta de documentação comprobatória (Malekandathil vai discordar dessa afirmação como se verá adiante) de que São Tomé, ou outro apóstolo qualquer, tenha levado o cristianismo para essa região, em conformidade com tudo o que foi visto até aqui, pode-se supor que a mensagem do Evangelho tenha chegado cedo ao sudoeste da Índia.

Para Malekandathil<sup>97</sup>, a chegada de São Tomé ao noroeste da Índia é praticamente aceita como um evento histórico e tem como base moedas (figura 1) que foram desenterradas nesta região com a inscrição do rei pártico (ou parto) cujo nome estava grafado Gundophoros<sup>98</sup>, mencionado em *Os Atos de Judas Tomé*<sup>99</sup> como Gudnapar ou Gudnaphar. “O

<sup>93</sup> Dialeto do Aramaico que se tornou a língua literária e litúrgica dos cristãos orientais. FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 104.

<sup>94</sup> IWAS. *The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance...* p. 25–29.

<sup>95</sup> MALEKANDATHIL. *St. Thomas Christians...* p. 25.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 24, 25.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 24, 25.

<sup>98</sup> Luís Filipe Thomaz relata o mesmo episódio sobre a descoberta dessas moedas com o nome de Gundafar, nome que será utilizado neste trabalho, e faz o comentário de que isso “veio provar que nem tudo é lendário nessa narração [dos Atos de Tomé], como durante muito tempo se supôs, e dar foros de verosimilhança ao essencial da tradição que faz remontar ao período apostólico a origem da cristandade indiana.” THOMAZ. *A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China...* p. 123. Esta posição também é a mesma de FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 98.

<sup>99</sup> No primeiro ato de Judas Tomé é relatado como ele não queria ir para a Índia, mas Jesus o vendeu como escravo para um mercador por nome Habban para que ele trabalhasse como carpinteiro para o rei Gundafar (cf. Klijn, Albertus Frederik Johan. *The acts of Thomas: introduction, text, and comentary*. Leiden: Koninklijke Brill NF, 2nd rev. ed., 2003.). Os Atos de Tomé foram escritos em Siríaco (dialeto oriundo do Aramaico) em Edessa na primeira metade do séc. III. Farquhar afirma ainda que o livro de *Os Atos* possui duas divisões bem marcadas, o que sugere a possibilidade de duas fontes distintas. A primeira parte contém a viagem do apóstolo à Índia e seus feitos no reino de Gundafar; a segunda, os seus feitos no reino de Mazdai, culminando com seu martírio. Ainda segundo Farquhar há algumas razões para se acreditar que o apóstolo Tomé tenha realmente viajado de Alexandria, junto com Habban, emissário do rei Gundafar, até o Indo e tenha, por fim, alcançado Taxila, capital Indiana deste rei, isso por volta do ano 48 ou 49. No ano de 52, Tomé teria chegado a Muziris pelo mar via ilha de Socotorá. Lá ele teria pregado a muitas pessoas, construído sete Igrejas e ordenado dois

nome do rei Gundafar aparece no texto Siríaco de *Os Atos* como *Gūdnaphar*; na versão grega como *Γουνδαφορος* [Goundaphoros]”<sup>100</sup>. Medlycott chega à conclusão de que seria impossível que um escritor tardio conseguisse, apenas baseado em sua imaginação, ter causado tamanha coincidência entre esses dois personagens, sendo que Gundafar era uma figura praticamente desconhecida até a descoberta das moedas, não existindo nenhuma indicação histórica de um rei com esse nome, exceto em *Os Atos de Tomé*<sup>101</sup>. Por isso, deduz, há razões para se crer que o apóstolo Tomé havia penetrado nos domínios do rei Gundafar. A partir de tais afirmações, pode-se também concluir que o conhecimento de *Os Atos de Tomé* é parte importante para o conhecimento dessa tradição que atribui a esse apóstolo o começo do cristianismo na Índia.

J. N. Farquhar<sup>102</sup> assevera que tanto o rei Gundafar quanto o seu irmão, Gad, foram personagens históricos e que este rei, sendo de dinastia parta, governou grande porção dos domínios partos, bem como sua grande província indiana. As moedas que fazem referência a esse rei estão escritas em Caroste<sup>103</sup> como Guduphara ou Godapharna e em Grego como Gondophares. As duas línguas refletem a época em que governantes Greco-Bactrianos estabeleceram uma espécie de principado em Taxila.

O que é definitivamente conhecido, contudo, e o que está confirmado pelas descobertas da arqueologia e da numismática, é o fato de que um rei chamado Gundafar (também escrito Gondophares em Grego), junto com seu irmão Gad, realmente reinou sobre um reino dentro de um imenso império Indo-Bactriano (ou Indo-Partiano) que se estendia por ambos os lados do rio Indo durante os anos de 19 a 55 e que forças cuchanas do norte logo destruíram este regime.<sup>104</sup>

---

presbíteros. Após isso, Tomé teria ido para o leste da Índia (Meliapor), teria visitado a China e, na volta para o leste da Índia, teria sido martirizado no ano 72. FARQUHAR. *The Apostle Thomas in North India...* p. 83, 84; *Id. The Apostle Thomas in South India...* p. 20–23.

<sup>100</sup> O texto em língua estrangeira é: “The name of King Gondophares appears in the Syriac text of the Acts as *Gūdnaphar*; in the Greek version as *Γουνδαφορος*.” MEDLYCOTT, A. E. *India and the Apostle Thomas: An inquiry with a critical analysis of the Acta Thomae*. Londres: David Nutt, 1905, p. 2.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 16. Ver também FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 98.

<sup>102</sup> FARQUHAR. *The Apostle Thomas in North India...* p. 80.

<sup>103</sup> Trata-se de um abugida ou alfassilabário utilizado no sudeste asiático entre os séculos III a.C. e III d.C. de origem do Aramaico. A língua foi decifrada no século XIX graças a inscrições bilingues como as das moedas encontradas. Fontes: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Caroste#CITEREFPereira1991>> e <<https://www.omniglot.com/writing/kharosthi.htm>>. Acesso em 01/03/2020.

<sup>104</sup> O texto em língua estrangeira é: “What is definitely known, however, and what is confirmed from archaeological and numismatic findings, is the fact that a king named Gundaphar (also spelled Gondophares in Greek), together with his brother Gad, actually did reign over a kingdom within a huge Indo-Bactrian (or Indo-Parthian) empire that bestrode both sides of the Indus River during the years from ad 19 to 55 and that Kushana forces from the north soon destroyed the regime.” FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 97, 98.

Não somente *Os Atos de Tomé* são relevantes para se conhecer a tradição de sua chegada à Índia, o *Thomma Parvam*, ou *Canção de Tomé*, também tem sua contribuição, podendo ser esse cântico o relato mais antigo dessa tradição que conta como o apóstolo teria desembarcado em Malankar (Malabar) em dezembro de 50 ou 52, tendo ocorrido conversões entre os judeus que ali viviam. Também relata que o rei local teria permitido que seu sobrinho fosse ordenado como um cassanar<sup>105</sup>. Após esses episódios, Tomé teria se dirigido para a região de Quilon onde teria batizado mil e quatrocentos novos fiéis. Em seguida, o apóstolo teria se dirigido para o leste, em direção ao reino Chola, tendo terminado seus dias como mártir em Meliapor, ao ter o seu lado perfurado com um tridente (trishula) após se negar a adorar a imagem de Kali<sup>106</sup>. Esse fato teria ocorrido em três de julho<sup>107</sup> do ano 73<sup>108</sup>.

Figura 1 – Moedas achadas do rei Gundafar



Fonte: Columbia University<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Sacerdote cristão de São Tomé.

<sup>106</sup> A narrativa da canção difere em relação a de *Os Atos de Tomé*, pois, neste, o apóstolo teria sido morto, também trespassado, a mando do rei Mazdai. Há também a narrativa de que ele teria sido morto por engano quando um caçador o acertou enquanto caçava pavões. Tomé, em êxtase, estaria metamorfoseado em pavão e acabou sendo acertado, voltando o seu corpo à forma humana após a morte.

<sup>107</sup> As Igrejas Orientais comemoram o martírio de São Tomé nesta data, contudo, as Igrejas Ocidentais comemoram no dia 21 de dezembro. FARQUHAR. *The Apostle Thomas in South India...* p. 32.

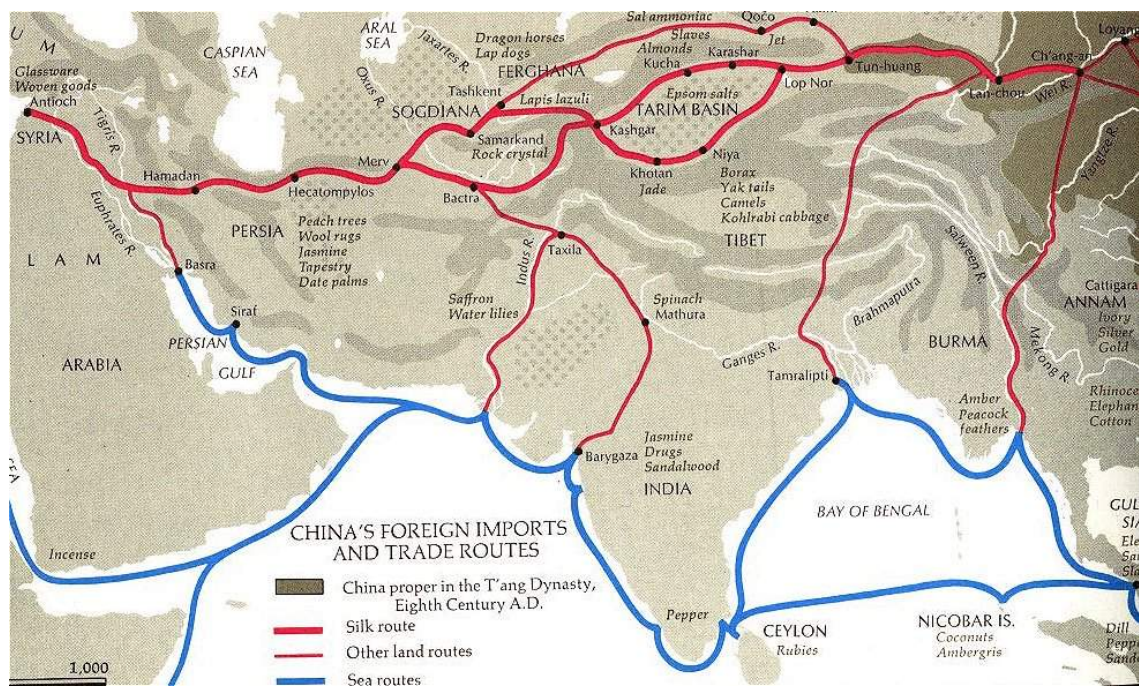
<sup>108</sup> FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 99, 100.

<sup>109</sup> Tetradracma contendo, em um dos lados, o rei Gundafar a cavalo e, no verso, a imagem de Shiva com o trishula. As inscrições estão em Grego, todas em genitivo de origem ou de posse (GUNDAFAR, REI DOS REIS), e em Caroste. Os ômegas e os sigmas utilizados são diferentes dos atuais. No nome de Gundafar, o autor deste trabalho ficou na dúvida se a antepenúltima letra é um gama (Γ - GONDOFAGOY) ou um rô (Ρ - GONDOFAROY) maiúsculo por conta do relevo danificado, crendo, contudo, que seja um rô pelo fato de o



Atentando-se mais para os caminhos que teriam sido percorridos por Tomé, não é improvável que ele tenha chegado ao noroeste da Índia via Rota da Seda continental (mapa 3). Para Malekandathil<sup>110</sup> é possível que Tomé tenha partido de Antioquia na Síria chegando a Selência e Ctesifonte passando, depois, pelos Montes Zagros, Ecbatana, alcançando Merv (Antioquia de Margiana ou Alexandria de Margiana). De Merv ele teria chegado ao noroeste da Índia via Rota da Seda e, após pregar o Evangelho, teria retornado a Jerusalém para o primeiro concílio nesse local<sup>111</sup>. Teria voltado São Tomé para a Índia no ano 52, mas dessa vez para o sul, via Golfo Pérsico, passando por Socotorá. Chegando lá, teria convertido alguns brâmanes ao cristianismo e estabelecido sete comunidades cristãs<sup>112</sup> em Cranganor (Muziris, Kodungallur), Palur (Palayoor), Paravur, Kokkamangalam, Niranam, Nilakkal (Chayal) e Coulão (Quilon)<sup>113</sup>. Exceto Nilakkal, os demais locais são próximos à região costeira.

Mapa 3 – Rota da seda até o noroeste da Índia



Fonte: <<https://ontrip.in/the-old-silk-route/>>. (Acesso em 22/02/2020)

monarca ser mais conhecido como Gondofaros. In: <[http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00routesdata/0001\\_0099/gondopharescoins/gondopharescoins.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00routesdata/0001_0099/gondopharescoins/gondopharescoins.html)>. Acesso em 05/02/2020.

<sup>110</sup> MALEKANDATHIL. *St. Thomas Christians...* p. 1.

<sup>111</sup> Este concílio de Jerusalém é descrito no livro bíblico dos *Atos dos Apóstolos* em seu décimo quinto capítulo e ocorreu entre os anos 50 e 51.

<sup>112</sup> Stephen Neill em nota 28 do segundo capítulo diz não haver dúvida de que há aqui um eco das sete Igrejas referidas no livro de Apocalipse. NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 431.

<sup>113</sup> Ver também a lista de FARQUHAR. *The Apostle Thomas in South India...* p. 29.



Essa tradição que liga o começo da Igreja ao apóstolo São Tomé não está confinada somente aos cristãos do Malabar. Mingana<sup>114</sup> diz haver uma coleção de lendas hindus sobre o apóstolo em uma obra brâmane conhecida como *Keralolpatti*<sup>115</sup>, cuja referência a um certo estrangeiro por nome Tomé, citado como oponente de todos os vedas, teria aportado no Malabar e convertido para a sua fé “budista” muitos proeminentes do local, inclusive o rei, cujo nome seria Bana Perumal. Mingana não sabe dizer, contudo, a qual Tomé estaria se referindo essa obra, se ao apóstolo, se a um mercador de Jerusalém homônimo do apóstolo que teria chegado à região do Malabar em 345 ou se a Tomé Cananeu, que ele diz ter chegado nesta região em 823, pois Mingana não aceita a data de 345 para Tomé Cananeu.

O *Keralolpatti* traz o relato da conversão de um antigo rei de Querala de nome Palli Bana Perumal para a fé “*Bauddha Margan*”, sendo este termo e a fé adotada pelo rei motivo de grande controvérsia entre estudiosos que disputam entre o islamismo, o cristianismo e o budismo. Embora o termo “*Bauddhan*” signifique aquele que segue Buda, ele é utilizado de maneira geral para todas as religiões que não o hinduísmo, podendo esta palavra ser aplicada aos cristãos, budistas ou muçulmanos. Para o argumento de que ele se converteu ao islamismo, há a interpretação de que “*Buddha*” significaria Mapila além da indicação de que, após a conversão, o rei teria viajado para Meca. Quanto ao cristianismo, diz-se que ele era contemporâneo de Tomé e teria sido convertido pelo próprio apóstolo. Após isso, teria abdicado do trono e deixado a capital em direção ao sul chegando a Nilamperoor onde teria passado o restante de sua vida gastando sua riqueza em caridades. Em Nilamperoor há um templo chamado “*Palli Bhagavati*” onde se acredita estar a tumba de Palli Bana Perumal e de onde foi desenterrada uma estatueta de bronze que possuía em seu pescoço um colar de pérolas com uma cruz no meio. No que diz respeito ao budismo, o termo *palli* parece estar associado com a adoração de Buda e a suas imagens<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> MINGANA. The Early Spread of Christianity In India... p. 509.

<sup>115</sup> *Origem de Kerala*. A data de origem desse texto é controversa e motivo de debate entre os historiadores. VELUTHAT, Kesavan. History and historiography in constituting a region: The case of Kerala. In: *Studies in People's History*... v. 5, n. 1, p. 13–31, 2018, p. 19, nota 26; 24.

<sup>116</sup> ALEXANDER, P. C. “PALLI BANA PERUMAL”. *Proceedings of the Indian History Congress*. v. 10, p. 159–163, 1947.

### 1.2.1 Uma análise de *Os Atos de Tomé*

Para esta sucinta análise de *Os Atos de Tomé* foram utilizados a edição siríaca publicada por William Wright, o manuscrito B.L., o mais antigo texto integral em Siríaco datado de 936, edição usada por A. F. J. Klijn<sup>117</sup>, e o texto Grego de Lipsius e Bonnet<sup>118</sup>. Há vinte e um manuscritos Gregos de *Os Atos*, mas apenas um contém o texto completo<sup>119</sup>. Klijn vai argumentar que, embora os *Atos* pareçam terem sido escritos originalmente em Siríaco e traduzidos depois para o Grego, devido aos numerosos usos de termos siríacos e de passagens sobre o batismo e a eucaristia que refletem o uso e a origem Oriental, talvez eles tenham tido um desenvolvimento simultâneo bilíngue, i.e., em Siríaco e em Grego<sup>120</sup>, posição esta refutada por Bremmer<sup>121</sup> ao afirmar que o texto foi escrito em Siríaco, tendo sido em seguida traduzido para o Grego. *Os Atos* também se encontram em alguns manuscritos em Latim, Armeno, Copta, Etíope, Árabe, Eslavo e Georgiano<sup>122</sup>.

Comparando os manuscritos Grego e Siríaco utilizados, este traz o nome de Judas Tomé, Judas ou simplesmente o apóstolo; o texto Grego prefere o nome Tomé ainda que não omita o nome Judas. É provável que Judas seja o nome próprio do apóstolo, enquanto Tomé seja sua alcunha, porque seria um gêmeo<sup>123</sup> de Jesus. Embora não fique claro em que sentido ele seria um gêmeo de Jesus, deduz-se a similaridade entre ambos em passagens como no capítulo onze de *Os Atos de Tomé* em que Jesus é confundido com esse apóstolo ou no trinta e nove em que o Tomé é chamado de “o gêmeo do Messias”<sup>124</sup>.

Outro aspecto de *Os Atos* se dá no modo como o relacionamento sexual é visto, pois, mesmo dentro do casamento, ele é tido como um ato impuro. Outras características como a

---

<sup>117</sup> KLIJN. The Acts of Thomas...

<sup>118</sup> LIPSIUS; BONNET. Acta Apostolorum Apocrypha...

<sup>119</sup> KLIJN. *op. cit.* p. 3.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 3–4.

<sup>121</sup> BREMMER, Jan N. The Acts of Thomas: Place, Date and Women. *The Apocryphal Acts of Thomas*. p. 74–90, 2001, p. 78.

<sup>122</sup> KLIJN. *op. cit.* p. 4.

<sup>123</sup> Em Siríaco *T'aAMaA* (de onde veio Tomé) significa gêmeo. *Ibid.*, p. 6–7.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 6, 7.

descrição dos atos de comer e beber como estando a serviço da corrupção<sup>125</sup>, o apreço pela pobreza e pela humildade e a ênfase em Jesus como o verdadeiro noivo (cap. 124) parecem sugerir uma influência monástica no escrito. *Os Atos* apresentam, além da preocupação com a pureza sexual, a importância de se levar a mensagem do Messias e o selo pelo batismo, unção e eucaristia para se livrar da atuação dos demônios. Destaca-se também a atuação das mulheres<sup>126</sup> no texto. Elas parecem sempre mais dispostas do que os homens em aceitar e compartilhar a mensagem do Evangelho. Já no primeiro ato, é uma mulher, hebreia, quem aponta para o fato de Tomé ser um deus ou um apóstolo de Deus<sup>127</sup> (cap. 9); mais adiante, no capítulo dezesseis e em alguns outros, Tomé será visto pelos indianos como um feiticeiro<sup>128</sup> (τὸν ἄνδρα τὸν φαρμακόν)<sup>129</sup>.

No que diz respeito à data e ao local da escrita, Bremmer esclarece que não há uma resposta fácil, sendo sugerida a Síria no terceiro século, leste da Síria no início do terceiro século ou Edessa, podendo ter sido o seu autor um membro da elite edessena. Por sua vez, o Hino da Pérola (cap. 108-113) parece ter sido uma interpolação atribuída pelos maniqueus no curso do século III<sup>130</sup>. O interesse pela Índia pode sugerir data não muito distante do reinado de Heliogábalo (218-222) quando Bardesanes encontrou-se com uma “embaixada indiana”<sup>131</sup> e compôs um livro sobre a Índia e seus costumes. Isto colocaria a data da escrita entre 220 e 230. Assim, conclui Bremmer, a data da composição deve ter sido um pouco antes da dominação de Sapor I sobre a região de Edessa, cerca do ano 241<sup>132</sup>.

Outro fato relevante quanto à localização está no nome da personagem em torno de quem se dará a trama na segunda parte de *Os Atos*, Mygdônia. Esse nome incomum só

<sup>125</sup> O sentido aqui é de deteriorar, depravar.

<sup>126</sup> Bremmer dá mais informações sobre as mulheres em *Os Atos de Tomé* no sexto capítulo de seu livro intitulado *The Acts of Thomas: place, date and women*. BREMMER. *The Acts of Thomas...* p. 74-90.

<sup>127</sup> O texto em Grego é: “Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἢ θεός ἐστιν ἢ ἀπόστολος τοῦ θεοῦ”.

<sup>128</sup> KLIJN. *The Acts of Thomas...* p. 4-17, 61.

<sup>129</sup> A palavra feiticeiro sendo utilizada aqui como um adjetivo com função atributiva mais a repetição de dois artigos separando o substantivo de seu atributo, tem por objetivo enfatizar o adjetivo.

<sup>130</sup> BREMMER. *op. cit.* p. 74-76.

<sup>131</sup> O termo utilizado por Bremmer é *Indian embassy*, o que não deixa muito claro que grupo seria este, se pertencente a algum reino ou um grupo de religiosos. *Ibid.*, p. 77.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 77.

aparece duas vezes na literatura e era o nome de um local próximo a Nisibe conhecido como Mygdônia de Antioquia<sup>133</sup>.

Retomando-se os dados já vistos e analisando-os em conjunto, pode-se chegar à conclusão de que esses fatores indicam que a obra foi escrita no Oriente, talvez em Edessa, provavelmente entre 212 ou 213 quando o rei Abgar foi deposto. Contudo, há de se notar ao menos duas influências romanas no texto: no capítulo três, quando Tomé fala de suas habilidades de carpinteiro, ele diz que poderia fazer monumentos, templos e palácios reais em pedra<sup>134</sup>, sendo que palácios está grafado em Grego como *praitória*, do latim *praetorium*, e no capítulo 120 quando é revelado o nome da ama de Mygdônia, que se chamava Márcia (gr. *Μαρχία*). Este fato também ajuda na datação, uma vez que reis edessenos começaram a assumir nomes romanos por volta do ano 200<sup>135</sup>.

### 1.2.2 O texto de *Os Atos*

O texto pode ser dividido conforme os atos deste apóstolo da seguinte forma:

PRIMEIRO ATO – Cap. 1-16: Os apóstolos estão reunidos em Jerusalém após o dia de Pentecostes e Tomé foi designado para a Índia, o que ele recusou, mas foi vendido por Jesus como escravo para o mercador do rei Gundafar, Habban, por vinte moedas de prata. Ao desembarcar numa primeira parada, Tomé foi levado para uma festa de casamento, porém não comeu nem bebeu nada. Durante a festa, um copeiro feriu Tomé no rosto com um tapa, ao que Tomé respondeu que Deus o perdoaria por isto no mundo vindouro, mas neste mundo ele mostraria suas maravilhas e Tomé veria a mão que o feriu sendo arrastada por um cão. Após esse episódio, o copeiro foi pegar água em uma fonte, sendo surpreendido por um leão que o despedaçou. Sua mão direita foi carregada por um cão para o meio do banquete, ao que todos ficaram maravilhados.<sup>136</sup> O rei levou Tomé para orar pelos noivos. Após a oração, Jesus

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>134</sup> Em Grego: “ἐν δὲ λίθος στήλας τε καὶ ναοὺς καὶ πραιτώρια βασιλικά” LIPSIUS; BONNET. *Acta Apostolorum Apocrypha*... p. 103.

<sup>135</sup> BREMMER. *The Acts of Thomas*... p. 77.

<sup>136</sup> É interessante notar que o primeiro sinal relacionado a Tomé aconteceu durante um casamento, da mesma forma como ocorrera com Jesus quando da transformação da água em vinho (*Evangelho de João* 2.1-11). O que os diferencia é o fato de Tomé não comer nem beber.

apareceu aos noivos na forma de Tomé e os convenceu a não terem relações sexuais, mas a “manterem-se puros”. Ao serem questionados por seus pais, o casal revelou a intenção de não terem um “intercurso sujo”. O rei mandou que Tomé fosse procurado e trazido à sua presença. O apóstolo não foi encontrado, pois já partira.

Destaca-se nesse primeiro ato a diferença entre os dois manuscritos aqui analisados. Enquanto o Siríaco B.L. traz apenas Simão Cefas e André, o Grego traz Simão, que é chamado Pedro e o seu irmão (*ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ*) André. Os nomes Pedro e Cefas não representam grande diferença, uma vez que ambas as palavras têm o mesmo significado, pedra, sendo a primeira em Grego e a segunda em Aramaico. Destaque-se também que o texto Grego é muito semelhante ao texto do *Evangelho de Mateus* (Tabela 1) apresentado na quarta edição da UBS<sup>137</sup>, principalmente com a versão siríaca (Syr<sup>s</sup>) do quarto século que contém os Evangelhos e que acrescenta após Simão, o cananeu, a frase “Judas, o filho de Tiago”<sup>138</sup>. Outra diferença com relação aos nomes se dá com o personagem principal. Na tradução de Klijn, após a distribuição das nações entre os apóstolos, se diz: “e a Índia caiu por sorte e divisão para Judas Tomé, o Apóstolo”<sup>139</sup>. Na versão grega ele é chamado de Judas Tomé, Dídimos.

---

<sup>137</sup> ALAND, B. *et al* (Orgs.). *The Greek New Testament*. 4th Revised Edition. Stuttgart: Hendrickson Pub, 1994.

<sup>138</sup> O texto em língua estrangeira, conforme o aparato crítico da 4ª edição da UBS, é: “Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ τοῦ Ἰάκωβος.”

<sup>139</sup> KLIJN. *The Acts of Thomas*... p. 17.

Tabela 1 – Comparação da lista dos apóstolos entre *Mateus* e os *Atos de Tomé* nas versões Siríaca e Grega

Lista de Mateus <sup>140</sup>	Lista da Versão Siríaca	Lista da Versão Grega
Simão Pedro	Simão Cefas	Simão Pedro
André, irmão de Pedro	André	André, irmão de Pedro
Tiago, filho de Zebedeu	Tiago	Tiago, filho de Zebedeu
João, irmão de Tiago	João	João, irmão de Tiago
Filipe	Filipe	Filipe
Bartolomeu	Bartolomeu	Bartolomeu
Tomé	Tomé	Tomé
Mateus, o publicano	Mateus, o publicano	Mateu, o publicano
Tiago, filho de Alfeu	Tiago, filho de Alfeu	Tiago, filho de Alfeu
Tadeu (Lebeu no <i>Textus Receptus</i> )	Simão, o cananita	Simão, o canaanita
Simão (o zelote ou o cananeu)	Judas, filho de Tiago	Judas, filho de Tiago
Judas Iscariotes	-----	-----

Fonte: O autor.

Ainda neste primeiro ato, no segundo capítulo percebe-se também alguma diferença entre os manuscritos aqui analisados. Quando Jesus vende o seu servo (escravo) para Habban, o texto Siríaco diz que o custo foi de vinte peças de prata e o texto Grego diz três libras (romanas) de prata<sup>141</sup>. Outro ponto a se destacar é que no recibo de venda, na versão Siríaca, Jesus se diz filho do carpinteiro José da vila de Belém, mas o texto Grego omite Belém.

SEGUNDO ATO – Cap. 17-29: Judas Tomé chegou ao Reino da Índia (o texto Grego dirá que o apóstolo chegou às cidades da Índia: “εἰς τὰς πόλεις τῆς Ἰνδίας”) com Habban. O rei Gundaforos mandou que ele lhe construísse um palácio e lhe deu grandes somas de dinheiro para a construção, contudo, Tomé distribuiu o dinheiro entre os pobres. O rei, enfurecido, mandou prender Tomé e Habban e decidiu queimá-los após esfolá-los. Nessa mesma noite, o irmão do rei, Gad, morreu e foi levado por anjos ao céu, onde viu o palácio que Tomé construía. Gundafar mandou soltar Tomé e Habban e implorou que o apóstolo lhe perdoasse. O rei e seu irmão converteram-se ao cristianismo.

TERCEIRO ATO – Cap. 30-38: O apóstolo encontrou o corpo de um jovem rapaz que jazia no caminho e orou por ele. Uma serpente negra saiu ao encontro de Judas Tomé e lhe disse por que matara aquele jovem. O réptil viu uma linda mulher e se apaixonou por ela, mas viu também aquele jovem beijando-a e se deitando com a mulher, por isso a serpente o matou.

<sup>140</sup> A lista de apóstolos do Novo Testamento pode ser encontrada em *Mateus* 10:2-4, *Marcos* 3:16-19, *Lucas* 6:14-16 e em *Atos* 1:13, sendo que neste último o nome de Judas Iscariotes é omitido.

<sup>141</sup> O texto em língua estrangeira é: “τριῶν λιτρῶν ἀσήμου”.

Tomé ordenou à cobra que retirasse o veneno do rapaz e, ao fazê-lo, a cobra inchou e explodiu. Quanto ao rapaz, ele tornou a viver pelas mãos do apóstolo. Percebe-se nesse relato a continuidade não somente da descrição da relação sexual como um ato impuro como também as suas consequências, como a morte, no caso citado. Veja-se, por exemplo, o paralelismo entre o relato do jovem morto por conta da relação sexual e do ciúme da serpente e a afirmação do apóstolo Paulo em sua *Epístola aos Romanos* quando ele contrapõe a morte, como sendo o salário do pecado (ou seja, um pagamento justo pelo ato praticado), ao carisma divino gratuito que doa a vida<sup>142</sup>.

Com relação à serpente, o texto Grego diz uma grande serpente ou dragão (*δράκων μέγας*), mesmo termo utilizado em *Apocalipse* 12:9 para se referir ao grande dragão que foi lançado do céu, ele é “a antiga serpente que se chama Diabo e também Satanás, o que desvia do caminho todos os habitantes da Terra”. Tomé perguntou à serpente de quem ela descendia e teve como resposta: “eu sou filho dele, daquele que fez a si mesmo como Deus para aqueles que lhe obedecem. Eu sou parente daquele que falou com Eva.” O texto Grego nesse ponto traz o acréscimo de que a serpente, junto a Eva, teria dito: “falei tudo quanto o meu pai me ordenou que falasse a ela”<sup>143</sup>.

Ainda nessa divisão, há uma passagem praticamente idêntica à do apóstolo Paulo em sua primeira carta aos *Coríntios* 2:9 conforme analisado a seguir (Tabela 2):

Tabela 2 – comparação entre 2 Coríntios e a versão Grega de Os Atos de Tomé

2 Coríntios 2:9	<i>Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.</i>	O que os olhos não viram, ouvidos não ouviram e não subiu ao coração do homem, são essas coisas que Deus preparou para os que o amam.
Atos de Tomé, cap. 36	<i>περὶ ὧν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὐκ ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν ἀνέβη, ἃ ὁ θεὸς ἠτοίμασεν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.</i>	Concernente ao que os olhos não viram, nem ouvidos ouviram, nem subiu ao coração dos homens pecadores, [isto é] o que Deus preparou para os que o amam.

Fonte: O autor.

<sup>142</sup> Epístola aos Romanos, Capítulo 6:23.

<sup>143</sup> O texto em língua estrangeira é: “λαλήσας ὅσα ὁ πατήρ μου ἐνετείλατό μοι λαλήσαι αὐτῇ”.

QUARTO ATO – Cap. 39-41: Enquanto Tomé pregava a respeito do Reino de Deus, um jumentinho parou diante dele e, falando, o convidou para montar e entrar na cidade. Chegando à cidade, ao apejar do apóstolo, o jumentinho faleceu.

Há aqui clara analogia entre os episódios de Balaão e sua jumenta que falou (*Números* 22:28) e a entrada de Cristo na cidade de Jerusalém montado em seu jumentinho (*Mateus* 21:6-11) como se pode ver no capítulo quarenta de *Os Atos*, sem mencionar que o jumento reconhece Judas Tomé como o duplo, o gêmeo de Jesus, ao chamá-lo de “o dídimo (duplo, gêmeo) do Cristo” (“*Ὁ δίδυμος τοῦ Χριστοῦ*” – Cap. 39), nome também utilizado no *Evangelho de João*<sup>144</sup>. No final do ato, diante da morte do jumento, o apóstolo se recusou a ressuscitá-lo, pois a morte é vista como algo mais vantajoso do que a vida, seguindo o mesmo raciocínio do apóstolo Paulo (cf. *Filipenses* 1:23).

QUINTO ATO – Cap. 42-50: O apóstolo entrou na cidade tentando ir à casa do jovem que ressuscitara quando uma mulher piedosa clamou por se aproximar de Tomé. Esta mulher era afligida por um homem ou um demônio que queria manter relações sexuais com ela (novamente o tema da sexualidade como algo impuro) e isso já durava cinco anos. O demônio, ao ser confrontado por Judas, deu a ele resposta semelhante a que os demônios deram a Jesus em *Mateus* 8: 29: “o que nós temos contigo, filho de Deus? Vieste aqui antes do tempo para nos atormentar?” e em *Marcos* 1:24: “vieste para nos destruir?”, pois ele falou a Tomé: “que temos nós contigo, Apóstolo do Altíssimo? Que temos nós contigo, servo de Jesus Cristo? Que temos nós contigo, conselheiro do santo filho de Deus? Por que desejas nos destruir se ainda não chegou o nosso tempo?”. Por fim, ele deixou a mulher e ela pediu ao apóstolo para que lhe fosse concedida o selo do Senhor a fim de que o demônio não mais retornasse e a perturbasse. Ela foi batizada em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo juntamente com os outros que ali se encontravam.

SEXTO ATO – Cap. 51-61: Certo homem que cometera um pecado foi participar da eucaristia, mas ambas as mãos ressecaram. Vê-se aqui um reflexo da mensagem de Paulo em sua primeira carta aos *Coríntios*, cap. 11:29,30, quando ele afirma que quem come e bebe sem discernir o corpo de Cristo, o faz para a sua própria condenação, e por isso há muitos doentes e mortos. Esse jovem havia matado uma mulher que ele amava porque não suportava vê-la tendo relações sexuais com outros homens (repete-se o tema da morte como consequência do “pecado” sexual). Ele confessou e se arrependeu, a que o apóstolo o mandou lavar as mãos

---

<sup>144</sup> Vide capítulos 11:16, 20:24 e 21:2.



em uma bacia, e suas mãos ficaram como outrora. Tomé seguiu com o jovem até a estalagem onde a defunta estava e a ressuscitou. Após isso, ela passou a descrever o que viu.

Segundo Klijn, a descrição do inferno feita pela mulher no manuscrito Grego é muito semelhante à encontrada no *Apocalipse de Pedro* e geralmente se supõe que *Os Atos de Tomé* dependem desse *Apocalipse*, cuja tradição sugere ser da primeira metade do segundo século, mais antigo do que *Os Atos*. Contudo, essa semelhança se dá somente nas descrições das punições, sendo que *Os Atos de Tomé* também demonstram muita semelhança neste ponto com alguns escritos judaicos, como a *Revelação* de Joshua ben Levi. Assim, *Os Atos de Tomé* parecem depender muito mais de fontes judaicas do que do *Apocalipse de Pedro*<sup>145</sup>.

SÉTIMO ATO – Cap. 62-67: Um oficial do rei foi até Tomé suplicar-lhe por sua esposa e filha que estavam possuídas por demônios (vide *Evangelho de João* 4.46-49). Ao partir com o oficial, ocorre a despedida de Tomé, de forma semelhante à despedida de Paulo de seus amigos em Mileto quando ele disse que não mais veriam o seu rosto, pois morreria (*Atos* 20:17-38). Assim Tomé deixou o diácono Xantipo para cuidar da Igreja.

OITAVO ATO – Cap. 68-81: Tomé foi com o oficial e, no caminho, substituiu o gado cansado por jumentos selvagens apenas fazendo com que o oficial desse uma ordem aos animais. Chegando à casa do oficial, ele expulsou os demônios das mulheres.

NONO ATO – Cap. 82-118: Mygdônia, esposa de Karish, um parente (ou oficial) do rei Mazdai, desejou conhecer Tomé. Tendo-o ouvido, converteu-se e, para manter-se pura, não mais desejou ter relações com seu esposo. No capítulo 86, Tomé descreveu o que seriam as três virtudes cardinais que tornam o cristão semelhante a Cristo: pureza (santidade = *ἀγιωσύνη*), temperança (lit. livre de ansiedade, de preocupação = *ἀμέριμος*) e humildade (também gentileza, cortesia = *πραότης*)<sup>146</sup>. Karish ficou furioso com o comportamento de sua esposa e convenceu o rei a prender Tomé. Diante do rei, enquanto ele o interrogava, Tomé permaneceu calado, à semelhança de Jesus (*João* 19.9). Aqui, no nono ato, entre os capítulos 108 a 113, ocorre a interpolação do *Hino da Pérola*.

DÉCIMO ATO – Cap. 119-133: Tomé saiu da prisão para batizar Mygdônia. Também batizou Sifur, o oficial do rei de quem ele curara a esposa e a filha, batizando-as também. Este fato é paralelo ao relatado em *Atos* 16:23-34 quando Paulo e Silas batizaram o carcereiro com toda a sua família.

<sup>145</sup> KLIJN. *The Acts of Thomas...* p. 136.

<sup>146</sup> Vale a pena uma comparação com o Fruto do Espírito relatado em *Gálatas* 5:22, 23.

DÉCIMO PRIMEIRO ATO – Cap. 134-138: O rei Mazdai contou à sua esposa Tertia o que aconteceu com Mygdônia. Tertia procurou Mygdônia para tentar convencê-la a voltar para o seu esposo Karish, mas a esposa dele não mudou de ideia. Tertia procurou por Tomé e, ao ouvi-lo, desejou se converter. Mazdai ficou furioso e arrastou Tomé até o lugar onde costumava julgar.

DÉCIMO SEGUNDO ATO – Cap. 139-149: Vizan, filho do rei Mazdai, procurou saber de Tomé quem era o Deus que ele pregava. Ele se deixou persuadir por Judas Tomé e procurava um meio de libertá-lo. Mazdai mandou prender Tomé e, no capítulo 140, durante o interrogatório, Judas deixou claro para o rei: “Não tens poder sobre mim como pensas”<sup>147</sup> do mesmo modo que Jesus disse a Pilatos que o rei não tinha poder sobre ele (*João* 19:11). Na prisão, Judas Tomé continuou pregando e, por fim, fez a oração do Pai Nosso e deu conselhos àqueles que o ouviam para que continuassem firmes na fé.

DÉCIMO TERCEIRO ATO – Cap. 150-158: Vizan pediu para ser batizado juntamente com sua esposa Manashar que estava doente. Tomé saiu da prisão e foi com outras pessoas até a casa de Vizan. Lá Tomé batizou-os e ungiu-os.

DÉCIMO QUARTO ATO (o martírio de Tomé) – Cap. 159-170: Judas Tomé retornou à prisão acompanhado por algumas pessoas. Tomé, conforme Cristo, foi julgado. Mazdai queria matá-lo, mas temia a multidão. O rei saiu da cidade com Tomé e o entregou aos soldados para ser morto. Judas, após orar, foi morto e sepultado no sepulcro onde os antigos reis foram enterrados. Judas, à semelhança de Cristo, apareceu aos seus discípulos após a sua morte. Passado algum tempo, um filho do rei ficou possuído e ninguém conseguia expulsar o demônio. O rei pensou em ir até o sepulcro e pegar um dos ossos de Tomé para curar o filho, tocando-o com ele, mas não encontrou os restos mortais, pois alguém havia retirado o corpo e levado para o Ocidente. O rei pegou o pó do local e curou o filho com ele<sup>148</sup>. Após isso, o rei suplicou aos cristãos para que orassem por ele a fim de encontrar misericórdia diante de Nosso Senhor Jesus, o Messias.

Finda assim o relato de *Os Atos de Judas Tomé*, o Dídimo, na Índia, obra onde ficam patentes não somente as semelhanças entre o apóstolo e o Cristo, mas principalmente entre este escrito e as Escrituras, do mesmo modo que o *Evangelho de Tomé* e outros apócrifos que não convém analisar aqui devido ao recorte temático deste trabalho.

---

<sup>147</sup> O texto em língua estrangeira é: “οὐχ ἔχεις ἐξουσίαν ὡς νομίζεις κατ’ ἐμοῦ.”.

<sup>148</sup> Na atualidade, a Basílica de São Tomé está em Chennai, lado leste da Índia, e se diz que foi construída onde está o túmulo desse apóstolo.

A análise do documento mostra que o seu autor (pode-se pensar em autores para os casos de interpolações posteriores) tinha conhecimento bíblico suficiente para mesclar passagens bíblicas com a lenda da viagem do apóstolo à Índia, e assim se, conforme Thomaz<sup>149</sup> e Frykenberg<sup>150</sup>, nem tudo é lendário, há que se reconhecer que apesar das moedas encontradas com o nome de Gundafar e da possibilidade da chegada de Tomé à Índia, os relatos fantásticos e miraculosos e a ênfase em Tomé como o gêmeo do Cristo, faz com que o próprio Cristo esteja na Índia na figura desse apóstolo. Se, por um lado, esse documento viabiliza a autoridade apostólica na fundação das comunidades cristãs no Malabar, por outro, esse mesmo argumento da fundação apostólica será utilizado contra esses cristãos no século XVI para acusá-los de desvio das doutrinas cristãs e heresia, como será visto nos próximos dois capítulos desse trabalho.

Outro ponto importante nesse registro de *Os Atos* está no fato de que, devido ao seu conhecimento, a cristandade na Índia não chegou a ficar inteiramente esquecida mesmo em épocas de maior isolamento, conforme o relato a seguir:

Graças à popularidade dos *Actos de Tomé* e das tradições concernentes ao seu túmulo indiano, o Ocidente medieval não deve ter nunca esquecido inteiramente a existência de cristandades na Índia. Mesmo nos séculos de maior isolamento, houve contactos esporádicos: sabe-se, por exemplo, que em 883 Alfredo, o Grande, rei de Inglaterra, mandou à Índia uma embaixada com presentes, a agradecer a S. Tomé a libertação de Londres, cercada pelos Dinamarqueses<sup>151</sup>.

### 1.2.3 Outras possibilidades

Apesar da afirmação de Malekandathil<sup>152</sup> de que a chegada de São Tomé à Índia é um acontecimento histórico, é fato de não menor importância que levas sucessivas de cristãos ocorreram em vários momentos ao longo dos séculos com refugiados, colonos ou mercadores, como afirmado acima neste trabalho. Uma dessas levas teve lugar em 293 quando setenta e seis famílias do leste da Índia fugiram para a região do Malabar devido a uma perseguição no

---

<sup>149</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China...

<sup>150</sup> FRYKENBERG. Christianity in India...

<sup>151</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 126.

<sup>152</sup> MALEKANDATHIL. *St. Thomas Christians...*

reino Chola<sup>153</sup>. Thomaz confirma esse deslocamento acrescentando que em data indeterminada algumas famílias voltaram para o leste e passaram a cuidar do templo, pois na primeira metade do século XV havia cerca de mil cristãos e o templo estava sendo cuidado. Essa comunidade no Coromandel desapareceu após nova perseguição no início do século XVI, dessa vez encaminhada por muçulmanos, que se vingavam dos prejuízos que sofriam na parte ocidental, na região do Malabar. Por isso algumas fontes portuguesas afirmam “que o lugar estava em estado de grande abandono e o santuário meio arruinado e sem culto”<sup>154</sup>.

Percebe-se, então, que o local não chegou a ficar nem um século abandonado, pois a partir de 1517, seguindo a lenda da morte do apóstolo São Tomé, muitos portugueses partiram para a costa leste da Índia, local conhecido como São Tomé de Meliapor<sup>155</sup>. Esse relato é atestado pelo cronista do século XVI João de Barros. Ele vai dizer que Manoel Gomes<sup>156</sup> e seus companheiros chegaram à região vindos de Malaca<sup>157</sup>. A partir de 1521, mercadores portugueses começaram a afluir de Paliacate, um pouco mais ao norte, para Meliapor<sup>158</sup>.

A despeito das más condições do porto de Meliapor a atracção da Casa de S. Tomé foi suficientemente grande para dar lugar a um importante povoado português, que com a condescendência das autoridades do reino hindu de Bisnaga ou Vijayanagar, de que dependia a região, cedo se transformou numa espécie de república autónoma de mercadores, do mesmo tipo da que mais tarde se estabeleceria em Macau. [...] As autoridades portuguesas de Goa tentaram ainda impedir o desenvolvimento dessa colónia espontânea que escapava à sua influência: em 1540 o Vice-Rei D. Garcia de Noronha enviou como capitão da costa do Coromandel a Manuel da Gama, com ordens para obrigar a gente a regressar, “à Índia”, ao serviço público, e para desfazer a povoação. [...] De qualquer modo a ordem não parece ter surtido grande efeito, e em períodos subsequentes as autoridades preferiram contemporar com a situação e utilizar a colónia mercantil de S. Tomé como base e escala para o comércio explorado pela própria Coroa ou por seus concessionários. E a povoação acabou por receber del Rei foro de cidade, ao erigir-se aí um bispado em 1606<sup>159</sup>.

<sup>153</sup> FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 107.

<sup>154</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China... p. 154, nota 28.

<sup>155</sup> Meliapor (Maylâpur, Mayllapûr, Mayurapusa, Mailapur) “significa ‘cidade (pûra) do pavão’ (*mayîla* em Tamil, *mayûra* em sânscrito).” O nome provém de Mayurvalli, deusa do panteão vixnuíta. Contudo, a tradição cristã no Malabar procurou relacionar o nome do local com São Tomé através do mito de que ele se metamorfoseava em pavão, tendo sido morto em uma dessas transformações por um caçador. *Ibid.*, p. 156, nota 29.

<sup>156</sup> Grafado por Thomaz Manuel, um dos seis portugueses que foram em peregrinação ao santuário de Meliapor. *Ibid.*, p. 154, nota 27

<sup>157</sup> Cf. DHMPPO, vol. 1, p. 296-299. Carta 137 – Casa do Apóstolo S. Tomé. Julho de 1517.

<sup>158</sup> THOMAZ. *op. cit.* p. 154, nota 28.

<sup>159</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China... p. 155, nota 28.

Outra leva que chegou à região oeste e é bem documentada se deu por volta do quarto século (345) quando um armênio cristão chamado Tomé Cananeu<sup>160</sup> teria aportado na costa do Malabar. Essa comunidade seria composta por 72 famílias e com aproximadamente 400 pessoas. Junto com Tomé Cananeu também teria vindo um bispo por nome Urahaf Mar<sup>161</sup> Yausef, quatro cassaneres de muitos diáconos, todos sob a liderança do Católicos de Selêucia-Ctesifonte. Tomé Cananeu teria sido bem recebido pelo rei local que teria concedido aos cristãos privilégios reais e terras em Cranganor<sup>162</sup>.

Frykenberg fornece uma informação curiosa com respeito a esses privilégios recebidos por Tomé Cananeu. Este autor diz que somente os descendentes dos reis tinham direito a tais privilégios e que esses judeus cristãos que foram agraciados com esses direitos reivindicavam uma descendência direta do veterotestamentário rei Davi. Entre os privilégios, além das isenções fiscais, também contavam o uso de flores douradas nos cabelos durante os casamentos, andar em elefantes reais, o uso de guarda-sóis reais, usar pasta de sândalo, dentre outros<sup>163</sup>. Os privilégios foram, com o tempo, sendo ignorados, o que fez com que os cristãos de São Tomé recorressem à proteção dos portugueses quando da chegada deles, numa tentativa de retomada das vantagens outrora concedidas<sup>164</sup>.

Há que se ressaltar a diferença entre os descendentes do Cananeu conhecidos como sulistas (*Tekkumbhāgar*) que afirmam descendência real e sangue puro, que remonta ao rei Davi, e os nortistas (*Vatakkumbhāgar*) que alegam ser descendentes de cristãos mais antigos, que foram evangelizados pelo próprio apóstolo Tomé<sup>165</sup>.

Outro deslocamento de cristãos é mencionado por Thomaz: “nos séculos IX ou X se deve situar uma outra migração de mercadores que, segundo algumas tradições, acompanharam os santos bispos Mar Sapor e Mar Prot, que então vieram para o Malabar onde fundaram algumas Igrejas”<sup>166</sup>.

---

<sup>160</sup> Tomé de Caná, Tomás Cananeu ou ainda Knai-Thoma.

<sup>161</sup> O título Mar significa Senhor e é utilizado como título eclesiástico, como Monsenhor. THOMAZ. *op. cit.* p. 142, nota 5.

<sup>162</sup> FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 108, 109.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>164</sup> THOMAZ. *op. cit.* p. 126, 152, nota 26.

<sup>165</sup> FRYKENBERG. *op. cit.* p. 113.

<sup>166</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 125.

### 1.3 Doutrina

Esses cristãos do Malabar tornaram-se nestorianos<sup>167</sup>, talvez influenciados pela migração de cristãos para a Índia após o século V, pois, mesmo que a Igreja do Oriente tenha adotado oficialmente o nestorianismo nos sínodos de Beth Lapat (484) e de Selêucia-Ctesifonte (486)<sup>168</sup>, essa doutrina já influenciava as Igrejas dessa região antes mesmo desses sínodos. As cidades de Nisibi, Edessa, Selêucia e Ctesifonte<sup>169</sup> tornaram-se os principais difusores do nestorianismo no Oriente. Por sua vez, os cristãos de São Tomé no Malabar estavam ligados à Igreja do Império Persa, recebendo os bispos dessa comunidade e adotando os seus ritos e doutrinas<sup>170</sup>, isso fez com que o nestorianismo ainda imperasse quando da chegada dos portugueses, fato confirmado por fonte de época que demonstra o olhar dos portugueses e dos missionários ocidentais sobre os cristãos de São Tomé:

Por morte do apóstolo são Thome ficou toda aquella christandade destas partes do Malavar, e Meliapor sustentandosse com os prelados que lhe mandavão os Bispos de Edessa ate lhe virem os de Babilonia Nestorianos q como peste contaminarão todas aquellas partes com suas heregias e perversa doutrina<sup>171</sup>.

Durante a controvérsia nestoriana (séc. V) havia um bispo na cidade de Edessa chamado Rábula e nesta cidade havia uma escola teológica responsável pelo ensino dos

---

<sup>167</sup> Essa doutrina afirmava que em Jesus Cristo habitavam duas pessoas, uma divina e outra humana, doutrina essa tida por herética desde os concílios de Éfeso, em 431, e de Calcedônia, em 451, que adotaram a unidade hipostática como ortodoxia, ou seja, na pessoa de Jesus Cristo habitavam as naturezas humana e divina inseparavelmente, de modo que era correto dizer que Maria era a mãe de Deus (*Theótocos*) e não somente mãe do Cristo (*Christótocos*) como afirmava Nestório.

<sup>168</sup> MASSI. Cristianismo na Índia... p. 72–85.

<sup>169</sup> As cidades de Selêucia e Ctesifonte passaram a constituir um único bispado, e em 315 o então bispo de Selêucia-Ctesifonte, papa Bar Aggai, afirmou sua primazia sobre os demais bispos persas. Seu pedido foi parcialmente aceito, somente sendo ratificado em 410. Em 424, no Sínodo de Markabta, foi declarado que o bispo de Selêucia-Ctesifonte seria o único cabeça da Igreja na Pérsia e que nenhuma outra autoridade eclesial sobre ele seria reconhecida. Isso passou a ser considerado pela Igreja de Roma como um cisma da Igreja Persa. VINE, Aubrey R. *The Nestorian Churches: a concise history of Nestorian Christianity in Asia from de Persian schism to the modern Assyrians*. Londres: Independent Press, 1937, p. 44.

<sup>170</sup> MANSO, Maria de Deus Beites. A Sociedade Indiana e as Estratégias Missionárias: 1542-1622. In: *Portuguese Studies Review*. New Hampshire: [s.n.], 2001, v. 9, p. 322.

<sup>171</sup> COUTO, Diogo do, 1542-161; VILA REAL, Manuel Fernandes de, 1608-1652. Cinco Livros da Decada Doze da Historia da India / Por Diogo do Covto, Chronista & Guarda Mór da Torre do Tombo... ; Tirados a luz, pello capitão Mel. Frz De Villa Real... Paris: [S.n.], 1645, p. 136. Decadas XII, liv.3, cap.5. Das Cousas que mais acontecerão a estes Christãos: e dos prelados que tiverão ate este tempo: do dos Reinos em que oje morão. Disponível em: <<http://purl.pt/29286>>. Acesso em 15/09/2019.

clérigos da Pérsia. O diretor dessa escola chamava-se Ibas e há fortes indícios de que a doutrina Nestoriana tivesse peso nela. Ainda que Rábula de Edessa não fosse favorável a Nestório, ficou ao seu lado no Concílio de Éfeso, o mesmo tendo feito Ibas, devoto discípulo de Teodoro de Mopsuéstia, um dos principais expoentes, junto com Deodoro de Tarso, da doutrina Nestoriana. Com a morte de Rábula de Edessa em 435, Ibas tornou-se bispo em seu lugar, ocupando esse cargo de 435 a 457. Com sua morte nesse ano, Edessa deixou de ser o centro do nestorianismo e teve, em 489, sua escola fechada e destruída por ordem do Imperador Zenão. Com isso, o nestorianismo começou a ascender na Pérsia, tendo como um de seus principais defensores Barsauma, discípulo e amigo de Ibas. Barsauma tornou-se bispo em Nisibis em 457 e fundou uma escola teológica<sup>172</sup>.

Segundo Vine, após o concílio de Calcedônia, o nestorianismo passou a ser apoiado pelo governo persa, pois essa vertente cristã já não era mais vista como aliada do Império Romano, mas como separada dele. Contudo, demorou para que a Igreja persa se tornasse oficialmente nestoriana, pois isso dependia do patriarca persa, bispo da Igreja de Selêucia-Ctesifonte, Babowai, que era contrário a essa medida. Contudo, após a morte de Babowai, Barsauma convocou o concílio de Beth Lapat em 484 que exaltou os ensinamentos de Teodoro de Mopsuéstia e condenou a doutrina romana<sup>173</sup>.

Juntamente com essas questões doutrinárias há fatores políticos envolvidos também. Mor Ignatius Zakka narra que no século V a rivalidade entre romanos e persas era enorme e que Barsauma soube se aproveitar dessa animosidade para consolidar sua posição no Oriente quando da divisão da Igreja Síria. Nas palavras de Mor Ignatius, Barsauma caluniou a fé ortodoxa, acusando a parte ocidental, não nestoriana, de espionagem a favor do Império Bizantino, tendo como resultado a morte de muitos cristãos ortodoxos<sup>174</sup>. Deste modo o nestorianismo, uma vez que rompeu com a Igreja Ocidental e com Roma, teve o apoio do rei persa.

Quanto à Igreja no Malabar, há que se ressaltar que a Igreja nessa região não teve uma existência própria e independente no maior período de sua história. Desde os tempos mais remotos, a Igreja de São Tomé esteve sob o controle direto da Igreja Persa, de forma que não há como afirmar que o antigo cristianismo indiano seja tão diferente daquele do leste da Igreja siríaca.

---

<sup>172</sup> VINE. *The Nestorian Churches...* p. 37–52.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 42, 43.

<sup>174</sup> IWAS. *The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance...* p. 39, 40.

O cristianismo na Índia constitui uma parte integrante da Igreja que começou a se desenvolver vigorosamente pelo final do primeiro século no vale do rio Tigre, primeiro em Adiabene e então, gradualmente, em Mesena, e mais ao sul em Baith Katraye, e falar do cristianismo indiano de forma independente da Igreja siríaca seria equivalente a falar, por exemplo, dos cristãos de Adiabene independentemente da Igreja na Síria.<sup>175</sup>

#### 1.4 Contatos antes da chegada dos portugueses

É a partir da chegada dos portugueses que os cristãos de São Tomé começam a ficar mais conhecidos, contudo, mesmo antes da chegada deles à Índia, esses cristãos já haviam tido contato com o Ocidente. Relações entre a Índia e Roma, por exemplo, são atestadas desde a época do imperador Trajano (98-117), tendo decaído após a morte dele e, embora essas relações tenham se tornado menos intensas, não deixaram de existir, como atestam moedas romanas encontradas em solo indiano. Neill diz que “príncipes indianos continuavam a enviar suas embaixadas aos imperadores romanos; nós temos registros de embaixadas indianas da época de Heliogábalo (218-222), Aureliano (270-275) e Constantino (306-337)”<sup>176</sup>.

Neill diz ainda que a evidência mais antiga aos cristãos de São Tomé é encontrada na *Topografia Cristã* de Cosme Indicopleustes redigida entre 535 e 547. Segundo este viajante, alguns mercadores que chegaram à Índia teriam estabelecido assentamentos neste local. Neill afirma que, apesar do nome, que significa o que viajou para a Índia, “é quase certo que Cosme nunca tenha visitado a Índia e que ele era dependente de informações que ouviu de outros”<sup>177</sup>. Ele, Cosme, relata a expansão do Evangelho e da Igreja pelo mundo: “Mesmo na ilha da Taprobana, no interior da Índia, onde também fica o mar da Índia, há uma Igreja de cristãos, clérigos e fiéis”<sup>178</sup>. Com relação a Taprobana, ele afirma ser uma grande ilha situada no mar da Índia, conhecida entre os indianos como Sielendipa, que fica para além do país onde

---

<sup>175</sup> O texto em língua estrangeira é: “Christianity in India constituted an integral part of the Church that began to develop vigorously towards the end of the first century in the Tigris valley, first in Adiabene, and then gradually in Mesene, and further south in Baith Kaṭrāye, and to speak of Indian Christians independently of the Syrian Church would be equivalent to speaking, for instance, of Adiabenean Christians independently of the Syrian Church.” MINGANA. *The Early Spread of Christianity In India...* p. 440.

<sup>176</sup> NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 56.

<sup>177</sup> O texto em língua estrangeira é: “it is almost certain that Cosmas had never visited India and that he was dependent for his information on what he had heard from others.” *Ibid.*, p. 36.

<sup>178</sup> O texto em língua estrangeira é: “Even in the Island of Taprobane in inner India, where also the Indian sea is, there is a church of Christians, clergy and believers.” NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 36.



crecem as pimentas. Nesta mesma ilha há uma Igreja de cristãos persas que lá residem e um sacerdote enviado da Pérsia, sendo os nativos e o rei pagãos<sup>179</sup>.

Há um problema aqui com relação ao nome Taprobana, identificado desde 300 a.C. com o Ceilão. Neill resolve essa questão afirmando que, 1) exceto essa passagem de Cosme, não há nenhuma outra referência a cristãos no Ceilão; 2) em nenhuma fonte Oriental o nome Taprobana é dado ao Ceilão; 3) Cosme conhece a denominação Sielendipa, cujo nome é formado pela junção do Sânscrito *dvīpa* (ilha) e *Sielen*, parecido com Zeilon ou Ceilon, nome pelo qual os escritores ocidentais se referirão à ilha; 4) é provável que o nome se refira ao rio Tamraparni (Thamirabarani) em cuja foz situavam-se dois grandes centros comerciais, Korkai e Kayal (Punnaikayal) e que essa localidade, tão próxima nominal e geograficamente do Ceilão, tenham sido confundida por gregos e romanos que tinham apenas informações vagas das terras além do Cabo Camorim<sup>180</sup>.

Se havia grupos de comerciantes cristãos em outras cidades portuárias, por que não também nas do estuário de Tamraparni? A notícia de tais grupos poderia ter penetrado no oeste, e eles poderiam ter sido erroneamente localizados no Ceilão devido à identificação falsa de Taprobana feita pelos escritores gregos e romanos muito antes.<sup>181</sup>

Outro ponto de destaque que se percebe na narrativa de Cosme é que os cristãos de São Tomé no sul da Índia nunca tinham conseguido se tornar completamente independentes ou autóctones, situação essa já referida acima nesse estudo.

Embora Neill afirme que a referência de Cosme Indicopleustes seja a mais antiga com relação à existência de cristãos na Índia, há um documento do final do terceiro século que foi traduzido por Adolphe Mingana, cujo teor faz referência ao bispo Dudi (David) de Barsa (ou Baçorá). Este teria, durante o patriarcado de Shahlūpha e Pāpa (293-300), deixado a sua sé e ido para a Índia, onde teria evangelizado muitas pessoas. Dudi também é o primeiro bispo da Índia mencionado pelo nome<sup>182</sup>.

Mingana afirma que outra referência a cristãos na Índia foi feita por Efrem da Síria, falecido em 373. Efrem teria escrito muitos hinos sobre São Tomé com menções aos cristãos

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 36–38; THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 123.

<sup>180</sup> NEILL. *op. cit.* p. 37.

<sup>181</sup> O texto em língua estrangeira é: “If there were groups of Christian merchants in other seaport towns, why not also in those of the Tamraparni estuary? Word of such groups might have penetrated westwards, and they might have been wrongly located in Ceylon owing to the false identification of Taprobane made by the Greek and Roman writers long before.” *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 41; MINGANA. The Early Spread of Christianity In India... p. 450, 495.

na Índia: “na Índia estão os teus milagres, ó Tomé, e em nossa terra está o teu triunfo, e por toda parte, as tuas festas”<sup>183</sup>.

Em um colofão<sup>184</sup> feito no comentário sobre a Epístola aos Romanos, Isho’dad, bispo Hadita em 850, escreveu que esta carta foi traduzida do Grego para o Siríaco por Mar Komai com a ajuda do sacerdote indiano Daniel. Segundo Mingana, isso prova que havia um estreito relacionamento entre a Igreja da Índia e a do leste da Síria já por volta do ano 425<sup>185</sup>. A união destas Igrejas no século V também é corroborada por outro estudioso de Edessa, Ma’na, bispo de Riwardashir, que em 470 escreveu em Persa (Pahlavi) discursos, cânticos e hinos. Também traduziu do Grego para o Siríaco as obras de Diodoro e Teodoro de Mopsuéstia, enviando-as todas para a Índia. “E ele despachou para as ilhas do Mar (=Bahrai), e para a Índia, todos os livros que ele traduziu”<sup>186</sup>. Cerca de quatrocentos anos depois, como citado anteriormente, o rei Alfredo da Inglaterra enviou uma embaixada à Índia como gratidão a São Tomé.

Quase o mesmo interregno de tempo depois, nasceu na Itália o franciscano João de Montecorvino (1247). Em sua viagem para a China, viajando pela rota sul, este italiano deteve-se na Índia por cerca de treze meses. Parece ter tido uma relação amistosa com os cristãos da região, chegando a batizar alguns deles. Não há referência da existência de que esses cristãos tivessem, por essa época, um bispo próprio. Outra testemunha da existência de cristãos na Índia foi o padre dominicano Jordão, que escreveu um livro denominado *Mirabilia Descripta*. Ele disse ter estado na Índia entre 1320 e 1322. Além do livro, há duas cartas. A primeira carta faz menção ao martírio de quatro frades<sup>187</sup> na região de Thana, próximo a Bombaim, pouco antes de sua chegada àquele local. Apesar disso, ele parece otimista com relação a conversões na Índia. Relata ainda ter batizado muitas pessoas. Na segunda carta, ele

---

<sup>183</sup> O texto em língua estrangeira é: “Lo, in India are thy miracles, o Thomas, and in our land is thy triumph, and everywhere thy festival.” MINGANA. *The Early Spread of Christianity In India...* p. 450.

<sup>184</sup> Do Grego κολοφών, ὄνοσ, ὁ [cōlōphōn, ōnōs, (h)ō], cujo significado é topo, acabamento, final. É a nota final de um manuscrito ou de um livro impresso. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon: The Little Liddell*. Abridged edition. Oxford: Simon Wallenburg Press, 2004.

<sup>185</sup> MINGANA. *op. cit.* p. 459.

<sup>186</sup> O texto em língua estrangeira é: “And he despatched to the islands of the Sea (= Bahrain), and to India, all the books he had translated.” *Ibid.*, p. 460.

<sup>187</sup> Segundo Neill, seus nomes seriam Tomás de Tolentino, Tiago de Pádua, Pedro de Siena e Demétrio. NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 73

relata como os latinos eram tidos em alta consideração e como eles esperavam por sua chegada, fato previsto em seus livros<sup>188</sup>.

Outro relato que vale a pena mencionar teria se dado com Marco Polo que diz ter estado na região da Índia em 1293. Teria chegado até lá a partir do Ceilão, atingindo a grande província de Ma'bar<sup>189</sup>, local que parece ser o ponto em que o Ceilão mais se aproxima da Índia e cuja distância não é maior do que 50 km. Mais tarde o termo passou a designar uma região mais ampla, referindo-se ao local no Cabo Camorim onde termina o Malabar e começa Ma'bar, incluindo toda a região costeira até Nelore. Em seu terceiro livro, capítulo dezoito, Marco Polo discursa sobre o local onde jaz o corpo de São Tomé e seus milagres, estando este local na província do Ma'bar (está em Meliapor, no lado oriental), local de pouca população, de poucos comerciantes, de pouco material a ser comercializado e pouco acessível, sendo, contudo, bastante frequentado por peregrinos cristãos e sarracenos<sup>190</sup>.

Outro italiano a ter contato com a Índia foi João de Marignoli. Ele teria passado cerca de um ano na Índia, por volta de 1347<sup>191</sup>, quando de seu retorno de Pequim para a Europa. Seus manuscritos não despertaram interesse até o ano de 1820 quando J. G. Meinert organizou as passagens mais relevantes da viagem do franciscano ao Oriente. Desde então, as notas de Marignoli têm sido incluídas na história do cristianismo na Índia durante a Idade Média. Em seus relatos, ele diz haver uma Igreja de São Jorge, de comunhão latina, onde morava. Essa Igreja latina poderia ser a que foi fundada por Jordão de Severac ou Jordão Catalão, uma vez que este teria se fixado em Coulão tendo sido nomeado bispo dessa cidade pelo papa João XXII e teria fundado uma comunidade de rito latino formada por hindus convertidos. Outra possibilidade seria essa comunidade ter sido fundada por mercadores genoveses ou venezianos. O mais provável, contudo ainda incerto, é que os cristãos de São Tomé, devido à escassez de bispos vindos do Oriente, aceitaram de bom grado ter um sacerdote entre eles e lhe permitiram celebrar em conformidade com seu próprio rito, sem ter

---

<sup>188</sup> NEILL. *A History of Christianity in India...* p.71–73; CORREIA. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)...* p. 164.

<sup>189</sup> Neill relata que o termo Ma'bar foi confundido com Malabar, mas isso não procede, uma vez que a região do Malabar situa-se a Oeste do Cabo Camorim e a área visitada por Marco Polo foi a leste do Cabo. NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 441, nota 33.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 75, 76.

<sup>191</sup> Thomaz registra que Marignoli ficou 14 meses no Malabar, mantendo-se “dos dízimos que os cristãos locais lhe pagaram como legado papal.” THOMAZ. *A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China...* p. 128.

uma clara ideia de quem era o papa ou das mudanças eclesiásticas em que estariam envolvidos<sup>192</sup>.

No período que medeia entre as viagens de Marignolli e seus coevos e a chegada dos Portugueses à Índia os contactos da Europa com a Ásia rarificam-se — devido a uma cadeia de factos que começa com a queda dos últimos redutos francos na Terra Santa (1291); passa pela islamização dos Ilkhans mongóis do Irão (1295), e pela do Turquestão, com conseqüente ruína das cristandades da Ásia Central (1342); e prossegue com o advento da dinastia nacionalista Ming na China (1367), a somarem-se aos problemas entretanto sobrevindos no Ocidente, com a peste negra de 1348 e o início do Grande Cisma em 1377. Rareiam assim as referências directas ao túmulo de Meliapor; é quase um século após o relato de Marignolli que o encontramos mencionado na literatura europeia de viagens: visita-o no segundo quartel do século XV o veneziano Nicolo de Conti cuja viagem foi depois narrada em latim por Poggio Bracciolini.<sup>193</sup>

Nicolo de Conti (também conhecido como Nicolau Véneto, c. 1444) foi um veneziano de família nobre que, depois de residir em Damasco e ter aprendido o Árabe, lançou-se em uma jornada que o teria levado a várias partes da Índia, Ceilão e Sumatra, tendo retornado à Europa pela Etiópia e Egito. Dentre seus relatos, há casos de poliandria em Calicute e o sistema de herança matrilinear conhecido como *marumakkattayam* na região de Kerala. Ele não disse muito sobre os cristãos na Índia, exceto o fato de que os teria encontrado em Malepur (Meliapor?) onde jaz o corpo de São Tomé que é adorado pelos “hereges nestorianos” e pelos milhares de habitantes da cidade. Também diz que os nestorianos estão espalhados por toda a Índia<sup>194</sup>.

Percebe-se com todos esses relatos que Frykenberg tem razão ao descrever a comunidade de cristãos do Malabar como uma evolução de processos que se estenderam por mais de mil anos de diferentes comunidades e, que desde o início, parecem ter sido, em grande parte, uma comunidade aristocrática. Eles evoluíram constituindo um complexo de comunidades de pessoas de alta posição social, que eram “hindus na cultura, cristãos na fé e persas ou sírios (ortodoxos) na doutrina, eclesiologia e ritual”<sup>195</sup>.

Os relatos aqui colhidos mostram que essa comunidade do sudoeste da Índia claudicava entre maiores ou menores contatos, quer com o Ocidente, cujos viajantes que por

<sup>192</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 127; NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 78–80.

<sup>193</sup> THOMAZ. A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa... p. 399-400.

<sup>194</sup> NEILL. *op. cit.* p 81; THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 127.

<sup>195</sup> O texto em língua estrangeira é: “Hindu in culture, Christian in faith, and Persian or Syrian (Orthodox) in doctrine, ecclesiology, and ritual”. FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 112.

ali passaram relatam com mais ou menos precisão o conhecimento de cristãos locais, quer com o Oriente, que, mesmo tendo a Igreja Siro-Malabar sob sua jurisdição, nem sempre conseguia supri-la com sacerdotes. Este fato, contudo, cambiará com a chegada de Vasco da Gama à costa do Malabar, como será tratado no próximo capítulo.

## 2 DA ACEITAÇÃO À CISÃO: TENTATIVAS DE LATINIZAÇÃO

Na verdade, a luz dos ímpios se apagará, e a chama do seu fogo não resplandecerá. A sua memória perecerá da terra, e pelas praças não terá nome.

*Jó 18:5,17*

Como já afirmado neste trabalho, além de interesses econômicos, as navegações dos séculos XV-XVI feitas pelos portugueses também possuíam motivações de caráter religioso e uma delas, conforme Luís Filipe Thomaz<sup>196</sup>, era um possível plano de D. Manuel de se aproximar do mítico reino do Preste João para, aliando-se aos cristãos no Oriente, combater o islamismo e retomar Jerusalém, atuando como uma nova cruzada. Informações sobre o reino o Preste João, que fizeram com que o Oriente tivesse uma apreciação positiva, circulavam desde meados do século XII nas cortes europeias. Além de Filipe Thomaz, Inês Županov também sustenta essa mesma tese:

A julgar pelo que diz o seu primeiro cronista Gomes Eanes de Zurara, para o infante D. Henrique a expansão progressiva pela Costa Oriental de África, projectada em 1442, era, para além de um meio de adquirir ouro e escravos, nada menos que um expediente para encontrar o Preste João, esse mítico rei cristão do Oriente que na nebulosa das mentes europeias [sic] vivia algures num país chamado Etiópia, e convencê-lo a unir esforços para a aniquilação final do islão e a reconquista de Jerusalém.<sup>197</sup>

Havia notícias de uma suposta carta enviada por esse rei ao Imperador de Bizâncio cujo tema seria uma aliança para a conquista de Jerusalém<sup>198</sup>. Nesta carta, o Preste João era retratado como o “rei dos reis” e o “imperador cristão das Índias”<sup>199</sup>, seu poder e sua riqueza

<sup>196</sup> THOMAZ, D. Manuel, a Índia e o Brasil...

<sup>197</sup> ŽUPANOV, Ines G. *A história da expansão Portuguesa: O império oriental (1458- 1665)*. p. 67. Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>>. Acesso em: 2 jan. 2019. p. 4. Conferir também NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 91.

<sup>198</sup> COSTA, João Paulo Oliveira e; LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, p. 41.

<sup>199</sup> Não a Índia como a conhecemos hoje, mas um território que se estende da África Oriental ao Sudoeste Asiático.

superariam o de todos os reis da terra, seu domínio estender-se-ia sobre as três Índias<sup>200</sup> passando pelo extremo Oriente e chegando à Torre de Babel. Também são descritos animais e homens exóticos e a proximidade com o Paraíso ao mesmo tempo em que animais peçonhentos não têm existência, nem qualquer outro que possa ser associado ao Diabo. Haveria também nesse reino uma fonte da juventude. A roupa do Preste João seria feita de uma seda incumbente, tecida por salamandras que viveriam no interior ardente de uma montanha. Seu grandioso exército seria precedido por treze cruces de ouro e o seu palácio seria revestido de ouro e pedras preciosas. Narra-se ainda que setenta e dois reis lhe seriam tributários e ele se disporia a combater os inimigos do cristianismo e viajar até o Santo Sepulcro<sup>201</sup>. Assim sendo, D. Manoel I poderia fazer aliança com este reino do Preste João e investir em uma nova cruzada para combater os muçulmanos, atacar Meca e recuperar Jerusalém. “A abertura da rota do Cabo e o desvio do trato da pimenta eram tão-somente um passo”<sup>202</sup>. Não contavam, contudo, que os cristãos no Malabar eram minoria e que essa minoria era no momento da chegada dos portugueses nestoriana, doutrina assaz condenado pelo catolicismo como herética.

Dado que esta comunidade estava nestoriana, dever-se-iam corrigir o que se consideravam os erros desses cristãos e submetê-los ao papa, o que se procurou fazer, dentre outras formas, com a manipulação da memória na tentativa de ressignificação da identidade religiosa daquele grupo por meio da fundação de colégios e seminários e através de concílios provinciais e do Sínodo de Diamper. Essa mudança não foi repentina, mas gradual. Segundo Manso, os primeiros anos foram de convivência pacífica, somente tendo essa situação sido modificada cerca de meio século depois como consequência, “em parte, dos acontecimentos que se viviam na Europa – Reforma Protestante e Concílio de Trento –, cujos decretos obrigavam a imposição do rito romano aos cristãos”<sup>203</sup>.

O cristianismo de rito romano, quando entrou na Índia, após a chegada dos portugueses, no século XVI, defrontou-se com uma “base religiosa” plurissecular

---

<sup>200</sup> A Índia Maior, atual Indústão; a Índia Menor, que chega às penínsulas do sudeste asiático; e a terceira Índia, a Etiópia e a costa sudoeste da Ásia. FONSECA, Luís Adão da. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16, *Estudos Avançados*, v. 6, n. 16, p. 35–51, 1992, p. 36.

<sup>201</sup> RAMOS, Manuel João. Ensaio de Mitologia Cristã: o Preste João e a reversibilidade simbólica. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997, p. 53–55.

<sup>202</sup> THOMAZ, Luís Filipe F. R., O “testamento político” de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas. In: *Anais de História de Além Mar*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004, v. 5, p. 65.

<sup>203</sup> MANSO, Maria de Deus Beites, Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII, *História Unisinos*, v. 15, n. 3, p. 406–416, 2011, p. 409.

instituída por uma multiplicidade de deuses e cultos. Para além dos cultos associados aos autóctones, há uma série de outros, trazidos por mercadores, como o judaísmo e islamismo, ou por religiosos, entre eles o cristianismo. Mas ao contrário do que sucedeu na Europa, nenhuma crença se sobrepôs a outra.<sup>204</sup>

Na verdade, ainda que não tenha acontecido uma tentativa de latinização no momento da chegada dos portugueses, não se pode negar que o rito latino e a doutrina da Igreja Católica desde então já começaram a ocupar o seu espaço no Malabar com os Franciscanos, os primeiros religiosos a chegarem nesta região com Pedro Álvares Cabral em 1500 e sob a liderança de frei Henrique de Coimbra<sup>205</sup>, ainda que na fase inicial de cerca de 18 anos os missionários portugueses não tenham desempenhado nenhum papel considerável com relação aos Cristãos de São Tomé, uma vez que suas atribuições estavam limitadas ao cuidado espiritual dos marinheiros portugueses, o que não impediu, por exemplo, que o padre Álvares Penteado ao chegar a Cochim em 1516, vindo de Goa, enviasse uma carta ao rei de Portugal informando as práticas rituais dos Cristãos de São Tomé e solicitando que essa comunidade fosse purificada de seus erros<sup>206</sup>.

Luís Filipe Thomaz também atesta que as dissensões começaram a partir da segunda metade do século XVI:

As reações amistosas entre os Portugueses e a hierarquia da igreja sírio-malabar então encetadas haviam de durar meio século, apenas toldadas de quando em vez por questiúnculas litúrgicas soerguidas por alguns clérigos e alimentadas por implicações da política local. Será preciso esperar pela segunda metade do século XVI, pela morte de Mar Jacob, pelo incremento do imperialismo português na menoridade de D. Sebastião, pela criação de uma hierarquia latina na Índia, e pela intransigência da Contra-Reforma, para que surjam questões graves; só então iniciará o Padroado Português uma espécie de guerrilha eclesiástica para fagocitar a velha cristandade de S. Tomé, o que alcançará em 1599, no Sínodo de Diamper.<sup>207</sup>

<sup>204</sup> MANSO. D'aquém, d'além e d'ultramar... p. 1447.

<sup>205</sup> Com a volta dos portugueses a Portugal, retornou também frei Henrique de Coimbra, deixando, contudo, três franciscanos no Malabar: Luis de Salvador, Simão de Guimarães e Francisco da Cruz, atuando em comunidades religiosas no Malabar. FARIA, Patrícia Souza de. Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI), *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades*, v. 26, n. 26, 2014, p. 452.

<sup>206</sup> MALEKANDATHIL, Pius. Contextualizing the Encounters between Portuguese Missionaries and the St. Thomas Christians.docx, *Thomas Christian Heritage: Journal of the Syro-Malabar Liturgical Centre*. v. X, n. 18, 2017, p. 2, 4. Ver também DHMPPO, Vol. III, p. 543-553, documento 112 – CARTA DO PADRE ÁLVARO PENTEADO A EL-REI.; DHMPPO, Vol. II, p. 357-361, documento 108 – CARTA DO PADRE ÁLVARO PENTEADO PARA O CARDEAL D. AFONSO, IRMÃO DE EL-REI D. JOÃO III.

<sup>207</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 134.



Deste modo, tentativas de latinização começaram a ter lugar e, ainda que houvesse a intenção de submeter esses cristãos à Igreja Romana, isso não se deu, no início, de forma impositiva como se mostrou algumas décadas depois a partir da política de D. João III, da chegada dos Jesuítas e, principalmente, do Concílio de Trento, o que tornou essa tentativa mais brusca. O fato é que com a ascensão de D. João III ao trono, essa “política de cruzada” deixou de fazer parte do intento português que passou a adotar “uma política mais pragmática e menos ideológica”<sup>208</sup>.

De fato, um conjunto de transformações políticas e religiosas marcaram o reino de Portugal e os espaços coloniais lusos, sobretudo a partir das décadas de 1530 e 1540, conforme Xavier (2008)<sup>209</sup>. Nesse contexto, a partir do reinado de D. João III, foram adotadas iniciativas que levaram a mudanças na política religiosa, com medidas destinadas à conversão sistemática da população nativa de Goa, bem como pela montagem de uma estrutura eclesiástica mais sólida no Estado da Índia, por meio da criação do bispado (1533) e, em seguida, do arcebispado de Goa (1557) e da Inquisição local (1560).<sup>210</sup>

Ainda que Goa seja de fato domínio dos portugueses, diferentemente do Malabar, que não estava sob o controle do Padroado, não é de se estranhar que a mesma política religiosa de conversão da população nativa e de fortalecimento da estrutura eclesiástica também tenha sido adotada nessa região. Outro episódio em que se pode notar a importância e a influência de Goa no Malabar é o próprio Sínodo de Diamper (1599), Sínodo este convocado pelo agostiniano Dom Frei Aleixo de Menezes, Arcebispo de Goa, e que será mais bem analisado no terceiro capítulo deste trabalho.

Essas tentativas de latinização não se deram de maneira uniforme, mas percebe-se que houve uma gradação nas relações que vão desde uma relação inicial amistosa, elevando-se a animosidade com a instauração da Inquisição em Portugal e a expulsão de cristãos novos de lá sob o reinado de D. João III, com reflexo em Goa com a instauração da Inquisição<sup>211</sup> e de concílios provinciais, culminando no Sínodo de Diamper, estes últimos sob o impacto direto das determinações do Concílio de Trento. Costa e Lacerda afirmam que após a chegada dos

<sup>208</sup> MANSO. Contexto histórico-cultural das missões na Índia... p. 411.

<sup>209</sup> XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2008.

<sup>210</sup> FARIA. Os franciscanos no Malabar... p. 454.

<sup>211</sup> Segundo Faria “O fluxo migratório de judeus e de cristãos-novos para a Ásia estimulou a criação do tribunal do Santo Ofício de Goa, em 1560, para perseguir e julgar, sobretudo, os cristãos-novos concebidos como judaizantes.” FARIA, Patrícia Souza de. Todos desterrados, & espalhados pelo mundo: a perseguição inquisitorial de judeus e de cristãos-novos na Índia Portuguesa (séculos XVI e XVII), *Antíteses*, v. 1, n. 2, p. 283–304, 2008, p. 284.

Jesuítas em Goa e ao Concílio de Trento, o proselitismo católico se afirmou de maneira mais enérgica, proibindo-se qualquer prática religiosa que não o culto católico, chegando-se até mesmo à destruição de templos hindus e à queima de livros considerados sagrados<sup>212</sup>.

Pese o facto de nos primeiros anos terem ocorrido disputas entre os missionários portugueses e o clero local, dado aqueles suspeitarem da liturgia e dos costumes dos cassanares, em nada se compararia com a guerra sem quartel que a hierarquia latina na Índia moveu à congénere siro-malabar a partir da segunda metade de Quinhentos.<sup>213</sup>

Como exemplos da relação tolerante inicial, há o relato de Teles e Cunha de que a cristandade sulista ajudou os portugueses durante o cerco que o rei de Couião fez à Igreja de São Tomé<sup>214</sup>. Há também as cartas de 17 e de 27 de agosto de 1510 e de três de agosto de 1514 registradas no primeiro volume da DHMPPO nas quais são registradas ordens para que se dessem oferendas para a festa hindu conhecida como *ova puravaa*, a mesma festividade que na carta de 27 de agosto será denominada de “sua Pascoa”:

Dioguo Pereira, feitor de Cochim e esprivaees da dita feitoria, per este vos mando que dees aos naires e esprivaees da casa, a cada huũm sua peça de beatilha, pera esta festa que hora tem, que se chama Ova Puravaa, e estaa em custume neste dia se lhe dar, e por serem também deligementes no serviço da casa, e por este com o assento dos ditos esprivãees vos sera levado em conta.<sup>215</sup>

Rodrigo Rabello, capitam desta fortaleza de Santanjelle de Cananor, mamdo a vos, Gonçalo Mendes, feitor della, que des a elrey de Cananor e ao principe dous fardos daçquere dos pequenos, que estam nesta feytorya, a saber, a cada huum dous, que mando dar em nome del rey nosso senhor, pera esta sua Pascoa que orra tem, e per este com o assento dos esprivãees de voso carguo somente vos seram levados em conta.<sup>216</sup>

Ainda:

Francisco Nogueira, capitam desta fortelleza de Callect, mando a vos, Gonçalo Mendez, feitor, e ao esprivam de vosso carguo, que des vymte cymquo fardos de

<sup>212</sup> COSTA; LACERDA. A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)... p. 99.

<sup>213</sup> CUNHA, João Teles e. De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624). In: *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004, v. 5, p. 290.

<sup>214</sup> CUNHA. De Diamper a Mattanchery...

<sup>215</sup> DHMPPO, v. I, p. 97, documento 33 – COCHIM, LIBERDADE RELIGIOSA. Carta de 17 de Agosto de 1510. Conferir também TAVARES. *A cristandade insular...* p. 72.

<sup>216</sup> DHMPPO, v. I, p. 98, documento 34 – CANANOR, LIBERDADE RELIGIOSA. Carta de 27 de Agosto de 1510. A festa chamada de “a sua Pascoa” é a mesma “Ova Puravaa” do documento 33 de 17 de agosto de 1510.

aroz chambaçall a estas pessoas abaxo nomeadas, que lhe mando dar em nome delrey nosso senhor, pera esta sua festa princypal que aguora tem, por quanto sam pessoas princypaes e privados delrey, que no fazer desta fortelleza nos deram sempre muita ajuda e favor, a saber, a ho catual grande cymquo fardos, e ao outro catual de nossa guarda quatro fardos, e a Punalledo Abtyva Namby brâmanes oyto fardos, e a Carnap Menoque quatro fardos, e bem asy comprares vynte e dous panos cachas que dares ao panycall e aos 20 nayres que de comtynuo servem e dormem nesta fortelleza dos 50 de nossa guarda, que tambem lhe mando dar em nome de Sua Allteza, pera sua festa, por quanto asy he ho costume da terra, e serem omes que nos sempre bem servyram e guardaram, e asy dares outros dous panos aos dous esprivães da casa, e per este com asemto de vosso esprivam vos sera levado em comta.<sup>217</sup>

Convém notar que nas cartas de “Dioguo Pereira” e “Francisco Nugueira” a festa é tratada como um costume e não era confundida como uma manifestação religiosa. A que mais se aproxima disso é a descrição de “Rodrigo Rabello” que chama a festa de “esta sua Pascoa”, cuja descrição parece mais ao autor deste trabalho uma simples forma de denominar a festa do que uma identificação religiosa. Mais tarde, após a chegada dos Jesuítas e de Trento, tais manifestações serão consideradas como gentilidades e proibidas no Sínodo de Diamper<sup>218</sup>.

Em Cochim, destaca-se a relação amistosa entre os portugueses e o rei desse local, como afirma Thomaz, “tanto por razões económicas como por razões políticas”<sup>219</sup>, uma vez que os portugueses trouxeram prosperidade aos portos de Cochim, libertando o rajá desse local da suserania de Calicute (Mapa 4). Isso fez com que o rei de Cochim se tornasse fiel aliado dos portugueses até meados do século XVII, quando os holandeses começaram a se apoderar das posições portuguesas. Por conta desse alinhamento e pelo fato de o rei de Cochim ter acolhido os portugueses, o Samorim atacou Cochim como represália. “As operações estenderam-se de março de 1503 à entrada da monção (começo de junho)”. Durante o inverno, o rei de Cochim juntamente com os portugueses que o auxiliavam se refugiaram em Vaipim. Em setembro de 1503, a armada dos Albuquerque, com três navios, auxiliou o rei de Cochim a recuperar sua capital, repelindo o Samorim<sup>220</sup>.

<sup>217</sup> DHMPPPO, v. 1, p. 208, 209, documento 100 – LIBERDADE RELIGIOSA EM CALECUT. Carta de 3 de Agosto de 1514.

<sup>218</sup> LOUREYRO, Diogo Gomes de. Synodo diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos antigos christãos de Sam Thome das serras do Malauar das partes da India Oriental. Celebrado pello... Senhor Dom Frey Aleixo Menezes Arcebispo Metropolitano de Goa... aos 20. dias do mes de Junho da era de 1599... no lugar, & reyno do Diamper. Em Coimbra: na Officina de Diogo Gomez Loureyro, impressor da Universidade, 1606, ação nona, decreto quarto. (Neste trabalho, levaremos em conta a paginação do documento em PDF e não sua numeração interna de folhas, pois estas nem sempre são visíveis).

<sup>219</sup> THOMAZ. O “testamento político” de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas... p. 71.

<sup>220</sup> *Id.* A Carta que mandaram os padres da India, da China e da Magna China... p. 162, nota 49, 163.

Outra abordagem que demonstra essa tolerância inicial pode ser observada na percepção que um muçulmano, Zinadim<sup>221</sup>, tem dos portugueses ao declarar que a inimizade dos lusos se manifestava unicamente contra os muçulmanos e o islã, bem como o desejo daqueles em ter o monopólio do comércio da pimenta; para isso, os portugueses construíram fortalezas em locais estratégicos, destruíram mesquitas para a construção de Igrejas e impuseram aos navios muçulmanos a obrigatoriedade do uso da bandeira de Portugal<sup>222</sup>.

“O seu grande desejo e preocupação, quer entre os mais velhos, quer entre os mais jovens, é arrancá-los à fé muçulmana, obrigá-los a entrar na Igreja cristã”<sup>223</sup>, afirma Zinadím, que menciona ainda as querelas com os judeus, aliados dos portugueses e as guerras desses dois povos contra os muçulmanos, apoiados pelo samorim, em Cranganor, em 1524. Muitos foram mortos, muitas Igrejas e sinagogas incendiadas mas, no ano seguinte, deu-se a vingança, com a destruição de casas, lugares santos, lojas, abate de coqueiros nas margens dos rios, tortura e assassinato de grande número de muçulmanos, em Panane e Pandarane.<sup>224</sup>

---

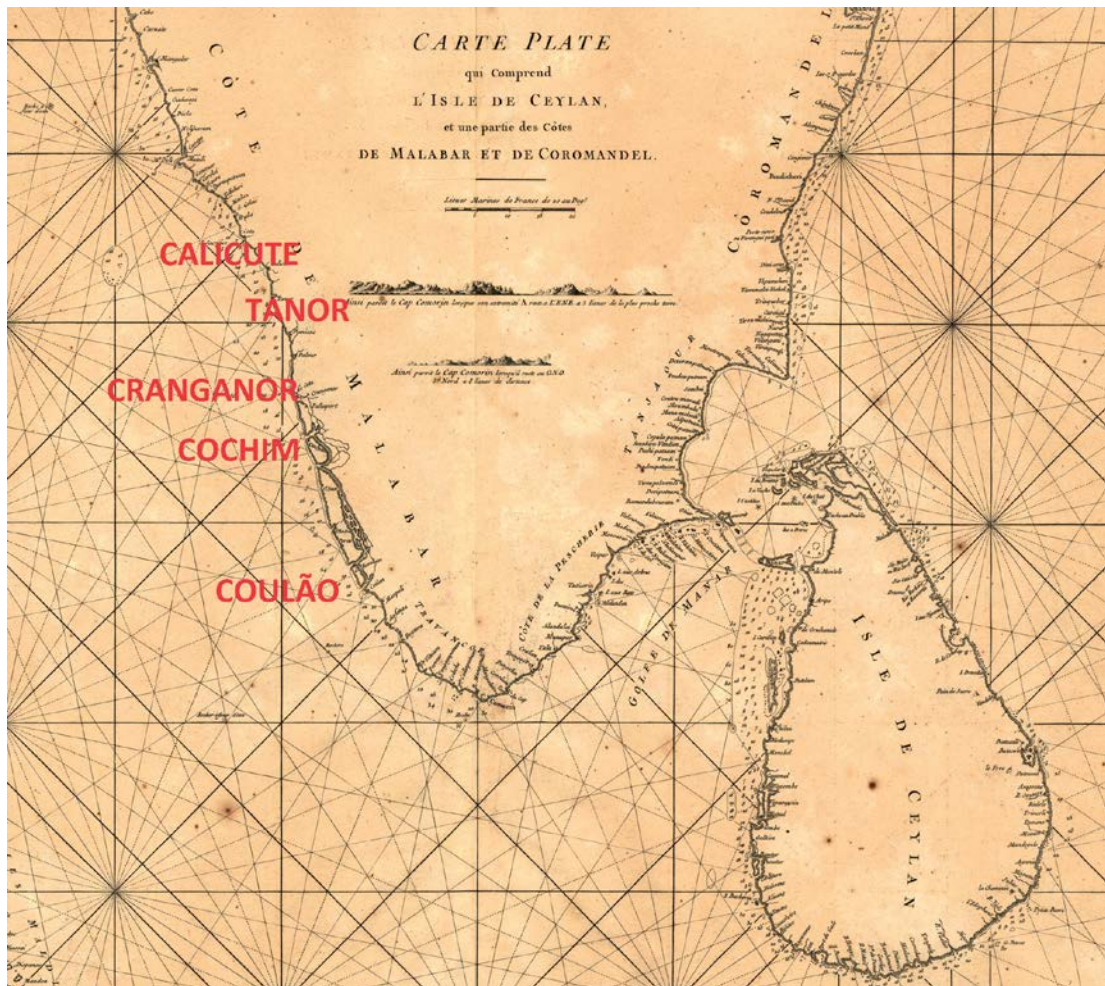
<sup>221</sup> Para mais informações sobre Zinadim, ver: OLIVEIRA, Priscila Ketlin Garcia. *O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves*. Dissertação (Mestrado em História Social), UERJ, São Gonçalo, 2018, p. 79–89.

<sup>222</sup> GOIS-NEVES, Mariana Carolina, As relações entre cristãos e muçulmanos na Índia do séc. XVI: os relatos de Zinadím e de Rodrigues da Silveira. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*. v. 30, n. 44, p. 187–207, 2010, p. 191, 194.

<sup>223</sup> ZINADÍM, M. *História dos Portugueses no Malabar*. Lisboa: Antígona, 1998.

<sup>224</sup> GOIS-NEVES. As relações entre cristãos e muçulmanos... p. 194, 195.

#### Mapa 4 – Cochim e Calicute



Fonte: FARIA, Patrícia Souza de, Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI), *Sêmata: Ciências Sociais e Humanidades*, v. 26, n. 26, 2014, p. 450.

A partir do final do terceiro decênio do décimo sexto século, a relação começou a mudar com a instauração em Portugal da Inquisição que fez com que um fluxo maior de cristãos-novos comessem a deixar a região, emigrando para outras regiões, dentre as quais o oeste da Índia.

Com a chegada de Francisco Xavier em 1542, um novo momento missionário iniciou-se em Goa e, posteriormente mais para o sul da Índia<sup>225</sup>.

A consolidação da presença portuguesa no Oriente, com o fortalecimento das estruturas administrativas, particularmente da eclesiástica com a criação do Padroado e de dioceses na Ásia, bem como a introdução da ortodoxia tridentina, deu origem a choques mais violentos. A nova toada imperialista surgida durante as regências de D. Sebastião, primeiro com a rainha D. Catarina (1557-1562) e depois com o cardeal infante D. Henrique (1562-1567), e consagrada já no reinado pessoal

<sup>225</sup> MANSO. D'aquém, d'além e d'ultramar... p. 1451.

d’*O Desejado* (1557-1578), contribuiu fortemente para o progressivo deterioramento das relações com os cristãos malabares.<sup>226</sup>

Pode-se então, por questões didáticas e para um melhor entendimento, dividir-se o período demarcado nessa dissertação (1501-1599) em três marcos: um primeiro momento de convivência pacífica, tranquila, ainda que não se ignorassem as divergências dogmáticas e rituais; um segundo período de algumas formas de latinização, ainda que sem imposição; e um terceiro estágio com uma tentativa de imposição da latinização, tendo como modelo o Concílio de Trento.

## 2.1 Digressão tridentina: O Concílio de Trento e a latinização

A notícia sobre a Reforma Protestante já era conhecida em Cochim por volta de 1521 onde existiam “simpatizantes” de Lutero por essa época, conforme carta escrita pelo mercador alemão Jörge Pock relatando que, em conversa com sacerdotes de Cochim, eles teriam afirmado que Lutero dizia a verdade. Junte-se esse relato ao que o padre Álvaro Penteado já havia feito alguns anos antes e tem-se a conjunção de duas heresias: nestorianismo e luteranismo. Antes mesmo da Contrarreforma, tem início a partir de 1540 o que Malekandathil vai chamar de “triumfalismo religioso”, ou seja, a capacidade que os católicos do sul da Europa, inclusive Portugal, têm em resistir e deter o avanço do protestantismo em seus territórios, propiciando um sentimento de vitória, de triunfalismo, que será transportado também para o Oriente na tentativa de salvaguardar o catolicismo na Índia. Esse sentimento será acentuado posteriormente com a chegada de pessoas e instituições ligadas ao movimento de Trento, modificando a missão local<sup>227</sup>.

A grande mudança no conceito de missão dar-se-á com o surgimento da reforma Protestante e, conseqüentemente, com a reação da Igreja católica – Contra-Reforma e Reforma Católica. Criou-se uma acção, não apenas para refrear o progresso e a reconquista da Europa Protestante, como se empenhou numa expansão, delineada fora da Europa.<sup>228</sup>

<sup>226</sup> CUNHA. De Diamper a Mattanchery... p. 290.

<sup>227</sup> MALEKANDATHIL. Contextualizing the Encounters between Portuguese Missionaries and the St. Thomas Christians... p. 5, 10.

<sup>228</sup> MANSO. Contexto histórico-cultural das missões na Índia... p. 411.

Nos *Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Tridentino*, há a afirmação de que a Igreja estava afligida com tormentas e tempestades e a cada dia em maior perigo. Sendo assim, foi convocado o Concílio de Trento “pera extirpar muytas & muyto perniciosas heresias, & pera emendar os costumes, & restituir a disciplina Ecclesiastica”<sup>229</sup>. Essa sucinta descrição dos motivos da convocação do concílio não dá conta das nuances envolvidas na convocatória, envolvendo inclusive o local escolhido, conforme Prospero<sup>230</sup>. Segundo este autor, Lutero reagiu à sua excomunhão com um chamamento a um concílio livre em terra alemã, na qual os príncipes eram convidados a tomar a iniciativa da reforma. Também Carlos V, em reação à Liga de Cognac e convencido de seu dever de diminuir as ambições políticas do papado, apelou ao concílio e enviou ao colégio de cardeais um documento no qual instava o papa a fixar os termos da convocação em local adequado e seguro. Após a derrota da Liga e o Saque de Roma (maio de 1527), os reis da França e da Inglaterra se comprometeram a impedir a convocação do concílio. Nesse contexto da primeira metade do século XVI ainda estão presentes a criação por Henrique VIII de uma Igreja Nacional independente de Roma, além de iniciativas de reinterpretações da identidade cristã e das formas de culto na Europa Central. “Se iam organizando, assim, novas e diversas formas de Igrejas”<sup>231</sup>. Havia a necessidade, conforme Gian Petro Carafa em memorial ao papa em 1532, de uma restauração dos bons costumes do clero e de uma guerra espiritual contra os luteranos. Alguns ainda viam no concílio uma forma de reunificação da Igreja, mas questões doutrinárias haviam se enraizado a forças políticas, tornando essa reconciliação praticamente impossível. “Nestas condições, o futuro concílio se mostrava inadiável”<sup>232</sup>. Tem início então a 13 de dezembro de 1545 o Concílio de Trento, que se reuniu primeiro em Trento de 1545 a 1547, depois em Bolonha em 1547 e, por fim, em Trento novamente entre 1551 e 1552, e de 1561 a 1563<sup>233</sup>.

---

<sup>229</sup> CORREIA, Francisco. Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias. Por mandado do serenissimo Cardeal Iffãte Dom He[n]rique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere. Foy acrece[n]tada esta segu[n]da ediçã[m]por mandado do dito Senhor, com os capitulos das confrarias, hospitaes&administradores delles. Lisboa: por Francisco Correa, 1564, p. 10.

<sup>230</sup> PROSPERI. El Concilio de trento: una introduccion historica... p. 9–13.

<sup>231</sup> O texto em língua estrangeira é: “Se iban organizando así formas nuevas y diversas de Iglesias”. *Ibid.*, p. 20.

<sup>232</sup> O texto em língua estrangeira é: “En estas condiciones, el futuro concilio se anunciaba indispensable”. *Ibid.*, p. 21.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 9.

Dentre as determinações do Concílio de Trento, há também a condenação ao ato de se amancebar, ato este também reprovado pelo Concílio de Diamper<sup>234</sup>, fiel a Trento, convocado, como já mencionado, com o intuito de latinizar a Igreja dos cristãos de São Tomé de rito siro-malabar. A tentativa de latinização dos Cristãos de São Tomé não se deu somente com o Sínodo de Diamper. Antes da convocação deste, houve quatro concílios provinciais em Goa (1567, 1575, 1585 e 1592) e um após (1606), sendo o terceiro a tentativa oficial de latinização dos cristãos de São Tomé, conforme relata Faria:

O concílio de 1585 foi o primeiro em que os cristãos de São Tomé foram tratados de forma bastante detalhada, em uma sessão dedicada exclusivamente aos desafios dos agentes católicos diante dessa comunidade de cristãos asiáticos. Dos oitenta decretos que compuseram o texto do Terceiro Concílio Provincial de Goa, dez trataram da cristandade de São Tomé e do arcebispo de Angamale.<sup>235</sup>

Como já afirmado anteriormente, a presença portuguesa na Índia progride de uma convivência tolerante passando, gradualmente, via colégios/seminários, mudança de política religiosa de D. João III<sup>236</sup> e concílios provinciais, à intolerância demonstrada em Diamper, já sob a influência de Trento. Assim, vale a pena, ainda que rapidamente e dentro do espaço que esse trabalho permite, entender que o Concílio de Trento alcança o Malabar via Portugal, não sendo Trento uma mera resposta ou oposição à Reforma Protestante, e sim um evento significativo na história do cristianismo, como afirma Châtellier:

A considerável importância do Concílio de Trento na história do Cristianismo moderno advém do seu duplo carácter de obra de combate dirigida contra os Protestantes e de empreendimento de renovação da Igreja Romana. Por isso utilizamos habitualmente, para designar essa dupla acção, as expressões Contra-reforma e Reforma católica.<sup>237</sup>

Jedin vai afirmar que os historiadores católicos evitam o termo Contrarreforma, utilizando-o com reserva, isso pelo fato de estarem interessados em afirmar que a renovação

<sup>234</sup> LOUREYRO. *Sínodo diocesano de Diamper...* p. 111. Ação 9ª, Decreto 1º.

<sup>235</sup> FARIA, Patricia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606), *Topoi*. v. 14, n. 27, p. 218–238, 2013, p. 228.

<sup>236</sup> D. João III chegou a promulgar um alvará que favorecia a utilização de indianos convertidos ao cristianismo no aparelho burocrático do Estado, dando preferência a estes em detrimento dos hindus, e também procurou diferenciá-los dos cristãos tomesinos. (ver. COSTA, João Paulo Oliveira e. *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004, p. 333).

<sup>237</sup> CHÂTELLIER, Louis. A Religião dos Pobres: as Fontes do Cristianismo Moderno, Séc. XVI-XIX. Lisboa: Estampa, 1995, p. 27, 28. *apud* COSTA, João Paulo Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 25.



católica do século XVI é uma expressão de profunda vitalidade da piedade católica. “Para eles, a Reforma Católica foi a ‘verdadeira’ Reforma [...]”<sup>238</sup>. Ao evitar o termo Contrarreforma, evita-se a noção de uma simples reação, um mero antiovimento desprovido de dinamismo próprio, ainda que o termo Contrarreforma seja mais antigo que Reforma Católica. Não somente historiadores católicos evitam o termo Contrarreforma, o protestante Pierre Chaunu prefere o termo “reforma católica” afirmando que este termo é “melhor do que contra-Reforma, imitação um pouco limitativa da *Gegen Reformation* dos historiadores alemães do final do século passado”<sup>239</sup> e passa a utilizar este termo em suas obras.

Uma mostra de que não foi tão somente uma reação está na fundação do Oratório do Divino Amor em 1517, sendo este considerado por Ludwig von Pastor um movimento interno que cresceu independente do que ele denomina cisma germânico. Pietro Tacchi Venturi vai além afirmando que o Oratório em Gênova serviu como modelo para o de Roma, sendo aquele fundado em 1497. Assim, Pastor adota o conceito de Reforma Católica e substituiu o termo Contrarreforma por Restauração Católica. Mesmo assim, Jedin vai manter a dualidade desses termos alegando que são necessários para a história da Igreja, uma vez que essas duas linhas diferem tanto em origem quanto em essência<sup>240</sup>.

Ainda assim, parece-me necessário manter a dualidade desses termos. A história da Igreja precisa deles para distinguir duas linhas de desenvolvimento histórico que diferem tanto em origem quanto em essência: um movimento espontâneo baseado nas continuidades da vida espiritual versus um processo dialético que emergiu de uma reação contra o protestantismo. Com respeito à Reforma Católica, a divisão religiosa desempenhou apenas uma função ativadora: com relação à Contrarreforma, ela atuou como uma força motriz. O termo “Restauração Católica” não captura adequadamente o primeiro desses dois, porque o paralelismo com a Reforma Protestante está faltando; menos ainda com o segundo, porque ignora completamente os efeitos recíprocos que existiam entre a divisão religiosa e o desenvolvimento da Igreja católica. O conceito “Contrarreforma” enfatizou esse aspecto, mas suprime o elemento de continuidade. Se quisermos compreender o desenvolvimento da Igreja durante o século XVI, devemos permanecer conscientes de dois elementos fundamentais: o elemento de continuidade contido no conceito de “Reforma Católica” e o elemento de reação contido no conceito de “Contrarreforma.”<sup>241</sup>

<sup>238</sup> O texto em língua estrangeira é: “For them, the Catholic Reformation was the ‘true’ Reformation [...]”. JEDIN (Org.). *Catholic reformation or counter-reformation?*... p. 22.

<sup>239</sup> CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550): A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 9.

<sup>240</sup> JEDIN (Org.). *Catholic reformation or counter-reformation?*...

<sup>241</sup> O texto em língua estrangeira é: “Still it strikes me as necessary to retain the duality of these terms. Church history needs it in order to distinguish between two lines of historical development that differ both in origins and essence: a spontaneous movement grounded in the continuities of spiritual life versus a dialectical process that emerged from a reaction against Protestantism. With respect to Catholic Reform, the religious division

Reinhard também acredita que a relação entre Reforma e Contrarreforma não se dá apenas como ação e reação, mas como processos paralelos ligeiramente deslocados. Se ambos não são mutuamente exclusivos no aspecto temporal, o mesmo não se pode dizer quanto ao aspecto material. Para firmar sua posição ele cita: 1) Wilhelm Maurenbrecher que, em 1880, publicou sua descoberta sobre uma reforma católica na Espanha antes mesmo da Reforma Protestante; 2) Herbert Jedin e sua posição de que a renovação da antiga Igreja é muito mais do que tão somente uma reação ao Protestantismo; e 3) o historiador Pierre Chaunu que defende a ideia de que “reforma protestante” e “reforma católica” são o segundo e o terceiro movimentos de toda uma série de movimentos de reforma da Igreja, sendo a reforma iniciada por Lutero o resultado final de mais de 200 anos de tentativas de regeneração da teologia e da piedade<sup>242</sup>.

Contudo, Tejririan e Simon colocam Trento como uma resposta da Igreja Católica à Reforma, juntamente com outras duas, na seguinte ordem:

1) a primeira resposta do catolicismo teria sido a formação de novas ordens com o intuito de trazer os protestantes de volta à Igreja Romana e de conversão dos pagãos, sendo a mais notável dessas ordens a dos Jesuítas, fundada por Ignácio de Loyola e outros seis estudantes da Universidade de Paris em 1534;

2) a segunda medida adotada pelo Vaticano em resposta a Lutero e outras tentativas de reforma foi o Concílio de Trento, tendo sido convocado pelo papa Paulo III em 1545 e sendo finalizado em 1563 sob o comando do papa Pio IV, ocorrendo nesse ínterim algumas interrupções.

Os propósitos de Trento eram deixar claros os pontos de diferença teológica entre a Igreja Católica Romana e as Igrejas protestantes em ascensão, padronizar as práticas litúrgicas na Igreja Católica Romana, e reformar a Igreja em resposta às críticas que haviam sido tão influentes na Reforma.<sup>243</sup>

---

performed merely an activating function: with respect to Counter-Reformation, it acted as a driving force. The term ‘Catholic Restoration’ does not adequately capture the first of these two, because the parallelism to Protestant Reformation is lacking; still less with the second, because it wholly ignores the reciprocal effects that existed between religious division and the development of the Catholic church. The concept ‘Counter-Reformation’ emphasized this aspect, but suppresses the element of continuity. If we want to comprehend the development of the church during the sixteenth century, we must remain mindful of two fundamental elements: the element of continuity contained in the concept of ‘Catholic Reform,’ and the element of reaction contained in the concept of ‘Counter-Reformation.’” *Ibid.*, p. 22.

<sup>242</sup> REINHARD, Wolfgang (Org.). Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment. In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Malden, Mass: Blackwell, 1999, p. 109.

<sup>243</sup> O texto em língua estrangeira é: “The purposes of Trent were to make plain the points of theological difference between the Roman Catholic Church and the rising Protestant churches, to standardize liturgical practices in the Roman Catholic Church, and to reform the church in response to the criticisms that had been so

Trento também procurou remediar os abusos apontados por Lutero e outros protestantes como a venda de indulgências, o comportamento nas ordens religiosas e a educação do clero. Ao final, longe de uma reconciliação, Trento acabou por formalizar as diferenças entre as doutrinas Católicas e Protestantes, tornando a reconciliação impossível;

3) a terceira resposta da Igreja, muito posterior a Trento, foi o estabelecimento da *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*<sup>244</sup> (Sagrada Congregação para a Propagação da Fé), conhecida como Propaganda, em 1622 pelo papa Gregório XV<sup>245</sup>.

Paiva concorda com essa posição quanto ao Concílio de Trento quando diz que ele teve a função de “combater as ‘heresias’ dilaceradoras da unidade cristã [...]. Dezoito anos que permitiram a reafirmação e redefinição de pontos basilares da doutrina e a composição de um programa de reforma interna da Igreja”<sup>246</sup>. Como consequência do Concílio, ele cita a modernização do mundo católico europeu, uma vez que dotaram a Igreja de “diversidade, racionalidade, individualismo e domesticação”<sup>247</sup>, além de reforçar o poder papal, em cujas mãos estavam o poder de julgar dúvidas de interpretação. Assim, Trento não é apenas o resultado de transformações religiosas e políticas, mas um dos agentes transformadores dessas mudanças.

Uma síntese de como Paiva percebeu essas mudanças a partir da leitura de Ronnie Po-Chia Hsia<sup>248</sup> e de Francisco Bethencourt<sup>249</sup> é a de que Trento foi uma das alavancas de mudanças religiosas e políticas que se assentaram em quatro pilares: reorganização da doutrina católica tendo como centro Roma; profunda interação entre política e religião; disciplinamento e vigilância; e encontro entre catolicismo europeu e o resto do mundo. Contudo, teria faltado ao olhar de Po-Chia outras dimensões dessa mudança, como a renovação e criação de ordens religiosas, com destaque para a Companhia de Jesus, o revigoramento da vida conventual feminina, a difusão de confrarias com leigos de diferentes

---

influential in the Reformation.” TEJIRIAN, Eleanor; SIMON, Reeva Spector. *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2012, p. 59.

<sup>244</sup> Este trabalho limita-se ao século XVI e assim não abordaremos este último ponto.

<sup>245</sup> TEJIRIAN; SIMON. *op. cit.* p. 57–59.

<sup>246</sup> PAIVA. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal... p. 13.

<sup>247</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>248</sup> PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The world of catholic renewal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>249</sup> BETHENCOURT, Francisco. *The Catholic Reformation*. Abertura de colóquio internacional realizado em Dezembro de 2011 no King’s College (Londres, Inglaterra). Referência feita em nota de rodapé nº10 em PAIVA. *op. cit.* p. 17.

origens sociais, inclusive escravos. Talvez Po-Chia não tenha feito alusão à criação da Companhia de Jesus pelo fato de esta ter sido criada antes mesmo do início de Trento, ainda que os Jesuítas, posteriormente, fossem fiéis aos seus decretos, como não poderia ser diferente pelo voto de obediência ao papa feito pelos integrantes da Ordem<sup>250</sup>.

No plano teológico-dogmático, houve a adoção da Vulgata, a fixação da doutrina do Pecado Original e da teologia sacramental. Quanto ao funcionamento institucional, ocorreu o robustecimento do poder papal, de um episcopado forte e de mecanismos de vigilância. A criação de seminários, universidades e outros meios de preparo do clero também não foram deixados de fora desse novo momento. Um processo de disciplinamento da alma (conforme classificação de Paolo Prodi<sup>251</sup>), a purificação da liturgia, dando mais decência e cerimonialidade ao culto, aprofundando a diferença entre sagrado e profano, a imposição do ritual romano e intensificação do culto aos santos, relíquias etc., bem como a interiorização pela população da ética cristã com adoção de comportamentos em conformidade com os preceitos do cristianismo também não foram esquecidos<sup>252</sup>.

Uma rápida olhada na *Bulla da Publicação do Sagrado Ecumenico e Geral Concilio Tridentino* pode-se perceber a tensão que a Reforma Protestante criara. Termos como

revoltosos tempos; universal desasocego se offercia ao nosso pastoral cuidado e vigilância; curar os males, com que a Republica Christã ha muito está vexada, e quasi oprimida; males iminentes; achámos tudo cheio de odios e dissensões; desconcordando particularmente entre si aquelles Principes, a quem Deos fez, como arbitros de todos os negócios; Quando julgavamos necessário ser hum o aprisco, e hum o pastor do rebanho do Senhor.<sup>253</sup>

Não podem ser ignorados e alijados de seu contexto. Por outro lado, não se pode ignorar as influências de John Wycliffe, de Jan Hus, do V Concílio de Latrão (1512-1517) e da fundação do Oratório do Divino Amor como precursores da Reforma Católica. Se Paiva tem razão em dizer que “o papado viu o Concílio com desconfiança, receando o fortalecimento de tendências conciliaristas e episcopalistas”<sup>254</sup>, como já ocorrera por conta do

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 16, 17.

<sup>251</sup> PRODI, Paolo. *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1994.

<sup>252</sup> PAIVA. *A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal...* p. 16–18.

<sup>253</sup> *Bulla da Publicação do Sagrado Ecumênico e Geral Concílio Tridentino Sob Paulo III Pontífice Máximo*. Tomo I. p. 41. REYCEND, João Baptista; AMENO, Francisco Luís. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781, p. 41.

<sup>254</sup> PAIVA. *op. cit.* p. 14.

Grande Cisma entre 1378 e 1417, por outro, não se pode negar que a Reforma Protestante contribuiu para essa convocação. Assim, movimentos antecessores e protestantismo não são excludentes, mas convergentes para a resposta que Trento deu ao momento pelo qual a Igreja Católica passava.

Prodi concorda que o problema mais urgente seria uma resposta ao desafio protestante, mas coloca como ponto central “o poder sobre as consciências”, uma vez que as Igrejas evangélico-reformadas obtiveram êxito em sua aliança institucional com o Estado que duraria “até a obtenção da maturidade prática e ideológica do próprio Estado”. Por sua vez, a Igreja romana precisaria construir uma soberania paralela, de tipo universal, que dar-se-ia com o “controle da consciência”<sup>255</sup>.

Ao fim e ao cabo, a partir do Concílio de Trento, institucionalizou-se o intuito de se edificar uma nova sociedade santa e sem pecado

da qual fossem banidos os comportamentos heréticos e imorais, graças à vigilância de uma milícia sacerdotal renovada, a qual integrava inquisidores, bispos, clérigos seculares e regulares, sempre prontos a observar, catequizar, educar e, se necessário fosse, punir os fiéis.<sup>256</sup>

Não é irrelevante a menção de que Abdisho IV Maron (Ebede Jesus), patriarca da Igreja Assíria do Oriente (1555-1570), a quem a Igreja no Malabar estava subordinada e de quem recebia os seus bispos, foi quem assinou os atos do Concílio de Trento como patriarca da Síria, Índia e China<sup>257</sup>. Geograficamente, tem-se a impressão de que Trento cercava o Malabar de oeste (Portugal) a leste (Pérsia).

Sete anos após o fim do Concílio de Trento, o papa Pio V promulgou a Bula *Quo Primum Tempore* no qual tornava obrigatória a adoção do Missal Romano, exceto pelas Igrejas com mais de duzentos anos de tradição ininterrupta em seus costumes. Em seu parágrafo sexto, há a ordenança de que todos em todos os lugares “adotem e observem as tradições da Santa Igreja Romana, Mãe e Mestra de todas as Igrejas”<sup>258</sup>. Embora a tradição siro-malabar contasse com bem mais do que esses duzentos anos, essa comunidade não foi contemplada na manutenção de seus ritos. Eles deveriam ser lembrados de que tinham uma

<sup>255</sup> PRODI, Paolo. Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 293.

<sup>256</sup> PAIVA, José Pedro. Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal: 1536-1750. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 9.

<sup>257</sup> NEILL. A History of Christianity in India... p. 202.

<sup>258</sup> Bula Quo Primum Tempore, 1570, §6º.

ascendência apostólica (o que no contexto das disputas discursivas no Malabar representa a afirmação, pelos missionários ocidentais, de afastamento e até mesmo de repulsa a tudo o que se colocasse contra a latinização) enquanto deveriam se esquecer de suas tradições orientais, de suas doutrinas.

## 2.2 O que lembrar, o que esquecer

Não somente das memórias que idealizam o futuro a partir de construções do presente forjam-se culturas, ideologias, dogmas. O esquecimento também é fator preponderante, pois o historiador não pode apenas escutar e perscrutar as memórias *anamnésicas*: o esquecimento também deve ser estudado. “Escrever uma ‘história social da memória’ só terá sentido se, ao mesmo tempo, se redigir uma siamesa ‘história social do esquecimento’”<sup>259</sup>. Ainda: “Essa necessidade [de memória] é indissociável da busca pelo esquecimento, que ocorre concomitantemente ao lembrar”<sup>260</sup>. Expande-se assim a ideia de Ginzburg<sup>261</sup>, pois não somente os documentos devem ser lidos às avessas, mas é necessário também aprender a “ler” o inverso da memória, o esquecimento; ocupar-se com os porquês associados à amnésia: por que foi esquecido? A quem interessava o esquecimento? Que utilidade teve? Que identidade se formou com as escolhas do que lembrar e do que esquecer?

O que é melhor: rir-se do esquecimento ou chorar as lembranças? A historiografia gera a fabricação de memórias naquilo que valoriza e nos seus esquecimentos, bem como contribui para o apagamento de memórias anteriores e para a socialização e interiorização de novas memórias<sup>262</sup>, assim não somente as lembranças, mas também os esquecimentos são importantes para a historiografia, pois, como dito anteriormente, a única coisa que os membros de um grupo compartilham efetivamente é aquilo que se esqueceram de seu passado comum. Esse esquecimento pode ser um fator de libertação não só do peso que lembranças traumáticas carregam, mas também de conflitos entre grupos. “O esquecimento pode ser

---

<sup>259</sup> CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001, p. 55.

<sup>260</sup> CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2014, p. 126.

<sup>261</sup> GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica e Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>262</sup> CATROGA. *Memória, história e historiografia...* p. 57.

necessário aos laços sociais e à afirmação da identidade de um grupo”<sup>263</sup>, tanto quanto as lembranças. Importa dizer ainda, se as “visões de passado” são construções<sup>264</sup>, então seria possível derribar o que se edificara e construir novas memórias, pelo bem da Fé e do Império, e assim tentou-se fazer com os cristãos de São Tomé no Malabar, pois havia a necessidade de se forjar nova identidade submissa ao Padroado português e, depois, à Roma, ainda que o passado apostólico dessa comunidade não fosse negado, pelo contrário, seria reforçado na tentativa de mostrar o vínculo fraterno entre Pedro e Tomé; vínculo quebrado com a entrada do que a Igreja Católica considerava heresia, o nestorianismo.

Não obstante suas dificuldades teóricas, percebe-se que o esquecimento nem sempre é uma falta, ainda que Candau diga que “não satisfazer ao dever de memória é expor-se ao risco do desaparecimento”<sup>265</sup>, mas em alguns casos torna-se uma necessidade. Não é falta por serem, os esquecimentos, “vazios cheios de alguma coisa”<sup>266</sup>. Não há falta para uma cultura, mas formas de substituição ou de resistência. Não é falta porque os grupos sociais sempre procurarão meios de soterrar os buracos deixados pela memória na construção de suas identidades<sup>267</sup>. Então, não houve uma falta na “cultura histórica”<sup>268</sup> religiosa dos Cristãos de São Tomé quando acusados pelos missionários ocidentais de que se “esqueceram” dos ensinamentos de seu apóstolo fundador entregando-se a heresias, mas uma gradual transformação, ritual e doutrinária, natural pelo fluxo de cristãos ligados à Igreja Persa e pelo envio de bispos por parte dessa mesma Igreja. Não é falta, é uma forma de substituição necessária à sobrevivência da Igreja no Malabar ou ainda uma transformação natural que se opera em toda comunidade viva.

Joël Candau, a despeito da importância da memória, afirma que o esquecimento é tão necessário quanto o compartilhamento da memória, e que “as sociedades têm tanta necessidade de uma *ars oblivionis* como de uma *ars memoriae*”<sup>269</sup>. O esquecimento pode funcionar como um bálsamo nas feridas da alma daquele que quer e precisa se esquecer de

---

<sup>263</sup> CANDAU. *op. cit.* p. 129.

<sup>264</sup> SARLO, Beatriz. *Tempo Passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 12.

<sup>265</sup> CANDAU. *op. cit.* p. 125.

<sup>266</sup> CANDAU, Joël. *Antropologia da Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, p. 117.

<sup>267</sup> CANDAU. *Antropologia da Memória...*

<sup>268</sup> SÁNCHEZ COSTA. *La cultura histórica...*

<sup>269</sup> CANDAU. *op. cit.* p. 112.

fatos que não gostaria de lembrar. Assim fora com Helena, que não poderia conviver com o terror de dez anos de guerra e de tantas mortes que causara juntamente com Páris ao aceitar fugir com ele<sup>270</sup>. Assim fora também com José, cujo primogênito ele nomeou de Manassés<sup>271</sup> ao afirmar: “Deus me fez esquecer de todo o meu trabalho, e de toda a casa de meu pai”<sup>272</sup>, embora não o tenha esquecido de fato, mas referindo-se ao intento de não mais lembrar com dor o sofrimento imposto pelos seus irmãos. Observa-se, então, que o esquecimento pode tanto ser uma censura como um trunfo que permite a construção ou a restauração de uma imagem satisfatória, principalmente para aqueles que não querem ter atadas às suas costas o peso de lembranças traumáticas que sempre os fazem escorregar colina abaixo, por mais que se esforcem em seus sisíficos labores. “A esquecida memória não é sempre um campo de ruínas, ela pode ser uma construção”<sup>273</sup>.

Se nem tudo pode ser lembrado, nem tudo pode ser esquecido. Cabe saber o que e a quem interessa registrar parte do que é lembrado, porque também, nem tudo é narrado, transmitido, documentado. Modela-se o passado da mesma forma que se faz com o futuro, ainda que o presente não o possa ser<sup>274</sup>. Mas o presente traz um problema que precisa ser solucionado e a forma que alguns grupos encontram de resolver se dá pela manipulação da memória com o intuito de forjar uma nova identidade coletiva<sup>275</sup>, esperando que, após o calor dos conflitos, o grupo a que se tenta subjugar se amolde à forma estabelecida pelo que tenta dominar. A modificação da memória institucional permite construir passados alternativos – em geral, um “**passado mais útil e mais conveniente**”<sup>276</sup>.

Há aqueles que querem fazer esquecer seu passado e há aqueles que querem apagar as memórias de outros para construir novas. “No fluxo das migrações, guerras e conquistas, apaga-se uma memória anterior com inscrições superpostas, e a nova memória declara-se

---

<sup>270</sup> LOURENÇO, Frederico. *Odisseia de Homero*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018. Canto IV:219-226.

<sup>271</sup> Em Hebraico מְנַשֶּׁה (Mênasheh, da raiz נָשַׁח /nasheh/ = esquecer) pode ser entendido como levando a esquecer ou o que causa esquecimento. DAVIDSON, Benjamin d 1871; SONS, Samuel Bagster and. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Michigan: Zondervan, 1993.

<sup>272</sup> Livro de *Gênesis*, 41:51.

<sup>273</sup> CANDAU. *op. cit.* p. 118.

<sup>274</sup> CANDAU. *Memória e identidade...* p. 164.

<sup>275</sup> CANDAU. *Memória e identidade...* p. 165.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 166, grifo nosso.



inextinguível”<sup>277</sup>. Não foi à toa que se queimavam tantas publicações tidas por heréticas na tentativa de se apagar/extinguir o que se considerava errado, sendo essa uma das dez condições impostas por D. Frei Aleixo ao arcebispo Jorge, de “que havia de entregar todos os livros, assim seus como dos arcebispos passados das Igrejas e dos particulares, caldeus e surianos, para se reverem e se emendarem os que tivessem emenda e os mais queimaram-se”<sup>278</sup>.

Dentre alguns manuscritos siríacos queimados estão: *O livro da infância de nosso Salvador, ou a História de Nossa Senhora, O livro de João Barialdon, O livro dos Pais, O livro da Pérola, O livro de Maclamatatas, A vida de Abbot Isaías, O livro dos sínodos, O livro de Timóteo, o Patriarca, A carta que veio do céu, O Ugard ou “Rosa”, O Camiz, Comentário sobre os Evangelhos onde se afirma que a primeira epístola de João e Tiago não são obra dos apóstolos, O livro de Rabban Hormizd, O livro de Narsai, A vida dos Santos, contendo mais de cem nestorianos, O livro chamado Parsiman*<sup>279</sup>.

Antes do Sínodo de Diamper de 1599, havia muitos MSS. [manuscritos] siríacos na Índia, que continha uma extensa literatura bíblica, litúrgica e patrística. O Sínodo, no entanto, declarou que todos os livros que se opusessem de alguma forma à doutrina da Igreja de Roma deveriam ser queimados sem piedade.<sup>280</sup>

Não sendo muitas vezes possível acabar com as ideias pela simples incineração de livros, registros, documentos, algumas vezes optava-se também por fazer arder aqueles que carregavam o “mal” em suas mentes. Ocorria assim a purificação, como a do ouro que é refinado pelo fogo, do herege, enquanto ao mesmo tempo procurava-se dar fim a qualquer tentativa de recuperar a doutrina divergente e conflituosa. A história do cristianismo é carregada dessas máculas. Não seria diferente na história dos reinos que, em nome do Cristo, expandiam os seus territórios e fé. Não seria diferente no Malabar.

<sup>277</sup> ASSMANN, Aleida. Espaços da Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011. p. 323.

<sup>278</sup> BRAGANÇA. *O sínodo de Diamper...* p. 274. Ver também GOUVEIA, António de; Pref. Joaquim de Oliveira Bragança; Introd. Avelino de Jesus Costa. *Jornada do Arcebispo. Didaskalia*, v. 16, p. 7–345, 1986, f. 52v. Livro I, Cap. XVI.

<sup>279</sup> MINGANA. *The Early Spread of Christianity In India...* p. 500.

<sup>280</sup> O texto em língua estrangeira é: “Before the Synod of Diamper of 1599, there were many Syriac MSS. in India, which contained an extensive biblical, liturgical, and patristic literature. The Synod, however, declared that all books which were opposed in any way whatsoever to the doctrine of the Church of Rome were to be burnt without pity.” *Ibid.*, p. 499.

### 2.3 O conceito de memória e sua relação com a história no Malabar

Camões começa o seu canto em *Os Lusíadas* descrevendo como os varões portugueses partiram da “ocidental praia lusitana” e “percorreram mares nunca dantes navegados” com o intuito de edificarem “novo reino”. Assim chega “Vasco da Gama, o forte capitão”, favorecido por “Fortuna”, à costa ocidental da Índia em 1498. Três anos mais tarde, deu-se o primeiro contato com os cristãos de São Tomé, cuja memória partilhada entre estes fiéis ligavam-nos ao apóstolo que precisara ver e tocar as chagas do Cristo ressurreto para crer. Por sua vez, os cristãos portugueses traziam em suas mentes a doutrina de outro apóstolo, o mesmo que, após negar o Senhor, foi constituído pastor de sua Igreja. Assim, tanto Tomé quanto Pedro são referenciais memoriais para ambos os grupos que acabam por dar a essas memórias um estatuto de fatos históricos na tentativa de afirmarem as suas posições político-religiosas, mas quando essas memórias “históricas” se chocam, somente um grupo, uma memória, pode prevalecer e ter a palavra final quanto à ortodoxia, costumes e ritos. Histórias são construídas.

Se os feitos históricos são aqueles que atravessam a esfera pública ou deveriam tê-lo feito segundo o critério de um historiador<sup>281</sup>, assim como Ginzburg trouxe à luz Menocchio, como trazer para a esfera pública as memórias partilhadas por um povo, um grupo etc.? Os feitos dos portugueses revelam mais do que supunha o Velho do Restelo. Não só a glória de mandar, a vã cobiça da fama ou o fraudulento gosto da honra moveram esse povo. Retomando o argumento de Luís Filipe Thomaz já referido neste trabalho, havia o desejo de, encontrando o Reino do Preste João, retomar Jerusalém<sup>282</sup>, que desde o século IV tornara-se local de peregrinação para se comemorar/lembrar a vida, pregação e morte de Jesus de Nazaré<sup>283</sup>. Seria isso produto da memória coletiva (o termo será retomado à frente) desse povo? Se sim, não compete ao historiador simplesmente narrar o ocorrido, mas antes pensar criticamente sobre ele. É preciso atentar para o fato de que as memórias produzem ações, narrativas, documentos, e esse conjunto é portador de um discurso<sup>284</sup> sobre os quais o historiador tem de

<sup>281</sup> BENIGNO, Francesco. ¿Qué es la historia hoy? Reflexiones sobre la transformación de una disciplina. In: *A vueltas con el pasado: Historia, memoria y vida*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2013, p. 52.

<sup>282</sup> THOMAZ. D. Manuel, a Índia e o Brasil...

<sup>283</sup> TEJIRIAN; SIMON. Conflict, Conquest, and Conversion... p. 9.

<sup>284</sup> No capítulo 3 desse trabalho é feita uma análise discursiva do documento produzido no Sínodo de Diamper utilizando a Semiótica.

se debruçar, quer seja uma simples informação, quer se trate de uma ideia<sup>285</sup>. Dá-se deste modo a relação entre a escrita da história e as memórias. Assim o historiador traz à esfera pública as memórias partilhadas.

Cabe aqui lembrar-se da afirmação de Catroga de que “não são lineares as relações entre a memória e a historiografia”<sup>286</sup> e ainda:

a memória histórica é um produto artificial, com uma linguagem prosaica e ensinável, destinado ao desempenho de papéis sociais úteis; ao contrário, a memória colectiva tem uma origem anónima e espontânea, uma transmissão predominantemente oral e repetitiva, e um cariz normativo.<sup>287</sup>

Justamente por ser retenção “quente”, afetiva, que se limita ao verossímil e não desloca de sua narrativa as paixões e emoções que evoca<sup>288</sup>, é necessário, para uma melhor exatidão da pesquisa, seguir a exortação de Ginzburg de que “é preciso aprender a ler os documentos às avessas, contra as intenções de quem os produziu. Só dessa maneira será possível levar em conta tanto as relações de força quanto aquilo que é irredutível a elas”<sup>289</sup>, pois “os seus nexos são ditados por afinidades electivas, e estas determinam que cada presente construa a sua própria história, não só em função da onticidade do que ocorreu, mas também das necessidades e lutas do presente”<sup>290</sup>.

Se a historiografia, assim como o partilhamento das memórias, também nasce como uma forma de combate ao esquecimento, contudo elas não devem ser confundidas com aquela, pois a historiografia é um trabalho intelectual, analítico e crítico. Por sua vez, a memória carrega julgamentos morais baseados “na idoneidade do evocador e no seu estatuto de testemunha de acontecimentos próprios e alheios”<sup>291</sup> e, quando ligada a conceitos religiosos, vai legitimar o julgamento, a submissão e até mesmo a violência contra o grupo oponente, como ocorreu com os cristãos de São Tomé, na Índia.

A memória é uma reconstrução do passado que serve a interesses do presente. Assim a historiografia, ainda que também seja uma reconstrução com interesses, não valida o

<sup>285</sup> CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 539.

<sup>286</sup> CATROGA. Memória, história e historiografia... p. 39.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>289</sup> GINZBURG. Relações de Força: História, Retórica e Prova... p. 43.

<sup>290</sup> CATROGA. *op. cit.* p. 22.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 47.

testemunho daquela como verdade, mas coloca-a em seu devido lugar de demonstrar que esse testemunho é tão somente uma versão dos fatos. Para se captar uma “realidade mais profunda” são necessárias pistas, indícios, signos pictóricos<sup>292</sup>. Assim a relação entre memória e historiografia é paradoxal não somente devido à necessidade de aproximação e distanciamento, mas também pelo fato de que ambas não poderem ser atos frios, de que ambas, cada uma a seu modo e método,

tem de dar vida ao que já não existe. [...] E é aqui que, nos seus campos próprios, a memória e a historiografia se encontram com a consciência da *dívida* (Paul Ricoeur), isto é, com o imperativo de também dar a palavra aos que, quando vivos, já estavam condenados ao silêncio.<sup>293</sup>

Tendo respondido à primeira pergunta sobre a publicização da memória, resta agora voltar a atenção para a segunda a respeito do desejo partilhado (memória coletiva?) pelos lusitanos de encontrar cristãos no Oriente e, juntando forças, avançar contra o que eles consideravam gentilidades, heresias e doutrinas semeadas pelos inimigos (ou pelo Inimigo?) da saudável fé cristã.

### 2.3.1 A memória lusa e a latinização

Segundo Sacks, “a memória surge não só da experiência, mas também da interação de muitas mentes”<sup>294</sup>, contudo, foi Maurice Halbwachs quem forjou e impôs a noção de memória coletiva pelo fato de “nunca nos lembrarmos sozinhos”<sup>295</sup>, devendo o indivíduo voltar-se para o passado, seu ou de seu grupo, uma vez que a memória individual é socialmente orientada. É errado, no entanto, concluir-se que essa memória coletiva é uma entidade totalmente exterior aos indivíduos, aos quais ela domina, ou uma reprodução perfeitamente autônoma do passado<sup>296</sup>. Não se deve supor, também, que o fato de um grupo assumir as mesmas referências memoriais (monumentos, museus, túmulos, mitos, narrativas etc.) faz com que

<sup>292</sup> GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 150.

<sup>293</sup> CATROGA. *Memória, história e historiografia...* p. 49, grifo do autor.

<sup>294</sup> SACKS, Oliver. *O rio da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 92.

<sup>295</sup> CANDAU. *Antropologia da Memória...* p. 84.

<sup>296</sup> CANDAU. *Antropologia da Memória...* p. 85.

eles tenham a mesma representação do passado, uma vez que duas pessoas não compartilham nunca a mesma experiência<sup>297</sup>.

Segundo Candau, essa noção de memória coletiva é prática, uma vez que não há como designar algumas formas de consciência do passado partilhadas por um grupo. “De facto, nenhum antropólogo pode contestar a vontade dos grupos humanos de elaborar uma memória comum, uma memória partilhada cuja ideia é muito antiga”<sup>298</sup>, contudo o que se denomina memória coletiva é frequentemente um empilhamento de estratos memoriais diversos. Assim, “a memória coletiva não é nunca uma memória unívoca”<sup>299</sup> e a única coisa que pode realmente ser partilhada é o esquecimento.

Se a noção de memória coletiva é um tanto vaga, Candau propõe o que ele denominará de “quadros sociais da memória”<sup>300</sup>, uma vez que a reconstrução de uma lembrança passa pela reconstrução das circunstâncias, dos quadros sociais ou coletivos e “todas as sociedades, incluindo as mais simples, fabricam esses quadros sociais”<sup>301</sup>. A multiplicidade desses quadros sociais resume-se na noção de “sociotransmissores”<sup>302</sup> que teriam entre os indivíduos a mesma função que os neurotransmissores têm entre os neurônios, ou seja, de favorecer as conexões. Assim, a memória coletiva “é um sistema de inter-relações de memórias individuais”<sup>303</sup>.

Deste ponto de vista, a noção de memória partilhada parece mais operatória do que a de memória coletiva, no sentido que ela sugere a existência de processos concretos de convergência, de encontro e de agregação de recordações, tornadas possíveis pela presença dos sociotransmissores.<sup>304</sup>

Cabe então a pergunta: quais memórias os portugueses partilhavam quando de sua chegada à Índia? Vale a recordação de que “os reinos cristãos da Península Ibérica se

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 97.

formaram em luta contra os Mouros que haviam ocupado a maior parte do território”<sup>305</sup> e que a Reconquista visava à expulsão dos muçulmanos da região, bem como Fernando III de Leão e Castela (1217-1252) desejava construir uma frota que transportasse um exército cristão para a ocupação do noroeste da África<sup>306</sup>. Juntem-se a isso as Cruzadas a partir do século XI com o objetivo de retomar a Terra Santa também desses que eram vistos como inimigos da fé cristã. Para esse desejo/memória partilhada, Županov menciona uma “herança do espírito da *reconquista*” e relata, falando sobre o cristianismo como uma “ideologia marcial”, o massacre comandado por Afonso de Albuquerque<sup>307</sup>:

Assim, Afonso de Albuquerque, quem Camões chama “o Terrível”, massacrou, num acto de vingança contra o segundo cerco de Goa (1510), todos os muçulmanos, a exceção das mulheres “bem constituídas e brancas”, que tencionava baptizar e casar com os colonos portugueses; os que não morreram no campo de batalha foram tomados cativos e queimados dentro das mesquitas. O grito de conquista *Santiago*<sup>308</sup> *matamos* ecoava com igual determinação nas muralhas de Azamôr, Goa e Malaca.<sup>309</sup>

Desde o século IV, depois que Helena, mãe de Constantino, fundou a capela sepulcral em Jerusalém, houve um interesse da cristandade por essa região como um local sagrado. Interesse este experimentado primeiramente pelos cristãos orientais. Mais tarde, a partir dos séculos XI e XII, a Igreja ocidental despertou o seu interesse pela Cidade Santa, tornando-se este o destino das cruzadas que podem ser definidas como “uma guerra religiosa por esse local de memória”<sup>310</sup>.

O fim das cruzadas não representou o fim do desejo da expansão do cristianismo e da retomada de seus locais sagrados uma vez que “o grande projeto de D. Manuel (r. 1495 –

<sup>305</sup> FARINHA, António Dias (Org.), A apropriação do espaço: norte de África. In: *História da expansão portuguesa*. Navarra, Espanha: Circulo de Leitores, 1998, v. 1, p. 118.

<sup>306</sup> FARINHA, António Dias (Org.), A apropriação do espaço...

<sup>307</sup> Governador que “foi responsável pelas conquistas de Goa (1510), Malaca (1511) e Ormuz (1515)”. TAVARES. *A cristandade insular...* p. 70.

<sup>308</sup> Santiago, o Maior, também conhecido como Santiago *miles Christi* (soldado de Cristo) seria um combatente dos infiéis. A lenda remonta ao episódio da batalha de Clavijo (séc. IX), quando o apóstolo Tiago teria aparecido montado em seu cavalo branco e com a espada desembainhada, lutando a favor dos cristãos para salvá-los dos muçulmanos. MORAL-GARCÍA, Carlos. Santiago en la conquista de Nueva España / Saint James in the conquest of New Spain / Santiago na conquista da Nova Espanha. In: *Mirabilia Ars*. 4 (2016/1) p. 13-36, 2016. p. 15.

<sup>309</sup> ŽUPANOV. *A história da expansão Portuguesa...* p. 6, grifo da autora. Embora Županov tenha escrito “*Santiago matamos*” como o grito de conquista, o autor deste trabalho entendeu ser um erro de digitação quando da tradução, por parecer estranho ao desenvolvimento do argumento da autora, e que talvez seja “Santiago Matamouros”.

<sup>310</sup> ASSMANN. *Espaços da Recordação...* p. 326.

1521) era, na sua essência, um projeto de cruzada, visando o ataque ao Império Mameluco pelo mar Roxo e a recuperação de Jerusalém”<sup>311</sup>. Contudo é difícil precisar o início dos projetos portugueses para a retomada da Terra Santa uma vez que Diego Gelmírez, arcebispo de Santiago de Compostela (1100-1139), nas palavras de Thomaz, “propusera um plano assaz ousado que fundiria com a cruzada aos lugares santos a reconquista peninsular: conquistar gradualmente, a partir da Andaluzia, os domínios muçulmanos até atingir Jerusalém”<sup>312</sup>. Para o sucesso da empreitada, como já citado, nada melhor do que encontrar o reino do Preste João e fazer uma aliança com a Etiópia Cristã e tomar o Egito.

Não é impossível que d. Afonso V, de alma e coração empenhado na cruzada, quisesse, com essas diligências, antes de tudo o mais, localizar precisamente o reino do preste João, a fim de efetivar a aliança com que de há século e meio sonhava a cristandade, mas que a Portugal mais do que a ninguém podia aproveitar. [...] Não é tampouco impossível que d. Afonso V pensasse igualmente em aliar-se aos cristãos do Malabar, a que faziam referência mais ou menos larga Marco Polo, João de Montecorvino, Odorico de Pordenone, João de Marignoli e Nicolo de’ Conti. É verdade que nenhum lhes atribui poder militar nem político com que se pudesse contar; mas décadas volvidas, enquanto as informações trazidas por Pedro Álvares Cabral lhe não vieram desfazer as ilusões, ainda d. Manuel pensava em se lhes aliar contra o Egito, pelo que não é de todo impossível que no mesmo erro tenha lavrado seu tio.<sup>313</sup>

Havia, por parte de um pequeno grupo de joaquimitas<sup>314</sup> e gibelinos<sup>315</sup> ligados a D. Manuel, uma aura mística apocalíptica que via no Venturoso a possibilidade de ser ele um rei-salvador que traria a libertação aos cristãos, expectativa esta aumentada quando D. Manuel veio a tornar-se rei de forma inesperada devido à morte prematura de cinco parentes que o antecediam na fila ao trono. Para confirmar ainda mais que Deus estava com os seus<sup>316</sup> e que suscitara D. Manuel como imperador universal, Vasco da Gama retornou a Portugal, após uma viagem relativamente fácil, tendo relatado que no Malabar havia Igrejas, sacerdotes católicos e cristãos que seriam capazes de contribuir para a “cruzada”. “[...] só a expedição de

<sup>311</sup> THOMAZ. D. Manuel, a Índia e o Brasil... p. 13.

<sup>312</sup> THOMAZ. D. Manuel, a Índia e o Brasil... p. 15.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 18, 19.

<sup>314</sup> Grupo seguidor do abade Joaquim de Fiore (1145-1202) de viés místico milenarista. Ele dividiu temporalmente a história da humanidade em três estágios: o primeiro do Pai, anterior à lei; a segunda, do Filho, sob a Lei; e a terceira, do Espírito, sendo esta a época da redenção sob a Graça. COELHO, Alessandro Manduco. O empenho de Antônio Vieira. *Lua Nova: Revista de cultura de política*. n. 59, p. 115–135, 2003, p. 125, nota 28.

<sup>315</sup> Partidários do Sacro Império Romano-Germânico em oposição aos que apoiavam o papado.

<sup>316</sup> Manuel é uma variação de Emanuel (em Hebraico עמנואל) que literalmente significa Deus conosco.

Pedro Álvares Cabral dissipou as dúvidas, e tornou claro que a maioria dos indianos eram gentios, em vez de cristãos”<sup>317</sup>.

Felizmente para D. Manuel e para os que em seu torno partilhavam das suas ideias, Vasco da Gama regressou do Malabar redondamente enganado acerca dum ponto capital: orara nos templos hindus cuidando serem Igrejas, venerara a efigie da Káli<sup>318</sup>, supondo ser a Virgem Maria, tomara os brâmanes por sacerdotes católicos e a água lustral das suas abluções por água benta.<sup>319</sup>

Tal engano acabou por favorecer a empreitada e reforçar o desejo dessa nova cruzada. Essas memórias partilhadas, o desejo de derrotar o islamismo e a retomada da Terra Santa acabaram por idealizar uma sociedade cristã indiana muito afastada da realidade que se impunha. Não era lá o reino do Preste João, não haveria aliança para a conquista de Jerusalém. Havia, contudo, a forja de uma memória cristã ortodoxa, que tem que lutar contra o islã, tem que vencer todo tipo de gentilidade e heresia, que se impõe contra tudo que se levante contra o modelo de cristianismo praticado por Portugal. Assim, no lugar da aliança haverá a imposição do que se considera por parte de Portugal a fé ortodoxa, o caminho correto.

### 2.3.2 A memória lusa tenta se impor no Malabar

Três anos depois de chegarem à costa do Malabar, os portugueses depararam-se com o fato de serem os cristãos minoria e ainda: uma minoria composta nessa época por cristãos com a doutrina identificada pelos portugueses com o nestorianismo (doutrina rejeitada nos concílios de Éfeso em 431 e de Calcedônia em 451, acabando por provocar a primeira grande divisão da Igreja, o cisma nestoriano<sup>320</sup>), com ritos similares ao da Igreja Assíria do Oriente e que reivindicava uma antiguidade tão longínqua quanto o da Igreja de Roma. Embora fundação, rito e doutrina não sejam síncronos nessa comunidade no Malabar, essa foi a

<sup>317</sup> COSTA; LACERDA. A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)... p. 44.

<sup>318</sup> Divindade hindu e esposa de Shiva em algumas culturas. Nos Vedas, é uma transformação de Shiva.

<sup>319</sup> THOMAZ. *op. cit.* p. 31.

<sup>320</sup> O próprio termo “cisma nestoriano” utilizado em larga escala na história do cristianismo por si só já demonstra a opção contra este grupo, pois dá a entender que eles eram os cismáticos, hereges e que, insistindo no erro, se afastaram da Igreja.



realidade contemplada pelos Portugueses. Sendo assim, era mister, antes de tudo, subjugar em nome da Santa Igreja Romana e da Sé Apostólica aqueles que, sob o olhar dos Portugueses e do papa, eram considerados hereges, com práticas e costumes hindus<sup>321</sup>, o que não convinha, conforme os portugueses, a um bom cristão; e ainda reformar ritos e instituir os sacramentos da Igreja Católica, com o argumento de que este seria o desejo de São Tomé, que em nada contrariava o de Pedro.

Da mesma forma, não eram aceitas as relações inter-religiosas das quais os Cristãos de São Tomé participavam, na qual um cristão de São Tomé poderia recorrer a um deus do panteão hindu para seu próprio benefício ou um hindu solicitar ajuda a um cassanar quando necessitasse de um exorcismo, por exemplo.

A comunicação entre os cristãos malabares e os brâmanes e naires não se restringia apenas ao nível social, ou às obrigações políticas e guerreiras relacionadas com os soberanos locais, dado que também possuía aspectos religiosos sincréticos, sendo frequente os hindus pedirem aos cassanares para praticarem exorcismos e os cristãos requererem a intercessão de algum espírito do panteão hindu que os favorecesse no quotidiano.<sup>322</sup>

Quanto à acusação de terem práticas e costumes hindus, isso decorre do fato de terem vivido por séculos isolados de outros cristãos e em meio a uma comunidade hindu bem mais numerosa, o que os levou a incluírem em seus costumes elementos do hinduísmo<sup>323</sup>. Massi diz que não somente houve um encontro entre as tradições orientais hindus e as do cristianismo oriental, além disso “ocorreu um fenômeno praticamente incompreensível para os padrões ocidentais”, pois não somente estabeleceram uma estrutura eclesiástica própria, bem como os cristãos tomesinos foram autorizados a frequentar os lugares sagrados para o hinduísmo<sup>324</sup>. E não somente isso. Costa afirma que a comunidade tomesina guardou alguns preceitos hindus.

Como “brâmanes” e “naires”, mantiveram o cordão que, com o passar dos anos, se transformou no fio colocado ao pescoço de onde pendia uma cruz que nunca tiravam enquanto fossem vivos. Mais do que uma forma identificadora da fé, o fio ligava-os à origem social, graças à qual preservaram uma posição privilegiada face às outras castas no Quêrala.<sup>325</sup>

<sup>321</sup> MANSO. D'aquém, d'além e d'ultramar... p. 1456.

<sup>322</sup> CUNHA. De Diamper a Mattanchery... p. 288.

<sup>323</sup> NEILL. A History of Christianity in India... p. 214, 215.

<sup>324</sup> MASSI. Cristianismo na Índia... p. 120.

<sup>325</sup> CUNHA. *op. cit.* p. 288.

Ainda:

A cristandade malabar mantivera o mesmo nível social em relação a brâmanes e naires. Como estes, furavam as orelhas, usavam o mesmo vestuário e também se dedicavam à prática de jogos militares. O contacto com as castas baixas era evitado tal como brâmanes e naires faziam, já que o “tocado/poluído” era excluído automaticamente de toda a relação social. Por exemplo, quando um elemento oriundo de castas baixas tocava ou usava o tanque das mulheres cristãs, este era esvaziado a fim de ser purificado ritualmente.<sup>326</sup>

Manso, analisando a partir da chegada de Francisco Xavier a Goa em 1542, vai falar em “projecto jesuíta”<sup>327</sup> que foi fortalecido pelas determinações do Concílio de Trento, uma vez que ele obrigava a imposição do rito romano, bem como pelo estabelecimento da Inquisição em Goa em 1560 e a instituição de seu arcebispado. Contudo, no sentido estrito do termo, não parece que houve um “projecto”, mas diferentes ações que se complementavam e que, como nos casos dos concílios provinciais, tentavam reafirmar decisões antes tomadas e que não surtiram o efeito desejado. Vale lembrar também que não somente os jesuítas atuavam na latinização, mas outras ordens também tinham os seus interesses que ora se chocavam entre si, ora colaboravam, como no caso do Sínodo de Diamper, convocado pelo agostiniano Dom Frei Aleixo de Menezes e tendo como um de seus principais assessores e intérpretes Francisco Ros<sup>328</sup>, um Jesuíta.

A primeira experiência que teve resultado de sucesso foi em Goa. Aqui, havia quase meio século que se tinha iniciado um processo de ocidentalização e cristianização das populações, incidindo, sobretudo, na destruição das culturas locais, tendo o natural de se submeter à jurisdição portuguesa: “Era a primeira cidade da Ásia integralmente sujeita à soberania portuguesa”. Em 1533 foi criada a diocese de Goa e foi erigida em arcebispado metropolitano em 1557, tornando-se, não só a capital política, mas também o centro económico, cultural e religioso da Índia Portuguesa, dando origem a uma série de instituições, não só para difundirem o Cristianismo, mas também para a formação do clero e para a difusão das letras e da cultura

---

<sup>326</sup> Ibid.

<sup>327</sup> MANSO. D’aquém, d’além e d’ultramar... p. 1451.

<sup>328</sup> Também conhecido como Francisco Rodrigues (Rodriguez), nasceu em Girona, Espanha, em 1577. Não há muita informação sobre sua vida. Sabe-se que ele foi para o Malabar em 1584 e que foi professor no seminário de Vaipicota. Era habilidoso no conhecimento de línguas e dominava tanto o Malaiala quanto o Caldeu, o que facilitou seu contato com o povo e com Mar Abraão. Foi, junto com o Cassanar Jacob e Antônio Toscano, intérprete no Sínodo de Diamper, tornando-se o principal assessor de Menezes. Foi nomeado bispo de Angamale após o Sínodo. Convocou outro sínodo para o ano de 1603 e esforçou-se para recuperar a posição de Angamale como Arquidiocese, uma vez que esta fora reduzida a sufragânea de Goa após o Sínodo. Morreu em 1624. VALIATHARA SEBASTIAN, Xavier Sibi. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX: la cuestión de la “verdadera identidad” de los cristianos de Malabar*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018, p. 33.

ocidental, como foi o caso da fundação de colégios e seminários. Alguns colégios eram mais centros de propagação missionária do que sedes de ação pedagógica. Muito deles ficavam-se pelo ensino das primeiras letras e “humanidades rudimentares”.<sup>329</sup>

Era imprescindível restaurá-los do que se considerava heresia; reformar o que, na visão dos portugueses, se havia deformado; corrigir a teologia, as crenças e as relações julgadas danosas, conformando-os ao que se supunha o verdadeiro cristianismo. Com o uso dos termos restaurar, reformar, corrigir, conformar, narra-se a tentativa de substituição de uma tradição memorial antiquíssima através do apagamento da memória compartilhada por essa comunidade e sua subsequente substituição pela do agente externo com o objetivo de subjugar, de submeter. A tentativa de latinização vinha substituir toda uma tradição própria do grupo:

Aquilo que denominamos como tradição própria a um grupo é a combinação entre transmissão protomemorial e memorial que interagem uma sobre a outra fazendo, por exemplo, da tradição religiosa um “sistema organizado de pensamentos e gestos”<sup>330, 331</sup>.

Para que se concretizasse o intuito católico, era necessário acabar com esse sistema organizado pelo patriarcado “babilônico”<sup>332</sup> que era tido como o responsável pela introdução e manutenção da dita heresia entre os cristãos da Índia. Para isso não se tentou eliminar o mito malabar de fundação dessa Igreja que os ligavam ao apóstolo São Tomé, mas procurou-se convencê-los de que a mensagem primeira, pregada pelo apóstolo, fora deturpada pelo Inimigo do Evangelho, o Diabo, e seus asseclas. A campanha tinha o caráter de reforçar a identidade fundacional, de levá-los a perceber que a mensagem dos apóstolos era uma só e que, assim, não poderia a proclamação de São Tomé ser diferente do querigma de São Pedro. Era preciso lutar pela religião dos santos apóstolos, uma vez que “lutar pela religião não é, pois, lutar por algo de ideal e exterior à sociedade, mas pelo elemento central da sua própria individualidade cultural”<sup>333</sup>.

<sup>329</sup> MANSO, Maria de Deus Beites. *Convergências e Divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII*. 2005. p. 5, 6.

<sup>330</sup> Schmitt Jean-Claude. «Religion populaire» et culture folklorique. *In: Annales*. Economies, sociétés, civilisations. 31<sup>e</sup> année, N. 5, 1976. pp. 941-953.

<sup>331</sup> CANDAU. *Memória e identidade...* p. 121.

<sup>332</sup> O uso do termo entre aspas será retomado no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>333</sup> THOMAZ. *De Ceuta a Timor...* p. 11.

Após os encontros iniciais, os **eclesiásticos católicos a serviço do Império português** tomaram ciência do caráter herético das formulações cristológicas dos Cristãos de São Tomé, de suposta orientação nestoriana<sup>334</sup>. Inicia-se com isso um longo período de tensões e conflitos entre ambos durante o séc. XVI. Um desses conflitos foi uma ameaça de cisma na Igreja do Oriente, em 1522<sup>335</sup>, devido à [sic] aproximações com a Igreja Católica Romana. O envio de um bispo caldaico, Mar Eliah, para se submeter à Inquisição em Lisboa, em 1562, e uma série de nomeações de lideranças religiosas adversárias, de ambos os lados<sup>336</sup> aumentou o desgaste.<sup>337</sup>

A junção entre Igreja, poder político e educação têm papel primordial na tentativa de mudança da cultura histórica e da memória coletiva<sup>338</sup> e religiosa dos Cristãos de São Tomé uma vez que os missionários ocidentais, sob a proteção do rei de Portugal, além de pregarem e convocarem sínodos e concílios, investiram em escolas e seminários. Textos latinos foram traduzidos para que o clero de São Tomé pudesse entendê-los e transmiti-los. Estes viriam substituir os que foram queimados, bem como ensinar o que “faltava” à Igreja Malabar. A educação, os sermões, os ritos e os textos começam a ter a utilidade prática de modificar as “ferramentas de lembrança” como diz Sánchez Costa: “a memória coletiva reside no fato de uma determinada comunidade compartilhar as mesmas ferramentas de lembrança, ou seja, os mesmos textos e as mesmas narrativas. Eles formam uma comunidade mnemônica porque são uma comunidade textual.”<sup>339</sup>

---

<sup>334</sup> Com relação à “suposta orientação nestoriana”, vale a pena conferir a tese de doutorado de Nedumparambil na qual ele questiona a atribuição dessa doutrina à Igreja Siro-Malabar. NEDUMPARAMBIL. *A Search of the Roots of Syro-Malabar Church in Kerala...*

<sup>335</sup> É provável que Massi esteja fazendo referência ao cisma que ocorreu no Oriente em 1552 (e não 1522) quando um grupo liderado por Simon Sulaqa fez aliança com o papa, tendo ido Mar Sulaqa a Roma para ser consagrado Católicos do Oriente. Sulaqa consagrou o próprio irmão, Mar Joseph, como Metrópolita da Índia. Ver ŽUPANOV, Ines, “One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians In India (16th-17th Centuries), *Journal of Early Modern History*, v. 9, n. 3, p. 284–325, 2005, p. 307.

<sup>336</sup> Na tentativa de diminuir ou eliminar a autoridade da Igreja Persa, “eclesiásticos católicos a serviço do Império português”, procuravam indicar seus próprios eclesiásticos para ocuparem a liderança da Igreja de São Tomé, como ocorreu após a morte de Mar Abraão. Ele já havia deixado como seu sucessor o arcebispo Jorge de la Cruz, contudo, Dom Frei Aleixo, arcebispo de Goa, indicou como sucessor de Mar Abraão a Francisco Ros.

<sup>337</sup> MASSI. *Cristianismo na Índia...* p. 140, grifo nosso.

<sup>338</sup> Sobre cultura histórica e memória coletiva, ver SÁNCHEZ COSTA. *La cultura histórica...*

<sup>339</sup> O texto em língua estrangeira é: “la memoria colectiva reside en que una determinada comunidad comparte unas mismas herramientas del recuerdo, es decir, unos mismos textos y unas mismas narrativas. Forman una comunidad mnemónica porque son una comunidad textual.” SÁNCHEZ COSTA. *La cultura histórica...* p. 274.

## 2.4 Missionação e a pedagogia do doutrinamento na manipulação da memória e da ressignificação da identidade religiosa no Malabar

Federico Palomo, seguindo a linha da importância da Reforma para renovação da Igreja Católica, destaca “novas fórmulas de propagação da mensagem doutrinária da Igreja” e a retomada da prática de “missões do interior [de Portugal] ou missões populares”<sup>340</sup>. Essa atividade missionária do interior liga-se à desenvolvida nos espaços coloniais, tanto que a missionação, a partir de experiência de evangelização no Novo Mundo, não transmitia apenas questões doutrinárias, mas passou a atuar como “instrumento pedagógico na propagação dos esquemas civilizacionais europeus”<sup>341</sup>. A Igreja através de seus grupos, por estar mais próxima das periferias do que o poder secular, atuava como “um extraordinário veículo de divulgação de uma disciplina social que, na realidade, reverteria em benefício do próprio crescimento do poder político”<sup>342</sup> na busca de grupos confessionais homogêneos (uma das duas características apontadas por Palomo da confessionalização<sup>343</sup>, a outra é o próprio papel que a Igreja desempenhara na construção das formas de poder político).

Para a internalização da ordem confessional, o ensino teria sido de enorme importância: somente no Império e nos Países Baixos, 12 universidades luteranas e oito reformadas foram fundadas na segunda metade do século XVI, mais cinco universidades apenas na Suíça; os colégios jesuítas, da mesma forma, multiplicaram-se.<sup>344</sup>

<sup>340</sup> PALOMO, Federico. Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 15.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 29. Para um entendimento melhor do conceito de disciplinamento social, regulação social e confessionalização, ver a obra de Palomo citada aqui e suas referências, especialmente da página 25 à 31.

<sup>343</sup> Se, por um lado, as Igrejas protestantes tinham, em seus grupos, as suas confissões de fé às quais o fiel aderiria mediante profissão de fé após a catequese, por outro, a Igreja Católica também tem sua confissão, marcada, sobretudo, no Concílio de Trento, conhecido pelo fiel também através da catequese. Ver: RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Revista Tempo*. Niterói, Vol. 23, n. 1, p. 1-21, Jan./Abr. 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v23n1/1980-542X-tem-23-01-00001.pdf>>. Acesso em 15/01/2019.

<sup>344</sup> RODRIGUES. Os processos de confessionalização... p. 10.

O termo disciplina, no desenvolvimento dado nesta obra de Palomo<sup>345</sup>, assume uma característica semântica abrangente a partir do estudo do termo na obra de D. Jerónimo Osório, *De Regis institutione et disciplina Libri V*, podendo significar doutrina, instrução como formação do caráter e do espírito (vinculado à noção grega de *paideia*) passando à noção cristã de “observância de uma regra de vida no seio das comunidades religiosas”.

Nas palavras de Palomo: “assim, disciplina é, de certa maneira, identificada com o comportamento modesto, permitindo ao sujeito o controlo sobre si próprio, através da observância de uma certa ordem nos gestos, nos movimentos do corpo, nas formas de conversação.”<sup>346</sup>

Em sua tese da Igreja atuando como balizador do poder político, Palomo mostra como os interesses religiosos se subordinavam aos da monarquia desde a intervenção do monarca na nomeação dos bispos portugueses até mesmo nos processos de reforma das ordens religiosas desde o reinado de D. João III, tendo “sua melhor expressão na criação da Inquisição portuguesa em 1536” e a nomeação, em 1539, de D. Henrique, arcebispo de Braga e irmão de D. João III, para o cargo de Inquisidor-geral<sup>347</sup>.

Essa atuação eclesiástica provavelmente não se limitou ao interior, como destacou Palomo, uma vez que Portugal expandiu o seu alcance “por mares nunca dantes navegados”, expandindo, com a graça da Igreja e legitimada pelas bulas *Dum Diversas*<sup>348</sup>, *Romanus Pontifex*<sup>349</sup> e *Aeterni Regis Clementia*<sup>350</sup>, o seu domínio e o do cristianismo ocidental, atuando como uma nova era de globalização<sup>351</sup>. Seguindo essa ótica, não se pode negar que “o poder

---

<sup>345</sup> PALOMO. Fazer dos campos escolas excelentes... p. 50, 51.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 60–64.

<sup>348</sup> Bula emitida em 18 de junho de 1452 por Nicolau V autorizando os portugueses a conquistar territórios não cristianizados e permitindo buscar e capturar sarracenos, pagãos e outros infiéis, reduzindo-os à escravidão.

<sup>349</sup> Bula emitida em 8 de janeiro de 1455 por Nicolau V na qual era reconhecida ao rei de Portugal e a seus sucessores a propriedade exclusiva das regiões conquistadas, o direito a continuar a conquista contra muçulmanos e pagãos nesses territórios e o direito de comércio com os habitantes dos territórios conquistados.

<sup>350</sup> Bula do papa Sisto IV pela qual aprovou e confirmou as bulas de Nicolau V e Calisto III, pelas quais foram concedidas aos reis de Portugal todas as ilhas e terra firme, assim descobertas como por descobrir, desde o Cabo Bojador e Cabo Não por toda a Guiné até à Índia e a jurisdição espiritual delas à Ordem de Cristo.

<sup>351</sup> João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda afirmam que “o processo que conduziu ao actual estado de globalização se iniciou quando a Europa, a África, a Ásia e a América começaram a relacionar-se simultaneamente, através de um processo desencadeado pelos Portugueses.” COSTA, João Paulo Oliveira e LACERDA, Teresa. *A interculturalidade na expansão Portuguesa: séculos XV-XVIII*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007. p. 28.

naval português permitiu que os lusitanos fossem os primeiros líderes da política mundial na primeira modernidade, como a entendemos hoje”<sup>352</sup>. Ainda que o termo globalização seja de uso recente, essa expansão e formatação da cultura do outro através do cristianismo, que Portugal tão bem soube utilizar, reforça a tese de globalização de Costa e Lacerda, mas não se limita a produzir apenas o seu igual. Nas palavras de Lipovetsky: “a globalização não produz apenas o homogêneo, caminha para a hibridação do global e do local, para a mistura do cosmopolita e do regional”<sup>353</sup>. Essa globalização via Portugal aparece não somente na tentativa de homogeneização, como, por exemplo, na latinização do rito siro-malabar, mas também na recusa desses cristãos tomesinos em se deixarem latinizar, pois “quanto mais os indivíduos participam da cultura-mundo, mais experimentam a necessidade de defender sua identidade cultural e linguística”<sup>354</sup>.

Nas palavras de Gruzinski:

Dar primazia a uma perspectiva global consiste em centrar-se nos elos que as sociedades tecem entre si, nas articulações e conjuntos que constituem, mas também na forma como essas sociedades humanas, econômicas, sociais, religiosas ou políticas homogeneizam o mundo ou se resistem ao movimento.<sup>355</sup>

A resistência também se dá pelo fato de que, ao se tentar soterrar uma memória para que outra prevaleça, tenta-se também soterrar a identidade desse grupo porque “a imagem que uma sociedade tem de si mesma, de sua identidade e de seu projeto de futuro, depende, em boa medida, da representação que ela tem de seu passado”<sup>356</sup>.

Portugal expandia de oeste a leste, por intermédio de seus missionários, o que considerava ser a sã doutrina cristã quer apelando à conversão dos infiéis, dos pagãos, quer forçando a mudança de outras formas de ser cristão, uma vez que a heterodoxia, considerada

<sup>352</sup> COSTA; LACERDA. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa...* p. 29.

<sup>353</sup> O texto em língua estrangeira é: “la globalización no produce sólo lo homogéneo, camina hacia la hibridación de lo global y lo local, hacia la mezcla de lo cosmopolita y lo vernáculo”. LIPOVETSKY, Gilles; JUVIN, Hervé. *El occidente globalizado: Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2011, p. 51.

<sup>354</sup> O texto em língua estrangeira é: “Cuanto más participan los individuos de la cultura-mundo, más experimentan la necesidad de defender su identidad cultural y linguística”. *Ibid.*

<sup>355</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dar primacia a una perspectiva global consiste en centrarse en los vínculos que las sociedades tejen entre ellas, en las articulaciones y conjuntos que constituyen, pero también en la forma en que esos ensamblajes humanos, económicos, sociales, religiosos o políticos homogeneizan el globo o se resisten al movimiento.” GRUZINSKI, Serge. *¿Para qué sirve la Historia?* Madrid: Alianza Editorial, 2018, p. 83.

<sup>356</sup> O texto em língua estrangeira é: “la imagen que una sociedad tiene de sí misma, de su identidad presente y de su proyecto futuro, depende, en buena medida, de la representación que tiene de su pasado.” SÁNCHEZ COSTA. *La cultura histórica...* p. 285.

heresia, pode ser mais danosa do que a falta de fé, pois consiste numa deturpação da mensagem da salvação propagada pelo Cristo e por seus apóstolos. Anatematiza-se então a doutrina divergente, fruto de uma exegese das Escrituras considerada não somente defeituosa, mas, sobretudo, dolosa, com o intuito de desviar os fiéis do caminho santo. Para estes fica a admoestação apostólica:

E ainda, se nós ou um anjo vindo do céu vos pregasse outro evangelho contrário ao que nós vos anunciamos, que seja amaldiçoado. Como já dito antes, também estamos dizendo agora novamente, se alguém vos pregar outro evangelho contrário ao que já recebestes, seja amaldiçoado.<sup>357</sup>

Daí a necessidade de uma pedagogia de doutrinação e de uma disciplina que os jesuítas, ordem que caiu nas graças da monarquia portuguesa, soube tão bem trabalhar na região do Malabar, que contribui para o apagamento da memória dos Cristãos de São Tomé.

Segundo Justino Magalhães, a Companhia de Jesus foi fundada no “quadro histórico da Reforma Tridentina e como resposta ao Reformismo Protestante”<sup>358</sup>. A sua importância para a disciplina e educação em Portugal percebe-se no fato deste reino ter sido o primeiro a solicitar os serviços dos Jesuítas no ano anterior à sua instituição oficial que se deu 1540.

A procura de religiosos bem preparados, para realizar o programa de doutrinação cristã, que coexistia com o projeto económico da expansão portuguesa, levou D. João III, a acolher em Portugal, no ano de 1540, a nova Ordem inaciana que, rapidamente ganhou grande estima por parte do monarca. Desta forma não só lhes concedeu importantes meios materiais e financiamento económico, assim como a protecção política e recomendação diplomática, abrindo-lhes as “portas ao mundo”, através do vasto império português.<sup>359</sup>

A disciplina para com os estudantes pode se verificar, por exemplo, nas coisas que os alunos da Universidade de Évora deveriam guardar conforme os Estatutos publicados pelo Rei D. Henrique, fundador da Universidade. Dentre os regulamentos, destacamos aqui os que tocam sobre os bons costumes, honestidade, vestimenta e armas.

Quanto aos bons costumes, os estudantes eram obrigados a ouvir missa cada dia antes das lições e havia apontadores para verificar os faltosos. Eles também deveriam se confessar

<sup>357</sup> Tradução nossa do Grego. O texto em língua estrangeira é: “ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ’ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. Ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ’ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.” *Epístola aos Gálatas*, 1:8,9.

<sup>358</sup> MAGALHÃES, Justino. A Companhia de Jesus e a instituição educativa moderna. In: ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. *Monumenta Histórica: O Ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2015, v. 1, p. 13.

<sup>359</sup> ROSA. *Monumenta Histórica: O Ensino e a Companhia de Jesus...* p. 39.



ao menos uma vez por mês, e os que tinham idade para comungar, ao menos quatro vezes por ano, nos dias de todos os Santos, Natal, Páscoa e Pentecostes. Também era necessário retirar o barrete para cumprimentar um mestre<sup>360</sup>.

No que diz respeito à honestidade e vestimenta, os estudantes não podiam ter em casa mulher suspeita sob pena de mil Réis, e o aluno que fosse desonesto ou escandaloso, mesmo que não fosse com mulher, teria a mesma pena. Não podiam também ter cães ou aves de caça. Deveriam andar honestamente vestidos e calçados, não podendo trazer vestes amarelas, laranjas, vermelhas, verde e encarnado. Os barretes tinham que ser redondos. Os estudantes não podiam dar banquetes nem podiam hospedar pessoa alguma, exceto parentes chegados, salvo com licença do Reitor<sup>361</sup>.

Em relação às armas, nenhum estudante podia trazer armas ofensivas ou defensivas de qualquer sorte e quem o fizesse, perdê-las-ia para o meirinho. Se fosse menor de quatorze anos de idade, seria castigado conforme bem parecesse ao Reitor da Universidade; sendo maior, seria preso pelo número de dias que o Reitor determinasse<sup>362</sup>.

Livros que eram considerados prejudiciais aos costumes cristãos foram sujeitos à censura, tendo sido publicado em Portugal o primeiro índice de livros proibidos em 1547. Eram feitas visitas às livrarias onde os livros eram verificados, sendo essas visitas competência do Conselho Geral. Essas visitas, mais tarde, alcançaram também as tipografias, sob a justificativa de estarem sendo impressos ali livros sem autorização. Dentre as regras para se proibir livros, fica bem expresso que não se aceitariam os escritos pelos “cabeças e capitães” das heresias da Reforma.

Os livros de Heresiarchas, assi dos que da dita era de 1515 pera que inuentarão ou ressuscitarão algũas heresias, como tambem dos que forão ou sam suas cabeças e capitães, como forão Luthero, Zuinglio, Caluino, Batesar Pacimontanus, Suenchfeldius, e outros semelhâtes, totalmente seião reprouados.<sup>363</sup>

O disciplinamento escolar atuava como um instrumento regulador da moral, dos bons costumes, de saberes práticos e de sujeição. Nas palavras de Althusser, “a Escola ensina também as ‘regras’ dos bons costumes” e ainda: “[...] a Escola (mas também outras instituições [...]) ensinam ‘saberes práticos’ mas em moldes que asseguram a *sujeição à*

---

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>361</sup> ROSA. Monumenta Histórica: O Ensino e a Companhia de Jesus... p. 120.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 117–124.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 153.

*ideologia dominante* ou o manejo da ‘prática’ desta”<sup>364</sup>. Mas não somente o disciplinamento escolar era utilizado como meio de sujeição à ideologia dominante: Portugal também soube lançar mão da Inquisição, que nas palavras de Boxer “foi um braço da Igreja militante, ultramarina nos dois impérios ibéricos”<sup>365</sup>.

Esses processos de disciplinarização (e de vigilância) relatados acima em Portugal tiveram lugar em seus espaços coloniais como a instituição de colégios, como o de Cochim, e seminários, como o de Cranganor, 1540 ou 1541, para a formação de eclesiásticos de rito latino<sup>366</sup>. Outra forma de vigilância foi a proibição do uso da imprensa, que somente foi permitida em Goa de 1556 a 1676 e, quando foi solicitado ao Marquês de Pombal o restabelecimento da imprensa nesse local, ele negou. Deste modo, missionários portugueses tinham que enviar seus escritos a Portugal para passarem pelo processo de censura, impressão e publicação<sup>367</sup>.

Este colégio de Cranganor recebia os meninos, filhos de gentios e de cristãos tomesinos para os ensinar a doutrina cristã, bem como os ritos da Igreja latina<sup>368</sup>. Embora as famílias desses meninos não colocassem dificuldades para que eles fossem educados nesses colégios, após formados, eles eram recusados em suas Igrejas por serem considerados como latinos, uma vez que a formação era de “tipo ocidental” com o intuito de, após formados, pregassem a verdadeira doutrina e sujeitassem a Igreja de São Tomé à de Roma<sup>369</sup>. Neill destaca o nome dado ao local de formação em Cranganor: “Colégio de São Tiago”, indicando que este local não era de formação indiana e que ali nada deveria lembrar aos alunos suas tradições e origem<sup>370</sup>.

Os jesuítas, por sua vez, também fundaram colégios na Índia, com destaque na região do Malabar do colégio de Cochim, fundado em 1560, com um seminário anexo<sup>371</sup>. Em 1587 os jesuítas criaram outro colégio em Vaipicota com a mesma intenção de latinização, mas

<sup>364</sup> ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1980, p. 21, 22. Grifo do autor.

<sup>365</sup> BOXER, Charles R. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 106.

<sup>366</sup> MANSO. A Sociedade Indiana e as Estratégias Missionárias... p. 3

<sup>367</sup> BOXER. *op. cit.* p. 112–114.

<sup>368</sup> FARIA. Os franciscanos no Malabar...

<sup>369</sup> BRAGANÇA. *O sínodo de Diamper...* p. 249.

<sup>370</sup> NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 197, 198.

<sup>371</sup> MANSO. *D’aquém, d’além e d’ultramar...* p. 31.

com métodos diferentes: ensinavam a língua litúrgica, o Siríaco, e o Suriano, língua materna, crendo que assim esses sacerdotes formados em seu colégio seriam bem recebidos nas Igrejas de São Tomé. Mais uma vez não se conseguiu o efeito desejado, pois

os novos sacerdotes não ousavam pregar contra as suas tradições nem contra o bispo que os ordenara e de quem dependiam; e, o que é mais significativo, nem eles próprios estavam convencidos de erro, uma vez que rezavam o Ofício divino e celebravam Missa pelos livros recebidos de antanho, neles comemorando os santos da sua Igreja e o nome do Patriarca de Selêucia. Por certo, também reflectia a sua atitude, de forma velada, solidariedade com o arcebispo de Angamale, há anos constantemente humilhado pelo arcebispo de Goa.<sup>372</sup>

No encalço da latinização e da modelagem doutrinária, o terceiro concílio provincial de Goa, celebrado em 1585, mandou traduzir para a língua Malaiala um resumo dos decretos do Concílio de Trento. Os livros litúrgicos latinos, breviários e missais deveriam ser traduzidos para o Siríaco, uma vez que esta era a língua litúrgica dos cristãos de São Tomé<sup>373</sup>. Quanto aos costumes, havia a determinação de que se afastassem de toda a gentilidade. Assim foram proibidos os lavatórios (prática de se lavarem os corpos dos defuntos com água morna), os rituais de passagem e que os homens furassem as orelhas. Aos padres, foi imposto o celibato<sup>374</sup>.

Uma vez que os concílios provinciais não foram suficientes para conformar a Igreja tomesina à romana, convocou-se o Sínodo de Diamper. Os decretos do Sínodo de Diamper de forma similar não deixaram de fora questões relativas aos costumes, em especial a Ação Nona, que trata “da reformação dos costumes”, “Porque de todos os maos costumes que se deue arrancar do pouo fiel, aquelles são mais perigosos que em sy contem superstições & ressaibos de gentilidade, de que todo este Bispado está cheo”<sup>375</sup>. Em seu quinto decreto, dessa mesma ação nona, há a proibição de participação em festas pagãs, que outrora fora patrocinada pelos Portugueses. O povo não deveria somente fugir das cerimônias e “superstições gentílicas”, mas também das judaicas<sup>376</sup>. A consulta a adivinhos foi proibida: “Hum dos peccados mais graues diante de Deos, & q sempre prohibio mais & castigou, he

<sup>372</sup> BRAGANÇA, *O sínodo de Diamper...* p. 249.

<sup>373</sup> MANSO. *D'aquém, d'além e d'ultramar...* p. 1453.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 1457.

<sup>375</sup> LOUREYRO. *Sínodo diocesano de Diamper...* p. 107. Ação nona, decreto primeiro.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 109. Ação nona, decreto quinto.

consultar feiticeiros, adeuinhadores, & cõsultores do Demonio”<sup>377</sup>. Deveria haver distinção entre o povo fiel e o infiel, inclusive na aparência externa, na vestimenta e adereços<sup>378</sup>. Tal instrução segue o preceito do Concílio de Trento que insiste na virtude, não somente interior, mas também aparente:

Cada hum ensine, e instrua os seus domesticos, a não serem brigões, bebedores, deshonestos, ambiciosos, soberbos, blasfemos, e amigos dos apetites; em fim que fujaõ os vícios, e amem as virtudes; e tanto no vestir, como no trato, e em todas suas acções mostrem honestidade, qual convém aos Ministros dos Ministros de Deos.<sup>379</sup>

Em tudo o que foi visto até aqui, percebe-se que a Igreja Católica procurou através do concílio tridentino, por um lado, dar uma resposta ao que ela considerava heresia e desvio da sã doutrina e, por outro, ela também procurou olhar para dentro de si mesma e dar continuidade a propostas de reforma. Para isso, colégios foram fundados e aumentou-se a ênfase na catequese, bem como na atuação da Inquisição e de concílios provinciais. Em todas essas coisas, volta-se sempre ao Concílio de Trento, uma vez que seus decretos nortearam as medidas tomadas. Ainda que se perceba que movimentos de latinização da cristandade malabar já existissem antes de Trento, eles se intensificaram após este concílio a ponto de Malekandatil afirmar que “o ano de 1599 é muitas vezes considerado um ponto de inflexão no curso das atividades dos missionários portugueses na Índia devido aos esforços de se introduzirem as reformas do Concílio de Trento”<sup>380</sup>.

Está posto na tentativa de substituição da cultura religiosa dos Cristãos de São Tomé pela do agente externo um conflito de narrativas, uma “tensão dialógica competitiva” que faz com que discursos compitam entre si na tentativa de se estabelecerem como dominantes, o que leva o historiador à necessidade de estudar não somente os textos, mas também seu contexto<sup>381</sup>.

---

<sup>377</sup> *Ibid.* Ação nona, decreto sexto.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 113. Ação nona, decreto décimo sétimo.

<sup>379</sup> REYCEND; AMENO. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez...* p. 80, 81. Tomo 1, sessão 2, celebrada a 7 de janeiro de 1546. Decreto sobre o modo de viver, e outras cousas, que se devem observar no Concílio.

<sup>380</sup> O texto em língua estrangeira é: “The year 1599 is often considered to be a turning point in the course of activities of the Portuguese missionaries in India because of the efforts to introduce the reforms of Trent Council”. MALEKANDATHIL. *Contextualizing the Encounters between Portuguese Missionaries and the St. Thomas Christians...* p. 12.

<sup>381</sup> SÁNCHEZ COSTA. *La cultura histórica...* p. 283.

### 3 O SÍNODO DE DIAMPER, UMA ANÁLISE

Sócrates – Acaso seria a piedade uma arte do comércio dos homens e dos deuses entre si, Êutifron?

Êutifron – De comércio, se assim te agrada mais chamar-lhe.

*Platão*<sup>382</sup>

As duas principais fontes para se ter uma visão do contexto em que se deu o Sínodo de Diamper são a *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes*<sup>383</sup> e o *Synodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos antigos christãos de Sam Thome*<sup>384</sup>, sendo esta última fonte a escolhida para se analisar a derradeira tentativa de latinização dos cristãos de São Tomé no Malabar. Essa análise será norteadada pela Semiótica, utilizando-se, quando necessário, alguns conceitos da Análise do Discurso (AD), como o de “discurso fundador”<sup>385</sup> que funciona como referência básica no imaginário e na construção da memória. Um “discurso fundador” que remete esses cristãos do Malabar à memória da fundação apostólica, mas marginaliza a construção histórica dessa comunidade ao rotulá-la como “herética” e com “práticas gentílicas”. Tenta-se, deste modo, estabelecer uma ruptura com o tempo de formação dessa comunidade, transportando-os do primeiro século ao XVI, um hiato temporal que visa o apagamento da cultura religiosa dos cristãos de São Tomé para a construção de outra, ainda que sobre a base da fundação apostólica. Assim, procura-se desautorizar o sentido anterior através da instalação de uma outra tradição. Instaura-se uma “nova ordem de sentidos”<sup>386</sup>, pois

---

<sup>382</sup> PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*: Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993, p. 54.

<sup>383</sup> GOUVEIA, António de; Pref. Joaquim de Oliveira Bragança; Introd. Avelino de Jesus Costa. *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da índia Oriental, religioso da ordem de S. Agostinho. Quando foy as serras do Malauar, & lugares em que morão os antigos christãos de S. Thome, & os tirou de muytos erros & heregias em que estão*. Coimbra: na officina de Diogo Gomez Loureyro, impressor da Vniuersidade, 1606.

<sup>384</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper...

<sup>385</sup> ORLANDI. Discurso Fundador...

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 13.

o que o caracteriza como fundador é que ele cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra. É um momento de significação importante, diferenciado.

O sentido anterior é desautorizado. Instala-se outra “tradição” de sentidos que produz os outros sentidos nesse lugar. Instala-se uma nova “filiação”. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua “memória”.

Esse processo de instalação do discurso fundador, como dissemos, irrompe pelo fato de que não há ritual sem falhas, e ele aproveita fragmentos do ritual já instalado – da ideologia já significante – apoiando-se em “retalhos” dele para instalar o novo.<sup>387</sup>

Dada a extensão do documento, não será possível proceder ao exame do escrito em sua totalidade, mas será feito o trabalho “partindo da ideia de que cada unidade (*unus*) pressupõe a totalidade (*totus*) em que está inserida [...] por meio da análise semiótica de excertos extraídos”<sup>388</sup>. Também será adotado o pressuposto de que os efeitos de sentidos criados no texto são a junção dos planos da expressão<sup>389</sup> e do conteúdo<sup>390</sup>, como define Barros: “**Texto:** resultado da junção do plano do conteúdo, construído sob a forma de um percurso gerativo<sup>391</sup>, com o plano da expressão, o texto é um objeto de significação e um objeto cultural de comunicação entre sujeitos”<sup>392</sup>.

### 3.1 O Sínodo de Diamper e seu contexto

Antes da análise interna do documento pela semiótica, mostra-se importante procurar entender também o contexto externo a ele, o seu contexto histórico de produção. Por contextos externo e interno do escrito, este trabalho parte do pressuposto de que é necessário

<sup>387</sup> ORLANDI. *Discurso Fundador...* p. 13.

<sup>388</sup> SILVA. *Discurso religioso...* p. 149.

<sup>389</sup> “Plano do significante (Saussure), que suporta ou expressa o conteúdo, com o qual mantém relação de pressuposição recíproca”. BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 82. Vocabulário Crítico: Expressão.

<sup>390</sup> “Plano do significado (Saussure) que é veiculado pelo plano da expressão, com o qual mantém relação de pressuposição recíproca”. *Ibid.*, p. 81. Vocabulário Crítico: Conteúdo.

<sup>391</sup> “Designamos pela expressão percurso gerativo a economia geral de uma teoria semiótica (ou apenas linguística), vale dizer, a disposição de seus componentes uns com relação aos outros, e isso na perspectiva da geração, isto é, postulando que, podendo todo objeto semiótico ser definido segundo o modo de sua produção, os componentes que intervêm nesse processo se articulam uns com os outros de acordo com um “percurso” que vai do mais simples ao mais complexo, do mais abstrato ao mais concreto.” GREIMAS, A. J.; COURTES, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1979, p. 206. Verbete Gerativo.

<sup>392</sup> BARROS. *op. cit.* p. 86 Vocabulário Crítico: Texto. Grifo da autora.

se entender as condições sócio-históricas de sua produção (contexto externo) e os enunciados e diálogos travados dentro do documento, bem como estes foram estruturados (contexto interno).

Skinner<sup>393</sup>, no quarto capítulo de seu *Visões da Política*, volume 1, reproduz, ainda que não *ipsis litteris*, um artigo de 1969 em que dá a sua contribuição para o estudo do contexto. Neste capítulo intitulado “*significação e compreensão na história das ideias*”<sup>394</sup>, ele demonstra que o texto não tem autonomia em si mesmo e que, ao se estudar uma obra, geralmente o leitor leva para ela suas expectativas. Em sua manifestação contra o que ele denomina de “mitologia” de que cada autor clássico tem necessariamente alguma doutrina sobre os diversos temas em que trabalha e contra uma possível leitura anacrônica, Skinner defenderá que se deve “poder oferecer uma explicação não somente do sentido do que foi dito, mas também daquilo que o autor em questão pode ter pretendido com o que disse”<sup>395</sup>. Para isso é necessário concentrar-se não somente no significado do que é dito, mas também na força da intenção da afirmação e no que estão fazendo ao dizê-lo e, principalmente, devem-se “estudar os vários contextos nos quais as palavras foram utilizadas”<sup>396</sup>.

Segundo Souza, Skinner entende que é necessário “recuperar”<sup>397</sup> o significado histórico não somente dos textos, mas também do que tencionavam os seus autores para se entender um texto, não sendo possível chegar-se a esse entendimento somente pelo texto em si. Para isso, devem-se levar em conta duas regras: 1) levar em consideração “as convenções prevaletentes que governam as ideologias em uso”; e 2) quanto ao escritor, é preciso entender “suas crenças empíricas, suas percepções e sentimentos, seus valores morais e políticos, assim como suas ideologias compartilhadas, trocadas intersubjetivamente com seus pares, com sua audiência.”<sup>398</sup>

---

<sup>393</sup> SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na história das ideias. *Revista Tempo e Argumento*. v. 9, n. 20, p. 358–399, 2017.

<sup>394</sup> Em Inglês: Meaning and Understanding in the History of Ideas.

<sup>395</sup> SKINNER. *op. cit.* p. 386.

<sup>396</sup> SKINNER. *op. cit.* p. 393.

<sup>397</sup> Nas palavras de Skinner: “All this brings me to what is obviously the main question: How is the recovery of the historical meaning of a text to be achieved? [...] the key to understanding the actual historical meaning of a text may lie in recovering the complex intentions of the author in writing it.” TULLY, James (Org.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1989. p. 102.

<sup>398</sup> SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, texto e contexto: a história intelectual e o ‘contextualismo linguístico’ na perspectiva de Quentin Skinner. *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais*. v. 5, n. 4, p. 1–19, 2008, p. 9.

O contexto em Skinner é, conforme Solís Rodriguez, tudo o que condiciona as possibilidades intelectuais do autor, ou seja, os textos que o rodeiam e formam a sua rede de comunicação linguística, suas raízes epistemológicas e paradigmáticas. Assim, os textos que gravitam em torno do autor são os materiais com que o historiador pode elucidar o contexto da linguagem utilizada no documento e chegar à intenção do autor, bem como o entendimento das palavras e seus conceitos<sup>399</sup>. É o método intertextual de Skinner.

O método intertextual de Skinner é a leitura do contexto intelectual de uma obra, ou seja, de temas relacionados e vinculados em assuntos, críticas, linguagem, questões e argumento, é aí onde se encontra a base epistemológica do autor principal, só aí se localiza o elemento gnosiológico de um autor e da cultura linguística convencional na qual se está imbuído.<sup>400</sup>

Compare-se agora a afirmação de Solís Rodriguez acima com o que diz Freire quanto à Análise do Discurso (AD): “para a AD, nada na língua é aleatório. O uso de palavras e frases não é resultado de liberdade do falante. Esse uso é determinado pelas possibilidades de dizer, que, por sua vez, são determinadas pelas *condições sócio-históricas de produção*”<sup>401</sup>.

Sendo assim, é possível perceber no interior do texto suas respostas a outros textos, a outros enunciados, as intertextualidades inscritas nele, não somente passadas, mas também futuras, no sentido de que esse texto procura respostas práticas em consonância com as suas teses, não somente quanto à produção de outros textos que o afirmem, mas principalmente quanto ao comportamento daqueles a quem o documento se destina (sanção). Por sua vez, e não menos importante, é necessário ter o máximo de conhecimento possível das condições sócio-históricas em que o evento se deu, bem como de seu registro escrito. Será este o percurso que este trabalho procurará fazer, o que, tendo sucesso, possibilitará uma melhor exegese do documento produzido a partir do Sínodo Diocesano em Diamper no ano de 1599.

<sup>399</sup> SOLÍS RODRÍGUEZ, Cristian Uriel. La relación contexto-sujeto en Quentin Skinner. *Región y sociedad*. v. 25, n. 56, p. 269–298, 2013, p. 289, 290.

<sup>400</sup> O texto em língua estrangeira é: “El método intertextual de Skinner es la lectura del contexto intelectual de una obra; es decir, de temas relacionados y vinculados en asuntos, críticas, lenguaje, cuestiones y argumentos, es ahí donde se encuentra la base epistemológica del autor principal, sólo ahí se localiza el elemento gnoseológico de un autor y de la cultura lingüística convencional en la que se imbuía.” SOLÍS RODRÍGUEZ. *op. cit.* p. 291.

<sup>401</sup> FREIRE, Sérgio. *Análise de Discurso: Procedimentos metodológicos*. [s.l.]: Instituto Census, 2014, pos. 116. Grifo do autor. O livro citado é uma edição de e-book do Kindle e não traz paginação, mas a posição no leitor eletrônico. Quando isso ocorrer, no lugar de p. para página será utilizada pos. para posição.



Em busca do que o autor deste trabalho denomina de contexto externo ao escrito, identificou-se, conforme registro de Gouveia<sup>402</sup> em sua *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes*, que Dom Aleixo teria se recolhido em Cranganor para compor os decretos do Sínodo,

põdo em limpo todas as informações, q atè então tinha tomado das cousas da Serra das quaes cõpunha os decretos cõforme à necessidade q avia de emêda, ou nos erros da Fè, ou na depravação dos costumes sem nisso ter cõpanheiro, ou ajudador algũ, pregãdo també todo o tẽpo q aqui esteve os mais dos domingos, & todos os dias sãtos nas Igrejas de Crãganor. Qual esta obra do Synodo foy, quã accomodada a tudo o de q os Christãos tinhão necessidade, & quãõ perfeita sahio pera elles, verãõ os q tẽdo noticia desta Christandade, lerẽ o Synodo, q anda pellas mãos de todos pella diligẽcia cõ q està cõposto:<sup>403</sup>

Talvez isso explique a brevidade do Sínodo que, mesmo contendo nove ações, quatorze capítulos e duzentos decretos, deu-se em apenas uma semana<sup>404</sup>. Antes mesmo do Sínodo, Dom Aleixo já estaria articulando o seu sucesso, impondo sua autoridade sobre o arcediogo sucessor de Mar Abraão, Jorge de la Cruz<sup>405</sup>, escolhendo o local que melhor lhe convinha, Diamper, e recebendo cassanares e “cristãos honrados” para os convencerem a apoiá-lo na realização do Sínodo, como se pode notar neste excerto:

o mesmo fez a hũ Caçanar que tinha muito tempo acõpanhado ao Arcebispo Abraham, e era tido por letrado entre elles, que cõ grande pertinacia defendia seus erros, & a obediencia do seu Patriarcha de Babylonia, tendoo cõsigo algũs dias, & pondoo à sua mesa, tratandolhe nas divinas escrituras, & sãtos Doutores a falsidade delles, com que os anathematizou, & professou a Fé nas mãos do Arcebispo, ainda antes do Synodo, **& perseverou de modo, que nelle o proveo de Vigairo de hũa**

<sup>402</sup> Natural de Beja, Portugal, professou em 4 de junho de 1591, partindo seis anos depois para Goa. Em 1602 foi designado para uma embaixada para a Pérsia. Partindo de lá, foi para a Europa, onde publicou em 1606 a *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frei Aleixo de Menezes*. Faleceu em 18 de agosto de 1620. GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* p. 8.

<sup>403</sup> GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 57, Livro I, Cap. XVII: “De como o Arcediogo ultimamẽte se reduzio a obediẽcia da Igreja Romana, e do Arcebispo, e ambos convocarãõ os povos a Synodo Diocezano no lugar de Diamper.”

<sup>404</sup> Para se ter ideia dessa brevidade, o Concílio de Éfeso teve cinco sessões de 22 de junho a 31 de julho de 431, Calcedônia com 17 sessões, foi de 8 de outubro a 1º de novembro de 451 e o Segundo Concílio de Latrão, talvez o mais breve, foi de 02 a 17 de abril de 1139. Já Trento demorou de 13 de dezembro de 1545 a 04 de dezembro de 1563 (ALBERIGO, Giusepe. *Deciosini dei concili ecumenici*. Novara: ETET, 2013. p. 98-100). Talvez o que mais se destaque aqui não seja o tempo, mas o fato de os decretos e determinações irem prontos para o Sínodo de Diamper e toda a ação anterior ao sínodo para que este ocorresse conforme o intento de Dom Frei Aleixo. Cf. BRAGANÇA. *O sínodo de Diamper...* p. 255, 256.

<sup>405</sup> Arcediogo no Malabar à época do Sínodo. Foi ordenado para esta função em 1593 por Mar Abraão e escolhido por este para assumir o bispado de Angamale. Era sobrinho de Jorge de Cristo, que fora Arcediogo antes dele. Durante sua administração em Angamale, enquanto o bispado estava vago, pregou contra o que ele considerava invasão dos missionários latinos, mas acabou por submeter-se a Aleixo de Menezes. VALIATHARA SEBASTIAN. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX...* p. 31, 32.

**das melhores Igrejas da Serra**, & da mesma maneira a todos procurava de trazer asy, pera os ter benevolos nas cousas que lhe queria propor no Synodo.<sup>406</sup>

Notam-se a prevalência das convenções doutrinárias da Igreja Romana e a expressão da autoridade de Dom Frei Aleixo de Menezes, cujo discurso estruturado na fonte mostra-o como aquele por intermédio de quem a heresia seria extirpada da costa do Malabar. O discurso mostra o outro como “herege”, “cismático” e “envolto em muitos enganos semeados pelo Diabo”. O enunciado dentro do documento procura apresentar Dom Frei Aleixo com autoridade para atuar, ainda que a comunidade de Angamale não estivesse sob o Padroado Português, porque ele estaria agindo em nome e sob a orientação do papa, embora essa autoridade concedida pelo papa possa ser questionada como se verá mais à frente. O discurso impõe o simulacro de superioridade dos cristãos católicos romanos em relação aos cristãos de São Tomé quando enuncia: “nòs ainda que indinos temos o lugar de Arão sumo Sacerdote, vos o de Eleazar Ehitmar Sacerdotes menores, Nòs estamos no lugar, & temos as vezes dos Apostolos de Christo Sõr nosso, vos o dos setenta & dous discipulos”<sup>407</sup>.

Sobre o documento analisado, nota-se que: 1) Este documento não dá voz direta<sup>408</sup> a posições que contrariam seus interesses; 2) há uma versão em Malaiala que não traz todos os decretos, não sendo possível afirmar, uma vez que o autógrafa<sup>409</sup> se perdeu, se eles foram acrescentados à versão portuguesa ou retirados daquela, embora Thaliath<sup>410</sup> afirme que a versão portuguesa não seja a original; e 3) A versão portuguesa de 1606 somente viria a público após licença da Inquisição de Coimbra<sup>411</sup>.

À procura do entendimento deste contexto externo, importa notar que a escolha do local não se dá de forma aleatória, uma vez que Diamper pertence a Cochim (mapa 5), local de maior influência portuguesa e que o exército português poderia chegar com mais facilidade

<sup>406</sup> GOUVEIA. *op. cit.* f. 58. Livro I, Capítulo XVII. Grifo nosso.

<sup>407</sup> LOUREYRO. *Sínodo diocesano de Diamper...* p. 117. Ação nona, decreto vigésimo quinto.

<sup>408</sup> Embora haja citações de costumes, práticas e de outros textos que são considerados contrários à ortodoxia e à ortopraxia, esses não têm voz no texto no sentido de se lhes permitirem uma antítese ou mesmo uma autodefesa, mas somente aparecem para serem desconsiderados e relegados à posição de heresia, por isso são considerados aqui uma voz não direta na fonte em análise.

<sup>409</sup> Termo utilizado em Ecdótica para se referir ao documento original a partir do qual foram feitas cópias.

<sup>410</sup> THALIATH, Jonas. *The Synod of Diamper...* Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958, *apud* VALIATHARA SEBASTIAN. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX...* p. 37.

<sup>411</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 3.

caso necessário<sup>412</sup>. Tais características fizeram com que Diamper fosse preferida a Angamale, uma vez que ela se localiza no território de Calicute, sendo este um local com o maior número de cristãos no Malabar.

Tanto q os Christãos, & Caçaneres, que estavam presentes, deram consentimento a se fazer Synodo Diocesano, se começou a tratar do lugar em que se faria, & depois de algũas alterações sobre apontarem alguns Angamalle, por ser cabeça do Bispado, cousa que o Arcebispo receava por entender que estarião os daquelle povo mais afferrados a seus erros, assim por lhes nam ter ainda prègado, como por ser vivenda do Arcebispo Abraham, a cujas cousas estavam muy affeiçoados, & assi por isto, como por ser o lugar de Diamper mais no meyo do Bispado pera com mais facilidade todos poderẽ vir a elle, & de Cochim se poderẽ trazer com mais brevidade as cousas necessarias pera celebração do Synodo, carregando também nisto os vassallos del Rey de Còchim, que querião se fizesse em suas terras, o que também vinha bẽ ao Arcebispo, porque nellas como de Rey amigo, & dependente dos Portuguezes se podião recear menos inquietações, se determinou a mais votos, se fizesse no Diamper, e foi decretado pera se começar a 20, de Julho o Domingo 3. depois do Pêtecoste dão mez, e meyo aos povos pera se poderem aviar, & vir a elle.<sup>413</sup>

Mapa 5 – Diamper



Fonte: NEILL, Stephen, *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 20.

<sup>412</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *op. Cit.* p. 36, 37.

<sup>413</sup> GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 56, 56v. Livro I, Cap. XVII.

Outra questão que Thaliath<sup>414</sup> levanta, e que não pode deixar de ser mencionada, está no fato de que Aleixo de Menezes não teria autoridade para convocar este Sínodo, uma vez que os breves que recebeu do papa não o autorizavam a isto; estaria então o bispo não atendendo ao papa, mas aos portugueses, segundo a percepção de Thaliath. Em tradução do Latim para o Português do primeiro breve de 27 de janeiro de 1595 que aparece em Gouveia<sup>415</sup>, o papa Clemente VIII, ouvindo que Mar Abraão teria retornado ao nestorianismo e a cometer simonias, mandou que Dom Frei Aleixo inquirisse a Mar Abraão sobre estas questões e, em sendo achado culpado, fosse levado a Goa enquanto os processos deveriam ser encaminhados para a Sé Apostólica. Enquanto Mar Abraão estivesse em Goa, um vigário apostólico do rito latino deveria ficar em seu lugar em Angamale. Quanto ao segundo breve de 1597, ano da morte de Mar Abraão, este daria autoridade para Dom Aleixo nomear quem ele quisesse, de rito latino, para o lugar de Mar Abraão<sup>416</sup>.

Não obstante essa tese de Thaliath, no capítulo XXII do livro primeiro de Gouveia, *Jornada do arcebispo de Goa Dom Frei Aleixo de Menezes*, no qual é feita a narrativa da celebração do Sínodo de Diamper, há o relato de que, acabada a missa, Dom Frei Aleixo teria feito uma “pratica larga a todo o Synodo do intento, pera que o celebrava” não deixando de destacar “que elle celebrava aquelle Synodo por authoridade de hum breve do Santo Padre Clemente Oytavo, em que lhe encomendava aquella Igreja por morte do Arcebispo Mar Abraham”. Continua a narrativa dizendo que o Arcebispo também tinha sobre si o cuidado das Igrejas com sede vacante por ser ele “Metropolitano Primaz” de todo o Oriente e logo passa à pergunta se todos estavam contentes em celebrar aquele Sínodo, ao que teria havido resposta positiva<sup>417</sup>. Apesar da afirmação registrada de que o breve apostólico dava autoridade para a convocação do Sínodo, esse ponto em especial em que se registra que Dom Aleixo estaria encarregado do cuidado daquela Igreja parece indicar uma extrapolação do cuidado pastoral, pois uma coisa é cuidar de uma sede vacante indicando seu prelado, ainda que de rito latino, outra é convocar um Sínodo para se sujeitar a Igreja de São Tomé à Igreja Católica.

Ao se ler o capítulo II da sessão XXIV do Concílio de Trento, parece que Dom Aleixo não teria autoridade para a convocação do Sínodo, uma vez que essa responsabilidade é posta sob a autoridade do metropolitano ou do bispo mais antigo:

<sup>414</sup> THALIATH. The Synod of Diamper... apud VALIATHARA SEBASTIAN. Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX... p. 74.

<sup>415</sup> GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 10, 11. Livro I, Capítulo IV (escrito IIII).

<sup>416</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX... p. 75.

<sup>417</sup> GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 64v. Livro I, Capítulo XXII.

Por tanto **os Metropolitanos per si mesmos** , ou estando elles legitimamente impedidos , **o Bispo mais antigo** ao menos dentro de hum anno contado desde o fim do presente Concilio , e dahi em diante cada triennio ao menos , depois da Oitava da Pascoa da Resurreiçãõ de nosso Senhor Jesu Christo , não deixe de juntar Concilio na sua Provincia,<sup>418</sup>

Ou seja, quem teria essa autoridade seria o sucessor de Mar Abraão, Jorge de la Cruz, e não o arcebispo de Goa. Talvez por isso ele tenha invocado a autoridade papal. E não somente isso: antes do concílio, ao conseguir a sujeição do arcediogo Jorge de la Cruz, Dom Frei Aleixo fez com que aquele jurasse sobre dez pontos que o arcebispo de Goa fizera redigir e que colocava o arcediogo sob a autoridade de Dom Frei Aleixo. Com isso, Menezes teria uma “dupla” autorização para se convocar o Sínodo: a menção direta à autorização papal e a sujeição daquele que poderia convocar o Sínodo, bem como sua concordância com a convocação, como excerto abaixo desses dez pontos reproduzidos por Bragança:

7. Que havia de jurar não receber Bispo ou Prelado algum na Serra, senão mandado pelo Pontífice Romano, e reconhecido pelo Arcebispo de Goa; e que a esse, qualquer que fosse, obedeceria como a seu verdadeiro Prelado.

8. Que havia de jurar de reconhecer a ele arcebispo por seu Prelado, como mandado pela Sé Apostólica, e em tudo estaria sujeito a seus preceitos, enquanto não viesse Prelado próprio.

9. Que havia de passar olas e provisões para se ajuntar o Sínodo Diocesano, para se nele tratarem as cousas da Fé, no lugar que parecesse a ele arcebispo, ao qual viessem todos os sacerdotes e pessoas eleitas pelos povos para assistirem a ele, e juraria estar pelo que se nele assentasse.<sup>419</sup>

Note-se ainda que essa afirmação documental da autoridade (e da superioridade) de Dom Aleixo contrasta com a percepção de que o arcediogo Jorge de la Cruz, segundo Gouveia, teria de si, de sua comunidade e de Dom Aleixo, pois, ao voltar de Cochim, onde fizera profissão de fé em conformidade com o que almejava o arcebispo de Goa, e sendo indagado sobre o que lá fizera, Jorge de la Cruz teria respondido que fora demonstrar que sua fé era boa, que confessara que o papa era o cabeça da Igreja de São Pedro e não de São Tomé, pois nada falaram dessa Igreja. Também reconheceria que o Arcebispo de Goa era prelado da Índia e Metropolitano dos bispados latinos, “mas não do da Serra q̃ lhe não pertêcia ã nada, pois seu Prelado era mais antigo, & primeiro Metropolitano q̃ elle”<sup>420</sup>.

<sup>418</sup> REYCEND; AMENO. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento...* p. 265, grifo nosso. Sessão XXIV, Capítulo II: Que se celebrem Sunodos Provinciaes todos os triennios , e Diocesanos todos os anos. Quem os deva congregar , e quaes devão assistir a elles.

<sup>419</sup> BRAGANÇA. *O sínodo de Diamper...* p. 255.

<sup>420</sup> GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 14v. Livro I, Capítulo V.

O registro de Gouveia coloca os cristãos de São Tomé como aqueles que agiam com falsidade, mostrando-se como católicos e obedientes à Igreja Romana sem o serem, tão somente por causa do interesse no comércio da pimenta e de outros que se faziam em Cochim<sup>421</sup>. Não era diferente sua opinião com relação ao arcediogo Jorge, apontando-o como cismático e enganador, parecendo católico sem o ser. Contudo, o próprio texto sugere que o Arcediogo não entendera a profissão de fé que fora lida em Português. Para o autor deste trabalho, a resposta do arcediogo Jorge de la Cruz, registrada por Gouveia, o mostra como uma pessoa perspicaz, capaz de lidar com as sutilezas da argumentação, fazendo com que um mesmo argumento seja percebido de forma diferente para grupos diferentes, se é que a resposta registrada por Gouveia foi a que realmente Jorge de la Cruz deu aos cristãos que lhe indagaram acerca do que fora fazer em Vaipim<sup>422</sup>.

### 3.2 Breve cronologia do contexto externo

Para se entender melhor esse contexto e as personagens nele envolvidas, será necessário retornar ao início do século XVI. Por volta do ano 1502, o Patriarca Universal do Oriente, Mar Elias V, ordenou três monges, a saber: raban<sup>423</sup> David, a quem chamou de Mar Yaballaha, ordenando-o metropolitano; raban Jorge, ordenado bispo e passou a ser chamado de Mar Denha; e raban Mas'ud, a quem foi dado o nome de Mar Jacob, tendo sido ele também ordenado bispo. Após a ordenação, os três, mais um outro sacerdote denominado Mar Tomé, foram enviados à Índia. Provavelmente o metropolitano Mar Yaballaha e o bispo Mar Tomé tenham morrido, ficando Mar Jacob como metropolitano até o ano 1552 quando veio a falecer<sup>424</sup>.

Com a morte de Mar Jacob, o arcebispado no Malabar ficou vago até o ano de 1555 quando o então Patriarca Universal do Oriente Abdisho IV Maron (Ebede Jesus), enviou ao Malabar Mar Joseph Sulaqa para assumir a função do falecido. Contudo, houve uma tentativa

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, f. 13. Livro I, Capítulo V.

<sup>422</sup> *Ibid.*, f. 14v. Livro I, Capítulo V.

<sup>423</sup> Raban significa nosso mestre e é um título monástico. Cf. THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China... p. 143, nota 9.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 136, 149, nota 21.

dos portugueses em barrar-lhe o caminho. Assim, Mar Joseph somente chegou ao Malabar entre o final de 1556 e o início de 1557<sup>425</sup>.

Uma vez no Malabar, Mar Joseph passou a repudiar o rito latino, afirmou sua lealdade à Igreja Caldaica, condenou a adoração às imagens e ensinava que Maria era mãe de Cristo (*Christotokos*) e não mãe de Deus (*Theotokos*). Por conta de sua postura e ensinamentos, ele foi acusado de heresia, tendo sido preso e levado a Cochim, a Goa e, finalmente, a Lisboa. Mar Joseph foi absolvido das acusações de heresia e voltou à Índia em 1565. No entanto, mal assumiu sua posição como metropolita, voltou a pregar as mesmas doutrinas de antes, o que fez com que fosse, novamente, preso e acusado de heresia pelos portugueses, tendo sido levado a Lisboa e a Roma. Na primeira ausência de Mar Joseph, os cristãos de São Tomé enviaram uma delegação ao Patriarca da Igreja Caldaica com intuito de que ele mandasse outro bispo. Essa delegação voltou então para a Índia trazendo consigo um novo bispo, Mar Abraão<sup>426</sup>. Contudo, Mar Abraão fora enviado por outro patriarca, Shem'on VIII Isho'yahb (Bar Denha)<sup>427</sup>, pois, por essa época, a Igreja Caldaica estava dividida.

Faz-se necessário aqui uma digressão a fim de se entender um detalhe que ocorrera na Igreja Caldaica no início da segunda metade do século XVI que explica o fato dela estar com dois patriarcas (tabela 3). O patriarcado na Igreja Assíria do Oriente era transmitido, desde o século XV, hereditariamente, e como o patriarca não podia se casar, o cargo era passado de tio a sobrinho. Com a morte de Simon Bar Mama em 1551, o patriarcado deveria passar ao seu sobrinho Simon Bar (ou Mar) Denha. Um grupo de bispos o apoiou, mas outro grupo preferiu eleger Yohannan Sulaqa, causando uma divisão na Igreja Caldaica que passou a ter dois patriarcas independentes, tendo Sulaqa a sede em Úrmia (atual Irã) e Denha em Mosul (atual Iraque). Sulaqa, para fortalecer sua posição, procurou o apoio da Igreja Católica Romana. Para isso, foi até Roma onde conseguiu o reconhecimento do papa Júlio III como patriarca do Oriente em 1553. Com essa atitude, restabeleceu-se a comunhão de parte da Igreja Caldaica com Roma. Dois anos após o seu retorno de Roma, Sulaqa foi preso e morto (talvez por influência do patriarca rival), sendo sucedido por Abdisho IV Maron (Ebedejesus). Com essa decisão de Sulaqa, a parcela da Igreja que o seguia passou a fazer parte do grupo de “patriarcas caldeus unidos” (*Uniate Chaldaean patriarchs*), uma comunidade de cristãos do Oriente que reconheciam a autoridade papal, mas sustentavam os seus próprios ritos. Como

<sup>425</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX...* p. 22, 23.

<sup>426</sup> FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 133.

<sup>427</sup> NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 201, 469, nota 44; BAUM, Wilhelm; WINKLER, Dietmar W. *The Church of the East: A Concise History*. Londres: RoutledgeCurzon, 2003. p. 114.

símbolo dessa comunhão e reconhecimento papal do patriarca do Oriente, o papa entregava ao patriarca o Pálio. Essa *Uniate* vai durar até o patriarcado de Mar Simon XII em 1670. Após essa data, o relacionamento com Roma cessou<sup>428</sup>. Outra consequência dessa aproximação feita por Sulaqa foi que o papa reconheceu, em 1553, que os cristãos de São Tomé estavam sob a autoridade da linhagem de Sulaqa e não do Padroado Português. Esse reconhecimento durou até Roma transferir essa jurisdição para o Padroado em 1599 após o Sínodo de Diamper<sup>429</sup>.

Tabela 3 – Cronologia dos reis de Portugal, papas, patriarcas da Igreja Caldaica e metropolitas da Igreja no Malabar

Rei de Portugal	Papa	Patriarca Igreja Assíria do Oriente	Metropolitano Igreja de São Tomé
D. Manoel I (1495-1521)	Alexandre VI (1492-1503)	Shem'on V (1497-1501)	
	Pio III (1503)	Elias V (1502-1503)	
	Júlio II (1503-1513)	Shem'on VI (1504-1538)	
	Leão X (1513-1521)		
D. João III (1521-1557)	Adriano VI (1522-1523)	Shem'on VII Bar Mama (1538-1551)	Mar Jacob (1503-1552)
	Clemente VII (1523-1534)		
	Paulo III (1534-1549)		
	Júlio III (1549-1555)	Shem'on VIII Isho'yahb (Bar Denha) (1551-1558)	
		Shem'on VIII Yohannan Sulaqa (1553-1555)	
	Marcelo II (1555)	Abdisho IV	Mar Joseph Sulaqa

<sup>428</sup> VINE. *The Nestorian Churches...* p. 173, 174; NEDUMPARAMBIL, George Joseph. *A Search of the Roots of Syro-Malabar Church in Kerala...* p. 304; NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India...* p. 201, 202; FORTESCUE, Adrian. *The Lesser Eastern Churches.* Londres: Catholic Truth Society, 1913, p. 102, 103; BAUM; WINKLER. *The Church of the East...* p. 113.

<sup>429</sup> BAUM; WINKLER. *op. cit.* p. 113.



			Maron (1555-1570)	(1555-1569)
D. Sebastião I (1557-1578)	Paulo IV (1555-1559)	Eliya V (1558-1591)	Yahballaha IV (Aitallâhâ) (1572-1580)	Mar Abraão (1557-1597)
	Pio IV (1559-1565)			
	São Pio V (1566-1572)			
D. Henrique I (1578-1580)	Gregório XIII (1572-1585)	Eliya V (1558-1591)	Shem'on IX Dinkha (Denha) (1580-1593)	Mar Abraão (1557-1597)
D. Filipe I (1581-1598)	Sisto V (1585-1590)			
	Urbano VII (1590)			
	Gregório XIV (1590-1591)			
	Inocência IX (1591)			
D. Filipe I (1581-1598)	Clemente VIII (1592-1605)	Eliya VI (1591-1617)	Shem'on X Eliya (1593- 1638)	Jorge de la Cruz (Arcediago) (1597-1599)
D. Filipe II (1598-1621)				Francisco Ros (1599-1624) Primeiro metropolitano latino em Angamale

Fonte: O autor.

Retornando a Mar Abraão, ele ainda estava consolidando sua posição no Malabar quando Mar Joseph retornou à Índia e, com receio de um cisma na Igreja Malabar, por ela estar com dois metropolitas, Mar Joseph solicitou ajuda aos portugueses. Eles prenderam Mar Abraão e o enviaram à Europa. Uma vez estando em Roma, ele teve permissão, tanto do papa quanto do Patriarca Universal do Oriente, Abdisho IV Maron (Ebedjesus), para voltar à Índia e dividir a comunidade dos cristãos de São Tomé entre ele e Mar Joseph. Assim, Mar Abraão foi enviado duas vezes à Índia: a primeira pelo patriarca caldaico ligado à linha sucessória hereditária de Bar Denha (tida como nestoriana) e a segunda pelo patriarca em comunhão com Roma<sup>430</sup>.

Mar Abraão chegou à Índia pela segunda vez em 1568, mas não foi preciso entrar em acordo com Mar Joseph, pois este havia sido preso e exilado pela terceira vez, vindo a falecer em Roma em 1569. Embora Mar Abraão tivesse em mãos cartas tanto do papa quanto do Patriarca da Igreja do Oriente Abdisho IV Maron (Ebedjesus), ele não foi bem recebido pelos portugueses que o acusaram de ter enganado o papa e ordenaram o seu aprisionamento. Após conseguir escapar, Mar Abraão chegou ao Malabar onde viveu até a sua morte em 1597<sup>431</sup>. Percebe-se nestas prisões, desautorizações por parte dos portugueses, autorizações e confirmações de posições dos metropolitas no Malabar por Roma uma tensão entre o Padroado Português e o Papado. Essa tensão se deu pelo fato de os portugueses desejarem estender o direito do Padroado para a região do Malabar e, conforme já dito acima, a Igreja Católica Romana reconheceu em 1553 que essa região estaria sob a autoridade da Igreja Caldaica ligada a Shem'on VIII Yohannan Sulaqa. Perseguir aqueles que foram enviados pela Igreja Caldaica em comunhão com Roma demonstra uma oposição à própria Igreja Católica Romana. Essa disputa no Malabar acaba por refletir uma disputa entre a Coroa portuguesa e Roma.

Nessa tentativa dos portugueses de se imporem sobre os cristãos de São Tomé, eles conseguiram que no ano de 1583 Mar Abraão convocasse um Sínodo em Angamale onde estavam presentes tanto cristãos do Malabar quanto latinos. Nesse sínodo, decidiu-se, dentre outras coisas, pela introdução dos sete sacramentos, pela correção de “erros” dos livros

---

<sup>430</sup> Esse duplo “envio” de Mar Abraão à Índia tem causado alguma confusão fazendo com que alguns acreditem que ele foi enviado por Abdisho IV Maron (Ebedjesus) e outros por Shem'on VIII Isho'yahb (Bar Denha). Na verdade, ele foi enviado na primeira vez por Bar Denha e, após ser acusado de heresia e ser levado a Roma e à Pérsia, Ebedjesus o enviou novamente, ou seja, ele rompeu com a Igreja “nestoriana” e se aliou à Igreja em comunhão com Roma.

<sup>431</sup> FRYKENBERG. *Christianity in India...* p. 133.

siríacos e pela proibição de que os sacerdotes se casassem<sup>432</sup>. Dois anos após o Sínodo em Angamale, teve lugar o Terceiro Concílio Provincial de Goa, o mais enfático quanto à questão dos cristãos de São Tomé, concílio este assistido por Mar Abraão.

Terminado o Terceiro Concílio Provincial de Goa, Mar Abraão retornou à sua Igreja, não se mostrando muito disposto a abandonar as práticas consideradas heréticas pela Igreja Católica Romana o que causou conflitos com os portugueses na região e fez com que o papa Gregório VIII enviasse um breve a Aleixo de Menezes (1595) para que se investigasse as acusações feitas contra Mar Abraão e, caso ele realmente fosse encontrado em falta quanto à sua doutrina, poderia ser substituído por um vicário apostólico. Antes que este breve surtisse efeito, Mar Abraão faleceu, não sem antes deixar como responsável pelas Igrejas no Malabar o arcebispo Jorge de la Cruz até que o patriarca caldeu enviasse outro metropolitano<sup>433</sup>. Neill argumenta que Jorge de la Cruz tinha uma razão muito especial para estar decidido a manter os direitos e privilégios de seu cargo intactos: é provável que ele se considerasse o sucessor natural de Mar Abraão. Além disso, ainda que o metropolitano fosse extremamente reverenciado pelo povo, na prática suas funções se limitavam aos batismos, ordenações e demais ministrações episcopais. A administração da diocese, de fato, incluindo a seleção de candidatos para a ordenação, estava nas mãos do arcebispo<sup>434</sup>.

Sabedor da morte de Mar Abraão, o papa Gregório VIII enviou outro breve (1597) no qual autorizava Dom Frei Aleixo de Menezes a nomear um vicário apostólico até que de Roma fosse nomeado outro metropolitano (talvez nomeado pelo patriarca caldeu e reconhecido por Roma) para a diocese de Angamale, ao que Menezes nomeou Francisco Ros para este posto. Essa escolha, no entanto, viria a conflitar com a do falecido Mar Abraão, que deixara Jorge de la Cruz administrando as Igrejas dos Cristãos de São Tomé, como dito acima. Diante desse impasse, Aleixo de Menezes recuou e aceitou a administração de Jorge de la Cruz, não sem antes impor Francisco Ros como conselheiro do escolhido de Mar Abraão<sup>435</sup>.

No ano posterior à morte de Mar Abraão, ou seja, em 1598, Dom Frei Aleixo de Menezes chegou ao Malabar com o intuito de visitar as comunidades cristãs e preparar o ambiente para o Sínodo em Diamper. Jorge de la Cruz, a princípio, não reconheceu a autoridade de Menezes, atestando que o arcebispo de Goa somente tinha autoridade sobre os

<sup>432</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX...* p. 25.

<sup>433</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX...* p. 25, 26.; GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 10. Livro I, Capítulo IV (grafado III).

<sup>434</sup> NEILL. *A History of Christianity in India...* p. 310.

<sup>435</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *op. cit.* p. 26.

latinos e não sobre os cristãos de São Tomé, contudo, diante da influência e das ameaças de Menezes, Jorge de la Cruz baixou o tom e concedeu que se convocasse o Sínodo de Diamper. Segundo *A Jornada do Arcebispo*, o arcebispo teria tido a seguinte postura diante de Aleixo de Menezes: “se lhe deitou aos pés dizendo palavras do filho prodigo: pay pequey cõtra o Ceo, e diante de vos, não sou dino de ser chamado vosso filho peço perdã de meus erros, ã são grandes”<sup>436</sup>. Ao atribuir a Jorge de la Cruz a postura e as palavras do Filho Pródigo, o documento procura demonstrar que aqueles que se afastam da verdade e da submissão da Igreja Católica Romana tornam-se semelhantes àquele que, conforme a parábola, tomou sua parte na herança (com o pai ainda vivo), foi viver conforme lhe aprazia e, como consequência, experimentou a miséria (perdeu tudo) e a impureza (foi viver entre os porcos)<sup>437</sup>. Por sua vez, o texto de Gouveia exalta a figura de Dom Aleixo, tornando-o semelhante ao pai da parábola que recebe o filho e lhe perdoa os pecados. Além da retórica textual, a percepção visual que o discurso provoca coopera no simulacro de bondade cristã do actante que está em conjunção com a “sã doutrina” ao descrever o “pecador” deitado aos pés do arcebispo de Goa (posição de inferioridade, de humilhação) e Aleixo de Menezes como aquele que o ergue, que o levanta “cõ mostras de muito amor”<sup>438</sup>. Opera-se a oposição entre a maldade do “pecador” e a bondade do doador do perdão (tabela 4), bem como procura transmitir a impressão de que somente a verdadeira religião da Igreja Católica Romana pode levantar o pecador e tirá-lo da humilhação que o pecado provoca.

Tabela 4 – Comparação entre a parábola do Filho Pródigo e o discurso de Gouveia

<b>Parábola em Lc 15:11-32</b>	<b>Discurso em <i>A Jornada</i></b>
PAI (Deus)	Dom Aleixo de Menezes
Filho prodigo	Jorge de la Cruz
Toma sua parte na herança, rompe com pai e passa a viver em miséria e impureza	Ficou com parte da herança da Igreja Católica, rompeu com ela e passou a viver em pecado
Voltou arrependido e considerando-se indigno de ser chamado filho novamente	Voltou arrependido e considerando-se indigno de ser chamado filho novamente
O pai o recebeu com alegria	Dom Aleixo abraça o “pecador”, levanta-o e diz que já não se lembraria dos males passados

Fonte: O autor .

<sup>436</sup> GOUVEIA. *op. cit.* f. 55v. Livro I, Cap. XVII.

<sup>437</sup> Vide Evangelho de Lucas 15:11-32.

<sup>438</sup> GOUVEIA. *Jornada do Arcebispo...* f. 55v. Livro I, Cap. XVII.

### 3.3 Análise semiótica do Sínodo Diocesano de Diamper

#### 3.3.1 Plano da expressão

Retomando o conceito de Barros de que o texto é o resultado da junção do “plano de expressão” com o “plano de conteúdo”<sup>439</sup>, essas duas facetas serão vistas separadamente na análise do documento produzido a partir do Sínodo de Diamper.

Em seu plano de expressão, trata-se de um documento<sup>440</sup> da Igreja Católica que traz a convocação ao Sínodo de Diamper, bem como a sua ata com suas ações, decretos, duas cartas e um registro de missa em latim (tabela 5). Foi publicado em 1606, pouco mais de seis anos após a ocorrência do evento, na oficina de Diogo Gomez Loureyro, em Coimbra, com a devida licença do Santo Ofício. O documento deveria ser impresso e depois ser enviado ao conselho para se conferir com o original e só depois teria permissão de circulação. A fonte encontra-se digitalizada e acessível no sítio da Biblioteca Nacional de Portugal<sup>441</sup>. Trata-se de um escrito produzido sob rigorosa censura e em conformidade com o que determinava ou consentia o Santo Ofício, não sendo possível averiguar se houve ou não supressão de alguma parte ou se lhe foram conferidos acréscimos.

Tabela 5 – estrutura do documento produzido a partir do Sínodo de Diamper

DIVISÃO		PÁGINAS <sup>442</sup>	CONTEÚDO
Capa e autorização de impressão		1-3	Título, local de impressão, autorizações e quem celebrou o Sínodo e sua data.
Carta convocatória ao Sínodo		4-7	Publicação e chamamento ao Sínodo. São demonstradas as credenciais de D. Frei Aleixo para convocar o Sínodo e são relatadas as dificuldades para fazê-lo.
Ata do Sínodo	Ação primeira	8-11	Cinco decretos – Abertura dos trabalhos para a “destruição das heresias”, “para dar obediência ao Sumo Pontífice Romano” e se tirarem as “simonias”.
	Ação segunda	11-16	Dois decretos – Trata da inteireza e da verdade da Fé Católica. Aborda os sete sacramentos conforme declarados no Concílio de Trento. Afirma ser a Virgem Maria “mãe de Deus”. Condena a “perversa heresia dos nestorianos” e “seus falsos mestres Teodoro e Diodoro”.
	Ação terceira	16-36	23 decretos – Trata das coisas pertencentes à Fé

<sup>439</sup> BARROS. Teoria Semiótica do Texto... p. 86.

<sup>440</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper...

<sup>441</sup> <<http://purl.pt/17494>>.

<sup>442</sup> Será adotada a numeração do documento em PDF baixado da página da Biblioteca Nacional de Portugal.

		Católica. Decreto primeiro: Doutrina da Fé (subdividido em 14 capítulos). Demais decretos tratam do Cânon e algumas doutrinas consideradas heréticas.	
	Ação quarta	37-49	23 decretos – Trata dos sacramentos do batismo e da confirmação. 20 decretos sobre o batismo, três decretos sobre a confirmação.
	Ação quinta	49-64	24 decretos – Sobre a eucaristia e do ofício da missa. Nove decretos sobre a eucaristia e 15 decretos sobre a missa.
	Ação sexta	64-74	18 decretos – Versa sobre os sacramentos da penitência e da extrema-unção. 15 decretos sobre a penitência e três sobre a extrema-unção.
	Ação sétima	74-91	39 decretos – Sacramentos da ordem e do matrimônio. 23 decretos sobre a ordem e 16 sobre o matrimônio.
	Ação oitava	92-107	41 decretos – Reforma administrativa da Igreja dos cristãos de São Tomé e dias de festas, dias santos e de jejum.
	Ação nona	107-123	25 decretos – Reforma dos costumes da Igreja dos cristãos de São Tomé. Divisão do bispado em freguesias e admoestações finais. Assinatura da ata. Procissão em redor da Igreja. Fim do Sínodo de Diamper.
Carta de D. André, bispo de Cochim		123-126	Exalta a condição de esta comunidade ter sido fundada por um apóstolo e condena Nestório, descrevendo sua terrível morte por ser “herege”.
Carta resposta do Sínodo a D. André		126-127	Confessa as “faltas” cometidas e diz que elas não foram fruto de “obstinação” ou por serem “hereges cismáticos”, mas resultado da falta da “luz da verdadeira doutrina”.
Página em branco		128	
Missa em Latim “purgada dos erros”		129-146	Introdução em Português indicando a pretensão de “limpar a missa siríaca” que possuía muitos “erros e blasfêmias”. Segue um modelo de missa em Latim.
Dois páginas finais em branco		147-148	

Fonte: O autor

O texto da ata foi produzido por Dom Frei Aleixo de Menezes (com a ajuda de amanuenses) que, após acabar a sua escrita, mandou que fossem traduzidos para a língua Malabar. Esse contexto da escrita, que contribui para a brevidade do Sínodo, provoca o seguinte comentário de Bragança: “Assim se explica que, apesar da extensão das *Actas*, o Sínodo tenha durado apenas oito dias. Os participantes limitar-se-iam a aprovar o que estava já, de modo irreversível, escrito e decidido”<sup>443</sup>.

Joaquim Oliveira Bragança (06/10/1925-24/05/2014) produziu duas obras em que analisa a ata do Sínodo de Diamper, a saber: *O Sínodo de Diamper: Texto das Actas* (em português e latim)<sup>444</sup> e uma introdução às atas do Sínodo de Diamper<sup>445</sup>.

<sup>443</sup> BRAGANÇA. *O sínodo de Diamper...* p. 256.

<sup>444</sup> BRAGANÇA. *op. cit.* (Notas sobre Fr. Aleixo de Menezes e Goa. Reproduz a edição de Paiva Manso no *Bullarium Patronatum Portugalliae* Apendix. Vol. 1. Lisboa, 1872).

<sup>445</sup> BRAGANÇA, Joaquim Oliveira. Introdução. *In: Actas do Sínodo de Diamper*. Lisboa: *Didaskalia*, v. 17, p. 7-16, 1987. Essas referências, bem como outros escritos de Joaquim O. Bragança, podem ser encontradas em

As Actas do Sínodo de Daimper foram publicadas no ano de 1606, em apêndice à obra de Frei António de Gouveia, *Jornada do Arcebispo*. Desta obra há uma tradução francesa, publicada três anos depois. No séc. XVIII é editada em Roma uma versão latina, ilustrada com abundantes e eruditas notas. No séc. XIX recrudescer o interesse por este documento: é publicada uma versão inglesa e reeditado duas vezes o texto português, em Goa e, dez anos mais tarde, Lisboa, acompanhado da versão latina de Raulin<sup>446</sup> e uma seleção de notas, traduzidas do mesmo autor.<sup>447</sup>

Quanto à estrutura interna do documento em análise, seguindo modelo adotado por Faria<sup>448</sup>, elaborou-se o seguinte quadro (tabela 6) no qual se pode verificar que: 1) há semelhanças nos documentos produzidos, principalmente no destaque para a autoridade da convocação do concílio/sínodo e em sua divisão interna em Ações e Decretos, ainda que não sejam idênticos quanto à ordem; 2) o retorno a temas já tratados em concílios anteriores mostra que algumas determinações desses concílios precedentes não estavam surtindo efeito, tanto que após Daimper ainda se tenham convocados o Segundo Sínodo de Angamale (1603)<sup>449</sup> e o Quinto Concílio Provincial de Goa (1606)<sup>450</sup>.

---

AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Bibliografia para a História da Igreja em Portugal (1961-2000)*. Lisboa: CEHR-UCP, 1987. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/70682328.pdf>>. Acesso em 29/01/2021.

<sup>446</sup> RAULIN, Johannes Facundus. *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo*. Roma: H. Mainardi, 1745.

<sup>447</sup> BRAGANÇA. *op. cit.* p. 261.

<sup>448</sup> FARIA. Os concílios provinciais de Goa... p. 223.

<sup>449</sup> Nesse ponto vale o destaque de que o Concílio de Trento ordenava que sínodos provinciais fossem convocados a cada três anos e os diocesanos a cada ano, ou seja, a convocação não se dava necessariamente por um problema particular ou repetitivo, mas a repetição de assuntos mostrava a resistência em se adaptar ou obedecer ao que fora ordenado anteriormente (ver Concílio de Trento, Sessão XXIV, Decreto sobre a reforma, Capítulo II).

<sup>450</sup> O Sexto Concílio Provincial de Goa estava marcado para o ano de 1616, mas somente foi realizado em três de dezembro de 1894, tendo terminado a 11 de janeiro de 1895, e, nas palavras de Souza, realizou-se “pelas preocupações de dar visibilidade ao moribundo império português no Oriente”. SOUZA, Teotonio R. de, 6º Concílio Provincial de Goa e a Instrumentalização Política de S. Francisco Xavier. *O Estado da Índia e os desafios europeus: actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. ed. João Paulo Oliveira e Costa, Vítor Luís Gaspar Rodrigues. p. 381–399, 2006, p. 390.

Tabela 6 – Comparação entre os documentos produzidos nos quatro primeiros concílios provinciais de Goa e o do Sínodo de Diamper

1º CPG <sup>451 452</sup> (1567)	2º CPG <sup>453</sup> (1575)	3º CPG <sup>454</sup> (1585)	4º CPG <sup>455</sup> (1592)	SD Diamper (1599)
“Por merce de Deos e da madre sancta Igreja de Roma, Arcebispo de Goa, primás das Indias e partes orietaes [...] Fazemos saber [...]” (exibe a autoridade para o concílio ou sínodo)				
<b>Ação Primeira:</b>				
“Em nome da sanctissima e indivisa Trindade Padre, Filho e Espirito Sancto, em (no) anno do nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de [...] debaixo do [nome do papa] [nome do rei de Portugal] [nome de quem governava o Estado da India].” Nomea-se a Igreja onde se deu o encontro. Após apresentação, começa-se por dar “graças a Deos” por sua bondade em contraste com os erros das trevas.				
<u>Decreto e Protestação de Fé:</u> credo apostólico, tradição, são sete os sacramentos, sacrifício da missa e consubstanciação.	<u>Sem título:</u> Profissão de fé, credo apostólico, aceita as tradições da Igreja, são sete os sacramentos, sacrifício da missa e consubstanciação.	<u>Sem título:</u> convocado para a reformação dos costumes.	O documento já começa com a Ação Segunda.	<u>Sem título:</u> dá início aos trabalhos, proíbe que os participantes se afastem da cidade e também ajuntamentos.
<b>Ação Segunda</b>				
<u>Sem título:</u> trata da evangelização e das conversões, da idolatria, participação em festas dos infiéis, relacionamento entre cristãos e infiéis.	<u>Sem título:</u> trato com os gentios, com os órfãos, sobre os batismos, negócio com infiéis.	<u>Das Cousas da Conversão dos Infiéis e Christandade Novamente Convertida:</u> dissipação da idolatria, relacionamento com infiéis, sobre os órfãos, (com subtítulos).	<u>Sem título:</u> conversão, negócios e relações com infiéis, escravos, festas pagãs, médicos gentios.	<u>Profissão e Juramento da Fé:</u> fala das coisas que tratam da verdadeira fé, da tradição e do número de sacramentos, sete, condena o nestorianismo.
<b>Ação Terceira</b>				
<u>Reformação das Coisas da Igreja:</u> acomodação ao uso romano dos sacramentos e da missa, celebração de datas importantes, o vinho utilizado na eucaristia, cuidado com as imagens.	<u>Das Coisas, que Convém às Igrejas, e Culto Divino, e Obrigação dos Prelados:</u> solicitação de que um prelado indicado por Portugal governasse o bispado do Malabar, instruções sobre serviços eclesiásticos. Fim.	<u>Das Coisas do Arcebisopado de Angamale, e Christandade, que Chamam de S. Thomé, nas partes do Malabar:</u> conforma a Igreja do Malabar à de Roma (com subtítulos).	<u>Das Coisas Eclesiásticas:</u> manda-se guardar os decretos de Trento, guarda do decoro sacerdotal, relação dos escravos com a Igreja, quem poderia pregar. Fim.	<u>Das Coisa Pertencentes à Fé Católica:</u> doutrina da fé (credo), culpa universal, purgatório, ressurreição, juízo e o papa como sucessor de Pedro.
<b>Ação Quarta</b>				
<u>Da Reformação dos</u>		<u>Das Coisas</u>		<u>Dos Sacramentos</u>

<sup>451</sup> Por uma questão de espaço, nesta tabela utilizaremos CPG para Concílio Provincial de Goa e SD para Sínodo Diocesano.

<sup>452</sup> DHMPPO. V. 10, p. 334-404. Decretos e Determinações do Concílio Provincial de Goa.

<sup>453</sup> APO, fasc. 4, p. 77-107.

<sup>454</sup> APO, fasc. 4, p. 109-184.

<sup>455</sup> APO, fasc. 4, p. 185-200.



<u>Costumes:</u> testamentos, proibição de jogos, contra o castigo excessivo dos escravos, separar as mulheres cristãs das outras por bairros. Fim.		<u>Eclesiásticas e sua Reformação, e do Seminário dos Clérigos:</u> instrução, ordenação, comportamento, pregação, vinho da missa, cuidado com as imagens, esmolas, procissões (com subtítulos).		<u>do Batismo e da Confirmação:</u> repete que são sete os sacramentos e que estes contêm em si Graça.
<b>Ação Quinta</b>				
		<u>De Algumas Coisas Seculares, e sua Reformação. Da Mesa da Consciência:</u> dos escravos, sobre as embarcações, taxação de fretes (com subtítulos). Fim.		<u>Dos Sacramentos da Eucaristia e da Missa.</u>
<b>Ação Sexta</b>				
				<u>Dos Sacramento da Penitência e da Extrema-Unção</u>
<b>Ação Sétima</b>				
				<u>Dos Sacramentos da Ordem e do Matrimônio.</u>
<b>Ação Oitava</b>				
				<u>Da Reformação das Coisas da Igreja:</u> Divisão do bispado em paróquias, proibição de o caçanar cuidar de duas Igreja, sobre os dias santos e de jejum, conformação com a Igreja de Roma.
<b>Ação Nona</b>				
				<u>Da Reformação dos Costumes:</u> contra as superstições e maus costumes, festas gentílicas e judaicas, consulta a adivinhos e feiticeiros, usura, cuidados com escravos, distinção entre fiéis e infiéis, heranças. Fim.

Fonte: O autor.

### 3.3.2 Plano do conteúdo

Quanto ao plano do conteúdo, o objetivo está posto no início do documento do Sínodo de Diamper quando, em primeira pessoa do plural, é dito que os protagonistas deixaram as suas Igrejas para tomar posse daquele bispado e cristandade da Serra do Malabar na intenção de: 1) reduzir aquela Igreja à obediência da Santa Igreja Romana; 2) purgar essa comunidade dos erros, heresias e falsas doutrinas que nela se haviam semeado; 3) recolher os livros que continham essas heresias; 4) Pregar eles mesmos ao povo a verdade católica e a doutrina saudável. Convocou-se, então, o Sínodo de Diamper para o ano de 1599, tendo este durado de 20 a 26 de junho do referido ano.

A fonte começa com a apresentação de Dom Frei Aleixo de Menezes<sup>456</sup> que, “por merce de Deos, & da Sancta Igreja de Roma”<sup>457</sup>, era Arcebispo Metropolitano de Goa e Primaz da Índia e das partes Orientais. Também o coloca a serviço daquele que teria o poder universal sobre as Igrejas Católicas, o Pontífice Romano, o papa. Este o teria mandado tomar posse da Igreja do Malabar, dos cristãos de São Tomé, após a morte de Mar Abraão, e que não consentisse mais que entrasse nela bispo vindo de “Babilônia” “por serem todos seismaticos, hereges, Nestorianos fora da obediencia da Sancta Igreja Romana”<sup>458</sup>.

Desde o começo do documento percebe-se a oposição semântica<sup>459</sup> entre o que é tido como certo, ou eufórico<sup>460</sup>, a sã doutrina da Igreja Católica, e o que é errado, ou disfórico<sup>461</sup>, a

---

<sup>456</sup> Para mais informações sobre Dom Frei Aleixo de Menezes, ver: GONCALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da ordem dos eremitas de santo Agostinho no limiar do século XVII. *Rev. Hist. (São Paulo)* [online]. 2014, n. 170, p. 107-141. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-83092014000100107&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092014000100107&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 2316-9141. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p107-141>>. Acesso em: 15/02/2021.; OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. Dom Frei Aleixo de Menezes e a Santíssima Trindade: construção de um modelo de virtude através da fundação de instituições femininas em Goa (séc. XVII). Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308176003\\_ARQUIVO\\_ComunicacaoANPUH-BRRozely2.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308176003_ARQUIVO_ComunicacaoANPUH-BRRozely2.pdf)>. Acesso em: 15/02/2021.

<sup>457</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 5.

<sup>458</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 5.

<sup>459</sup> Oposição semântica é um termo utilizado em Semiótica em que, no nível das estruturas fundamentais, é possível se construir o sentido do texto.

<sup>460</sup> Eufórico é um termo utilizado em Semiótica que diz respeito ao que é tido como positivo, enquanto disfórico é o seu contrário. “É o termo positivo da categoria tímica [euforia/disforia] que serve para valorizar os microuniversos semânticos, transformando-os em axiologias”. GREIMAS; COURTES. *Dicionário de semiótica...* p. 170. Verbetes Euforia.

“heresia nestoriana”<sup>462</sup>. E essa relação é dada nada mais nada menos do que pela pessoa que é Arcebispo Metropolitano de Goa, sob as ordens do papa, sucessor de Pedro.

Os cristãos de São Tomé são descritos como “cismáticos”, “desobedientes”, “duros”, “cometedores de delitos contra a Santa Igreja Romana” e “metidos no meio de muita gentilidade”. Quanto a Menezes, este diz que o seu desejo era o de que “não perdessem por falta de doutrina os trabalhos do sagrado Apostolo São Thome”<sup>463</sup>. Por isso, tinham que purgá-los dos “erros” e “heresias” que haviam sido semeados pelos “hereges nestorianos” que estavam sob o patriarcado de “Babilônia” e os tinham governado.

O nome “Babilônia”, de onde provinham os bispos e sob cujo patriarcado estavam os cristãos da serra do Malabar, não pode ser ignorado na análise documental. Sabe-se que a Igreja do Malabar estava ligada ao patriarcado de Selêucia-Ctesifonte, na região da “Babilônia”. Contudo, o uso preferencial deste nome e não daquele, ou a designação de caldeu, ou até mesmo persa, parece implicar a afirmação de heresia e de contaminação. “Babilônia” sempre foi vista como símbolo da desgraça do cativo veterotestamentário, bem como da sedução e da prostituição neotestamentária, pecados que levariam à queda dessa cidade conforme relata o livro de Apocalipse: “Apareceu um segundo Anjo e continuou: ‘Caiu, caiu Babilônia, a Grande. Aquela que embebedou todas as nações com o vinho do furor da sua prostituição’”<sup>464</sup>. Essa prostituição é um termo simbólico que designa a troca da relação estável com Javé<sup>465</sup> porque Israel (também a Igreja) foi seduzido pelos prazeres do adultério, na relação com outros deuses, a mesma relação denunciada pelo profeta Oseias: “Começo das palavras de Javé por intermédio de Oseias. Javé disse a Oseias: ‘Vá! Tome uma prostituta e filhos da prostituição, porque o país se prostituiu, afastando-se de Javé’”<sup>466</sup>. Colocado dessa forma, a prostituição simboliza a idolatria e o desvio dos ensinamentos de Deus, de Jesus e de seus apóstolos, e “Babilônia” é o símbolo perfeito dessa prostituição.

---

<sup>461</sup> “Disforia é o termo negativo da categoria tímica, que serve para valorizar os microuniversos semânticos – instituindo valores negativos – e para transformá-los em axiologia. A categoria tímica articula-se em *euforia/disforia* e comporta, como termo neutro, a *aforia*.” *Ibid.*, p. 130. Verbete Disforia.

<sup>462</sup> A Fonte analisada traz acusação explícita de nestorianismo em toda a sua extensão, seja chamando os cristãos de São Tomé de “hereges nestorianos” ou atribuindo a eles a descrição de seguidores da doutrina de Nestor. Essa acusação, com suas variantes, aparece duas vezes na convocação, 45 vezes na ata, quatro vezes na carta de D. André, uma vez na carta resposta do Sínodo e quatro vezes na introdução à missa.

<sup>463</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 6.

<sup>464</sup> Apocalipse, 14:8.

<sup>465</sup> Transliteração do Tetragrama Sagrado (יהוה) que simboliza o nome do Deus de Israel, também nomeado por Jeová devido ao acréscimo dos sons vocálicos do substantivo Adonai (Senhor) a esse vocábulo.

<sup>466</sup> *Oseias* 1:2.

Retoma-se aqui mais um conceito da Análise do Discurso, a de que o sujeito não é livre para dizer o que quer:

Calcada no materialismo histórico, a AD concebe o discurso como uma manifestação, uma materialização da ideologia decorrente do modo de organização dos modos de produção social. Sendo assim, o sujeito do discurso não poderia ser considerado como aquele que decide sobre os sentidos e as possibilidades enunciativas do próprio discurso, mas como aquele que ocupa um lugar social e a partir dele enuncia, sempre inserido no processo histórico que lhe permite determinadas inserções e não outras. Em outras palavras, o sujeito não é livre para dizer o que quer, mas é levado, sem que tenha consciência disso (e aqui reconhecemos a propriedade do conceito lacaniano de sujeito para a AD), a ocupar seu lugar em determinada formação social e enunciar o que lhe é possível a partir do lugar que ocupa.<sup>467</sup>

A fonte narra em primeira pessoa, dando voz ao actante<sup>468</sup>, que ao chegar Menezes ao bispado para visitar as Igrejas, o demônio levantou “grandes alterações & movimentos contra a nossa pretensão”<sup>469</sup>, mas Deus, em sua infinita bondade, os ajudou e livrou, dando “paz & tranquilidade em todos por merecimentos do glorioso Apostolo São Thome Mestre & Padroeiro desta Christandade”<sup>470</sup>. Tenta-se, então, demonstrar pelo discurso que o próprio fundador da Igreja naquele local protegia aqueles que vieram para restaurar o que seria o verdadeiro cristianismo, por isso, todos deveriam vir à luz e confessar a fé católica, aprovar a doutrina e sujeitarem-se à obediência da Santa Igreja Romana.

A utilização do nome do apóstolo fundador daquela cristandade reforça não somente o mito fundacional, mas incute na mente do público destinatário do discurso a ideia de que a causa de a Igreja tomesina encontrar-se nessa situação de “prostituição”, “idolatria”, “vivendo como gentios e afastados da comunhão da verdadeira Igreja de Cristo” se deve ao fato de que, no transcorrer de sua história, essa Igreja deu ouvidos a “ensinamentos de demônios”, deixando-se seduzir pela grande “Babilônia”.

Analisando o contexto interno pela teoria semiótica da *Publicação & chamamento ao Synodo* e de sua ata, fica patente a oposição de valores com o intuito de reprovar a cristologia e as práticas dos cristãos de São Tomé. Esta análise concebe três níveis que vão do (1)

<sup>467</sup> MUSSALIM; BENTES. *Introdução à Linguística...* p. 110.

<sup>468</sup> “O **actante** pode ser concebido como aquele que realiza ou que sofre o ato, independentemente de qualquer outra determinação. [...] O conceito de actante substitui com vantagem, mormente na semiótica literária, o termo personagem [...] visto que cobre não só seres humanos mas também animais, objetos e conceitos.” GREIMAS; COURTES. *Dicionário de semiótica...* p. 12. Verbetes Actante.

<sup>469</sup> LOUREYRO. *Sínodo diocesano de Diamper...* p. 6.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 6.

fundamental, mais simples e abstrato, passando pelo nível (2) narrativo, onde as narrativas se organizam do ponto de vista de um sujeito e chegando ao (3) discursivo, o mais complexo e concreto<sup>471</sup>. Assim, há

três níveis do percurso gerativo de sentido, a citar: a) fundamental, com interesse de estabelecer as categorias semânticas presentes no texto; b) narrativo, analisar se foram conhecidas suas quatro fases, ou seja, manipulação, competência, performance e a sanção; c) discursivo, reconhecer como se concretizaram as formas abstratas do nível narrativo.<sup>472</sup>

### 3.3.2.1 Nível fundamental

Em seu nível mais fundamental, ocorre a oposição semântica entre o que é conceituado como a “heresia nestoriana” e a ortodoxia católica (heresia/ortodoxia). Heresia versus ortodoxia constituem categorias semânticas do texto, bem como verdade/mentira, comunhão/cisma, certo/errado<sup>473</sup>. Além dessa, há também outra relação de oposição destacada, a que diz respeito ao modo de ser cristão, pois os discípulos de Cristo não poderiam viver “metidos no meio de tanta gentildade”<sup>474</sup>, ou seja, a exterioridade deveria refletir a crença em Jesus Cristo, assim haveria um modo correto de se portar, de se vestir, de quem se aproximar ou de quem se afastar.

No quadrilátero<sup>475</sup> semiótico a seguir (figura 2) será demonstrado a relação entre heresia vs. ortodoxia, mas o mesmo raciocínio pode ser aplicado entre a ortopraxia vs. heteropraxia etc.

<sup>471</sup> BARROS. Teoria Semiótica do Texto... p. 13.

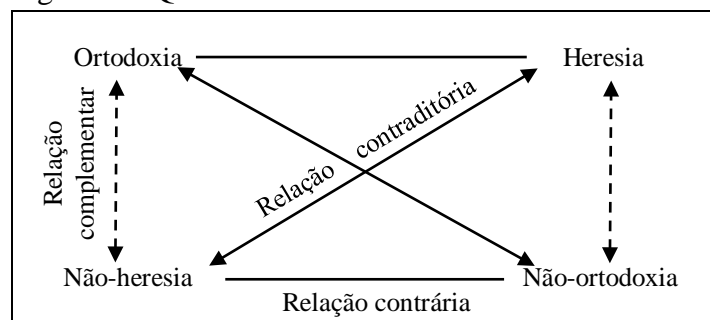
<sup>472</sup> DAVID, Ricardo Santos. Análise semiótica: percurso gerativo de sentido em uma tirinha de humor. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*. v. 18, n. 44, p. 77–87, 2017. p. 77.

<sup>473</sup> A oposição semântica entre certo vs. errado não se dá somente no campo da teologia, abrange também a relação com os não cristãos, a falta de alguns sacramentos ou o modo “errado” de executá-los, a forma litúrgica, ritos e administração eclesiástica.

<sup>474</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 6.

<sup>475</sup> A maior parte dos autores trata por quadrado semiótico, mas como nem sempre se produz um quadrado, como neste caso em que a forma é um retângulo, preferiu-se o termo quadrilátero. “Compreende-se por quadrado semiótico a representação visual da articulação lógica de uma categoria semântica qualquer.” GREIMAS; COURTES. *Dicionário de semiótica...* p. 364. Verbetes Quadrado semiótico.

Figura 2 – Quadrilátero Semiótico



Fonte: O autor.

Onde:

- relação entre contrários  
 ↔ relação entre contraditórios  
 ← - - → relação entre complementares

O texto apresenta a condição dos cristãos de São Tomé como disfórica em relação à sã doutrina e ao modo de viver de um cristão devido ao valor negativo apresentado no texto em relação às suas crenças, costumes e práticas, pois são tidos como “hereges” e com “hábitos gentílicos”. É importante notar aqui a descrição dessa comunidade, pois ou se é gentio ou se é herege, dado que a gentilidade se aplica àqueles que não aceitaram a fé cristã, sendo a heresia um desvio doutrinário somente aplicado aos que a aceitaram (e depois se afastaram de algum aspecto da doutrina). Uma vez que os cristãos tomesinos são apresentados como possuidores de ambas as características, eleva-se o grau de disforia apresentada porque não somente viviam como gentios, não sendo possível discernir externamente quem era cristão de quem não o era, como também negavam a correta cristologia, não aceitavam os sete sacramentos e reverenciavam Nestório, Teodoro e Diodoro, tidos como cabeças do nestorianismo, tornando impossível a comunhão com a “verdadeira Igreja”, a não ser pela via do arrependimento e abandono de suas crenças e práticas e sua consequente sujeição à Igreja Ocidental e ao papa. Somente a aceitação da verdade católica é tida como eufórica, ou seja, tem valor positivo.

O percurso que o texto tenta impor, no nível das estruturas fundamentais, procura fazer com que os cristãos tidos como heréticos saiam da disforia para a euforia da sã doutrina e da comunhão com a Igreja Católica, demonstrada no discurso como a que está correta em sua ortodoxia e ortopraxia.

O percurso pode ser visualizado no esquema a seguir:



A partir das leituras feitas não somente da fonte, bem como dos historiadores consultados, percebeu-se que desde as primeiras tentativas de latinização, uma concessão foi feita: a língua siríaca permaneceria como língua ritual. A língua siríaca tem forte apelo ritualístico na Igreja de Antioquia e, conseqüentemente, na Igreja Assíria do Oriente e no Malabar. Segundo a tradição da Igreja Siríaca, o Siríaco é o idioma da cristandade, uma vez que teria sido nesse idioma que os apóstolos teriam pregado em Antioquia, fazendo com que aqueles que se converteram optassem por mudarem os seus nomes do Aramaico para o Siríaco, pois esse idioma seria um símbolo da fé cristã porque “Jesus Cristo e os seus discípulos falavam Siríaco”<sup>476</sup>. E ainda:

A Igreja de Antioquia começou a usar a língua síria em seus ritos religiosos; eles celebraram a primeira missa empregando a liturgia síria escrita por São Tiago, irmão de nosso Senhor Jesus Cristo, o primeiro arcebispo de Jerusalém. Esta mesma liturgia está sendo usada na Igreja Ortodoxa Síria em todo o mundo até a data atual [2008]. A liturgia divina é celebrada em Siríaco e nas línguas locais e nacionais. Muitos dos pais da igreja escreveram seus livros religiosos e científicos em Siríaco.<sup>477</sup>

<sup>476</sup> IWAS. The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance... p. 27.

<sup>477</sup> O texto em língua estrangeira é: “The Church of Antioch started to use the Syriac language in its religious rites; they celebrated the first mass employing the Syriac liturgy written by Saint James, the brother of our Lord Jesus Christ, the first archbishop of Jerusalem. This same liturgy is being used in the Syrian Orthodox Church all over the world until the present date. The divine liturgy is celebrated in Syriac and in the local and national languages. Many of the church fathers wrote their religious and scientific books in Syriac.” *Ibid.*, p. 28, 29.

### 3.3.2.2 Nível narrativo

Em seu segundo nível, o narrativo, procura-se analisar a sequência da transformação ocorrida nos estados sucessivos, passando-se, na apreciação aqui em curso, de um enunciado de estado<sup>478</sup> inicial disfórico, perpassado pelo enunciado de fazer<sup>479</sup>, a um enunciado de estado final eufórico. Assim, o percurso narrativo (PN) é entendido como a transformação ( $\rightarrow$ ) operada pelo sujeito de fazer (SF) sobre o sujeito de estado (SE) fazendo com que este entre em conjunção com o objeto de valor (OV) apontado, o que é apresentado como a verdadeira doutrina e o modo correto de ser cristão<sup>480</sup>.

PN = SF  $\rightarrow$  SE  $\cap$  OV (onde  $\cap$  representa conjunção)

**Enunciados de estado:** o discurso no documento do Sínodo Diocesano de Diamper coloca o sujeito de estado (cristãos de São Tomé) encontrando-se em uma relação de conjunção com o nestorianismo e com a gentilidade, logo, estaria em disjunção com a sã doutrina e com a salvação. Encontra-se em oposição a Cristo e a Deus e, conseqüentemente, em concordância com o Diabo, o inimigo da Igreja<sup>481</sup>.

**Enunciados de fazer:** o sujeito de fazer (Dom Frei Aleixo), que está, conforme o discurso no documento, em uma relação de conjunção com a ortodoxia latina, tida como a verdadeira e correta, procura transformar a relação dos cristãos de São Tomé com seu objeto modal<sup>482</sup>, procurando fazer com que eles rompam com o que se entende ser o modo errado de ser cristão, aceitem a conjunção com o que é definido como a sã doutrina, submetendo-se à

---

<sup>478</sup> Enunciado de estado “é o enunciado narrativo em que dois actantes, sujeito e objeto, se relacionam por junção e que determina o estado ou a situação do sujeito em relação a um objeto qualquer.” BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 81. Vocabulário crítico. Verbetes Enunciado de estado.

<sup>479</sup> Enunciado de fazer “é o enunciado narrativo em que dois actantes, sujeito e objeto, se relacionam pela função de transformação e que representa a passagem de um estado a outro.” *Ibid.*, p. 82. Vocabulário crítico. Verbetes Enunciado de fazer.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 22–26.

<sup>481</sup> BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 21.

<sup>482</sup> Com relação aos valores investidos no objeto, estes podem ser modais que procuram modificar (modalizar) a relação do sujeito com o objeto, ou descritivo. *Ibid.*, p. 25.



latinização, alcançando a finalidade última do texto, o objeto de valor, a salvação alcançada pela ortodoxia e comunhão com a Igreja Católica<sup>483</sup>.

Seguindo a narrativa do sujeito de fazer, os cristãos de São Tomé estavam em estado de disjunção com a sã doutrina e, conseqüentemente, afastados da comunhão com a única e verdadeira Igreja, a Católica. Implica-se dessa disjunção, em último grau, um afastamento do estado de graça e da salvação. Operar-se-á a transformação, passando-se para o estado conjunto com o objeto de valor salvação, quando os cristãos de São Tomé se sujeitarem à disciplina e aceitarem a verdadeira doutrina católica.

### 3.3.2.3 Nível discursivo

Chegando ao último nível, o discursivo, percebe-se como se concretizam as formas abstratas do nível narrativo<sup>484</sup> na fabricação da ilusão de verdade que o texto impõe. “Partindo do princípio de que todo discurso procura persuadir seu destinatário de que é *verdadeiro* (ou falso), os mecanismos discursivos têm, em última análise, por finalidade criar a ilusão de verdade”<sup>485</sup>.

Os sujeitos relatados ao nível narrativo tomam concretude no nível discursivo na pessoa de Dom Frei Aleixo de Menezes, com toda a apresentação de seus títulos e comissionamento papal, e nas pessoas do padre Jorge de la Cruz, arcediogo do bispado da serra do Malabar, de Dom André, bispo de Cochim, e de todos os demais sacerdotes, cassanares, diáconos etc. daquela região.

Nessa tentativa de criação de realidade, o narrador é apresentado em primeira pessoa do plural (“fazemos saber a todos & a cada hum em particular”), descaracterizando o conteúdo da mensagem como sendo somente de Dom Frei Aleixo, que passa a portar uma mensagem maior do que ele, a mensagem pertence a um grupo que definiu o que é correto em termos de crença. Passa então o narrador a expor os motivos de sua ida ao local sob a obediência ao papa, que enviara dois breves ordenando que tomassem posse daquela Igreja e

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>484</sup> DAVID. Análise semiótica... p. 78.

<sup>485</sup> BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 54, grifo da autora.

bispado da serra do Malabar para que não mais recebessem “bispos nestorianos”. Entenda-se narrador não como o sujeito da enunciação, mas como a sua voz.

O sujeito da enunciação atribui ao narrador a voz, isto é, o dever e o poder narrar o discurso em seu lugar. Assim instalado, o narrador pode, por sua vez, ceder internamente a palavra aos interlocutores. A delegação interna de voz é outro dos recursos discursivos de produção de efeitos de sentido. Utiliza-se, muitas vezes, para atribuir ao outro a responsabilidade discursiva, já antes mencionada.<sup>486</sup>

Nesse efeito de produção da realidade, há não só a menção à doutrina, ao papa, aos títulos eclesiásticos apresentados ou aos livramentos de perigos quando da salvação de “varios trabalhos, perigos, & sucessos” que “Deos nosso Senhor, por sua divina bondade, esquecido de nossos males & pecados, foy servido de nos livrar, ajudar, & favorecer”<sup>487</sup>, mas recorre-se também à ancoragem tanto ao tempo da fundação da comunidade eclesiástica do Malabar quanto ao seu personagem principal, São Tomé, uma vez que Deus havia concedido “paz & tranquilidade em todos por merecimentos do glorioso Apostolo São Thome Mestre & Padroeiro desta Christandade”<sup>488</sup>.

O recurso semântico denomina-se **ancoragem**. Trata-se de atar o discurso a pessoas, espaços e datas que o receptor reconhece como “reais” ou “existentes”, pelo procedimento semântico de concretizar cada vez mais os atores, os espaços e o tempo do discurso, preenchendo-os com traços sensoriais que os “íconizam”, os fazem “cópias da realidade”. Na verdade, fingem ser “cópias da realidade”, produzem tal ilusão.<sup>489</sup>

A partir da oitava página, onde começam as “ações”, agora com a narrativa em terceira pessoa, segue-se o mesmo tom, contudo de forma mais prática. Após a invocação da Santíssima Trindade, começa-se a nomear os detentores do poder, iniciando-se pelo papa Clemente VIII, passando-se pelo católico rei de Portugal, D. Felipe II, pelo governador do Estado da Índia Oriental, D. Francisco da Gama, chegando-se finalmente a D. Frei Aleixo de Menezes, arcebispo Metropolitano de Goa, e aos demais sacerdotes e cassanares. Fica evidente o peso das autoridades por trás do sínodo (e do discurso). É a ancoragem feita na autoridade sinodal e na “unanimidade” com que “todos aceitaram de bom grado”, segundo o discurso posto, para que se iniciasse o sínodo,

<sup>486</sup> BARROS. *op. cit.* p. 57.

<sup>487</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 6.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>489</sup> BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 58, grifo da autora.

pera acrescentamento & exaltação da Fee Catholica & Religião Christã [...], pera destruição das heregias & erros [...], pera alimpar os livros das falsas doutrinas [...], pera perfeita união desta Igreja com toda a Igreja Catholica & Universal, pera dar obediência ao Sumo Pontifice Romano Pastor universal da Igreja, sucessor da Cadeira de São Pedro, & Vigayro de Christo na terra [...] pera se tirarem as passadas simonias [...], & ordenar a boa administração dos santos Sacramentos da Igreja [...], pera reformação das cousas da Igreja.<sup>490</sup>

Segue a ação primeira admoestando aos que ali estavam a não se apartarem do local e a não se ajuntarem para tratar de assuntos pertinentes ao sínodo sem expressa licença do Metropolitano Dom Frey Aleixo, para que se evitassem inconvenientes e contendas desnecessárias.

Ao segundo dia (ação segunda), após a liturgia inicial conforme o Pontifical Romano, dá-se início às coisas concernentes à “inteireza & verdade da nossa sancta Fee Catholica, & profissão della”<sup>491</sup>, e tudo orientado pelos santos concílios gerais e, em especial, pelo Concílio de Trento.

A autoridade precedente ao discurso, e que dá valor a este, não se dá somente nos títulos eclesiásticos e em Sua Alteza, D. Felipe II. Os símbolos utilizados nas vestimentas, objetos e ações são potentes transmissores de uma realidade espiritual que autoriza aos seus portadores falarem em nome da divindade, se o alocutário<sup>492</sup> também os reconhece como tais. Assim o ilustríssimo Metropolitano reveste-se em vestiduras pontificais e utiliza a mitra; assenta-se no faldistório e ajoelha-se diante do altar, sobre o qual há um exemplar dos Santos Evangelhos e uma cruz. Efeito de autoridade e de verdade produzidos, passa-se então à “Profissão & Juramento da Fé”, cujo conteúdo era predeterminado, devendo o participante do sínodo apor o seu nome, confessando que de livre e espontânea vontade e sem que fosse forçado ou constrangido, assumia o “Symbolo da Fee, do qual uza a Santa Madre Igreja Romana”<sup>493</sup>, destacando-se aqui o Credo Apostólico, que afirma a consubstancialidade do Filho com o Pai; a aceitação da interpretação da Santa Madre Igreja das Escrituras; reconhecimento dos sete sacramentos, a saber: batismo, confirmação, eucaristia, penitência ou confissão, extrema-unção, ordem e matrimônio; crença na transubstanciação e no purgatório; aceitação de Maria como mãe de Deus (principal conflito na controvérsia nestoriana); reconhecimento da supremacia da Igreja Católica Romana e obediência ao papa; condenação

---

<sup>490</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 9.

<sup>491</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 9.

<sup>492</sup> Aquele que recebe a mensagem.

<sup>493</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 12.

da “doutrina nestoriana” e reconhecimento de que se trata de “doutrina diabólica”; assentimento de que Pedro e Tomé eram concordes na doutrina do evangelho; e que “esta verdadeyra & Catholica Fee, fora da qual ninguém pode ser salvo”<sup>494</sup> é “uma”, “sã” e deve ser seguida.

A ação terceira tratará das coisas pertencentes à fé católica e à doutrina da fé, cujo primeiro decreto está dividido em quatorze capítulos, que tratam de questões básicas da fé, mas vistas como necessárias de serem ensinadas e observadas como a natureza do Cristo, a universalidade do pecado e da culpa, o purgatório, a ressurreição no dia do juízo, a veneração dos santos que já estão com Cristo nos céus, a unidade da Igreja Católica e a sujeição ao Pontífice Romano e o reconhecimento do cânon das Escrituras Sagradas em conformidade com a Igreja Romana,<sup>495</sup> pois “todos os hereges que pretêderão destruir a mesma Fee procurarão corromper os textos das ditas divinas Scripturas”<sup>496</sup>. Há também a condenação por parte do sínodo de crenças que os cristãos de São Tomé possuíam, que seria fruto do convívio com os ditos infiéis, como a crença na transmigração da alma ou reencarnação, que se poderia dar em outra pessoa ou animal; a impossibilidade de se mudar o fado, o destino, a que chamavam de *nascivo*; e a possibilidade de salvação em outras religiões. O sexto decreto traz uma defesa da Virgem Maria e o sétimo reforça a ideia de unidade doutrinária entre Pedro e Tomé. O oitavo repudia o reconhecimento do patriarca de “Babilônia” como pastor universal e cabeça da Igreja Católica, visto ser “herege nestoriano”. Os décimo quarto e décimo quinto passam a tratar dos livros de doutrinas suspeitas e heréticas e o décimo sexto obrigava a entrega de livros ao metropolitano, bem como proibia a tradução de quaisquer livros para o Suriano<sup>497</sup> sem a devida licença do prelado. O decreto vigésimo segundo sujeita os sacerdotes e o povo fiel ao Tribunal do Santo Ofício.

As ações quarta, quinta, sexta e sétima, com seus decretos, tratam dos sacramentos e suas ministrações. A oitava cuida da reforma de questões eclesiásticas, das subdivisões da Igreja, de dias santos, dias de jejuns, o que deve ser ensinado nas Igrejas e o modo correto de

---

<sup>494</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 14.

<sup>495</sup> O Novo Testamento siríaco tem 22 livros, já o cânon oficial romano tem 27. Faltam ao cânon siríaco: 2ª Epístola de Pedro, 2ª e 3ª Epístolas de João, Judas e Apocalipse. Utilizavam também o Diatessaron ou Diatessarão, uma tentativa de harmonização dos quatro evangelhos feita por Taciano, muito utilizada até o começo do quinto século, quando se passou a utilizar uma versão siríaca dos quatro evangelhos. VINE. *The Nestorian Churches...* p. 188.

<sup>496</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 21.

<sup>497</sup> Suriano é uma língua litúrgica utilizada pelos cristãos de São Tomé baseada na gramática Malaiala e com vocabulário que inclui o Malaiala e o Siríaco. Para conhecimento do alfabeto, vide: <<https://www.omniglot.com/writing/suriyanimalayalam.htm>>. Acesso em 03/05/2020.

fazer o sinal da cruz, “porque deseja o Synodo que esta Igreja se cõforme em tudo cõ a S. Igreja Romana, & cõ toda a Igreja Latina”<sup>498</sup>. Na nona e última ação, tratar-se-á da “reformação dos costumes”, uma vez que aquele bispado “encontrava-se cheio de gentilidades e superstições”, desejando, inclusive, que os cristãos abandonassem a prática de não tocar os de castas mais baixas, que não participassem das festas gentílicas nem das cerimônias judaicas. Que abandonassem por completo o costume de consultar feiticeiros e adivinhadores; que abandonassem a usura e o viver amancebado e trouxessem sinais exteriores em seus trajes e cortes de cabelo que os diferenciasssem dos gentios. Coloca-se o sínodo contra a embriaguez e diz como se deveria fazer a partilha da herança, não deixando de fora as mulheres, e proíbe a adoção a quem tivesse filhos naturais, para que a herança destes não fosse prejudicada.

O documento relata que o sínodo terminou com a aceitação de todos, com procissão e festa. Eliminam-se, desta forma, todas as vozes dissidentes ao se dar a impressão de unanimidade e alegria festiva. Também há o relato dos livros que eram trazidos ao Padre Francisco Ros para serem examinados e entregues ao Metropolitano a fim de que fossem queimados. Passa-se assim à terceira parte do documento que é a carta de Dom André, bispo de Cochim, carta esta com data de 18 de junho de 1599, ou seja, de dois dias antes do início do sínodo.

Dom André vai destacar de início a dívida que estes cristãos de São Tomé tinham com Deus, uma vez que foram escolhidos dentre tantos infiéis no Oriente para receberem o Evangelho de modo especial, não por meio de algum desconhecido, mas por intermédio de um apóstolo do Cristo, fazendo com que esta Igreja pudesse ser reconhecida como apostólica, privilégio concedido a poucas Igrejas pelo mundo. Ao nomear esse privilégio concedido à Igreja no Malabar colocando-o em contraste com o que ele nomeava de “heresia nestoriana”, insere-se no discurso uma manipulação<sup>499</sup> por sedução em que se elogia uma característica do destinatário-manipulado na intenção de forçar um contrato de aceitação da mensagem do destinador-manipulador, tentando atribuir ao outro um querer/dever se afastar da “heresia”.

Pelo contrato, o enunciador determina como o enunciatário deve interpretar o discurso, deve ler “a verdade”. O enunciador constrói no discurso todo um dispositivo veridictório, espalha marcas que devem ser encontradas e interpretadas pelo enunciatário. Para escolher as pistas a serem oferecidas, o enunciador considera

<sup>498</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 101.

<sup>499</sup> “O percurso narrativo da manipulação ou percurso narrativo do destinador-manipulador é aquele em que o destinador atribui ao destinatário-sujeito a competência semântica e modal necessárias à ação. Há diferentes modos de manipular, e quatro grandes tipos de figuras de manipulação podem ser citados: a tentação, a intimidação, a provocação e a sedução.” BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 83. Vocabulário crítico. Verbetes Manipulação.

a relatividade cultural e social da “verdade”, sua variação em função do tipo de discurso, além das crenças do enunciatário que vai interpretá-las. O enunciatário, por sua vez, para entender o texto, precisa descobrir as pistas, compará-las com seus conhecimentos e convicções e, finalmente, crer ou não no discurso.<sup>500</sup>

Após a manipulação pela sedução, passa-se à manipulação pela intimidação, pois repete-se o discurso desde o começo, mas utilizando-se um tom mais agressivo, Dom André afirma que o “Diabo semeou erros e heresias”, como a “doutrina nestoriana”, cujo principal artífice, Nestório, “está padecendo no Inferno”, este que foi desterrado para os desertos do Egito, teve seus livros queimados e que “antes de morrer lhe apodreceo a lingua cõ que falara tam grandes blasfêmias, & lha roerão os bichos, & depois lhe apodreceo o corpo todo, & desta maneyra morreo & deu sua alma ao Diabo”<sup>501</sup>.

O discurso tende a demonstrar que o castigo é o preço da heresia e a forma macabra do castigo relatado imputa no outro o medo. Não é um castigo qualquer, mas há uma conjunção de castigos civis e divinos que gradualmente vão do desterro, da destruição de sua obra e de seu corpo e, por fim, de sua alma que jazeria no inferno. Quem quereria participar de tamanha destruição? Quem seguiria aquele condenado pelos homens e por Deus? Não seria melhor seguir a exortação do evangelista e temer a Deus que tem poder para destruir corpo e alma no inferno?<sup>502</sup> Imputar o medo no outro é uma forma de manter o poder, de subjugar<sup>503</sup>. Este discurso legitima o uso do braço secular como agente da mão divina: como foi feito com Nestório, pode ser feito com seus seguidores.

Mas por que seria o herege alvo de tão grande ira divina? Feiticeiras, judeus e muçulmanos são tidos como inimigos externos da Igreja que sempre teve que se defender daqueles que procuravam a sua destruição. Contudo, esses inimigos são facilmente identificáveis. Piores seriam aqueles que têm aparência de piedade, aqueles que, por dentro, distorcem a sã doutrina e procuram desviar do Caminho as almas por quem o Filho de Deus teria se entregado. São desse naipe os protestantes na Europa e os nestorianos no Oriente. O discurso procura demonstrar que o inferno os abraça, assim como abraça Maomé, Judas e Lutero, pois “todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo o que é demoníaco é

---

<sup>500</sup> BARROS. *op. cit.* p. 61.

<sup>501</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 123.

<sup>502</sup> Vide Evangelho de Mateus 10:28.

<sup>503</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos”<sup>504</sup>.

Sendo considerado o herege um mensageiro de Satanás que tenta destruir a Igreja de Cristo por dentro, pesaria sobre ele o terror da ira divina. Mas o que seria o herege senão alguém que tem uma opinião diferente? Por que então o discurso não se inverte e imprime o terror nos portugueses, uma vez que o discurso da Igreja Romana poderia não estar de acordo com a sã doutrina? Volta-se então na história da Igreja e demonstra-se que o que se condena agora não é novidade, mas a perpetuação de uma condenação já promulgada há cerca de mil anos e como consequência da reprovação divina da corrupção da doutrina de Cristo por Nestório, ele viu o seu corpo ser corrompido, começando pela língua blasfema. Vale a reflexão de que nessa afirmação há um apagamento, um esquecimento (proposital?) de que muitos cristãos que são venerados como santos também experimentaram mortes terríveis. Quantos não morreram crucificados e seus corpos apodreceram insepultos? E tantos outros tiveram os seus corpos dilacerados pelas feras nos coliseus. Mas estes são provisoriamente esquecidos para se destacar o terror da ação divina e impingir o medo. Há também o esquecimento proposital de que doutrinas são formulações humanas que se fixam na história porque um determinado grupo em um determinado tempo e local possuía mais poder que o outro ou os outros, e que tais formulações somente prosperam até que essa relação de poder consiga ser quebrada, mudando o viés interno ou, na maioria das vezes, dividindo o grupo, fazendo com que uma parte considere a outra herética. A heresia é a doutrina que saiu perdedora nesse jogo de poder.

Continua o missivista, após desqualificar Nestório e sua doutrina, a questionar a relação da Igreja do Malabar com a de “Babilônia” e o faz bem ao modo de Tertuliano que questionava a relação entre Jerusalém e Atenas, entre a filosofia e o cristianismo:

Dizeime que tem o Malavar de ver com Babylonia? & que comercio há entre a purissima doutrina de Christo, que vos pregou o grande Apostolo Sam Thome, com as barbaras ignorancias que trazte os Arabios & Caldeos da sua Babylonia, & de seu Mestre o Apostata Nestorio?<sup>505</sup>

Continua a carta afirmando que Pedro e Tomé pregaram a mesma doutrina e encaminha o discurso para provar, biblicamente, citando o *Evangelho Segundo Mateus* em seu capítulo 16, unindo partes dos versículos dezoito e dezenove, que Pedro é o sucessor

---

<sup>504</sup> DELUMEAU. *op. cit.* p. 592.

<sup>505</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 124.

escolhido por Jesus Cristo para apascentar o seu rebanho e que somente a ele foi entregue as chaves do “Reino dos Céus”, e continua com outras citações dos evangelhos a afirmar a superioridade de São Pedro e de seus sucessores. Ao citar um livro tido como sagrado pelos cristãos, por ser considerado a palavra de Deus, ancora-se o discurso numa autoridade inquestionável tanto pelos cristãos de São Tomé quanto pelos católicos. E não somente isso: entra em cena o que Silva denomina de “arquidestinator”, aquele que é o primeiro destinador do discurso recebido pelo sacerdote que passa à função de destinatário/destinador da mensagem divina.

Esse discurso, servindo como mediador entre um arquidestinator divino superior e aqueles destinatários a quem busca atingir (fiéis), por meio de um texto instrucional e propagador da doutrina das Sagradas Escrituras, possuindo, portanto, como arquiobjeto (objeto-valor), a graça divina, apoia-se em uma manipulação enunciativa para que o leitor (actante coletivo), tendo sido persuadido para que aderisse ao objeto modal “saber”, orientado para um “dever-saber” e, por conseguinte, deonticamente modalizado, queira aprender os fundamentos bíblicos em conformidade com a ideologia que os fundamenta.

Percebemos, assim [...] como o agente religioso (enquanto autoridade instituída pela formação discursiva considerada) ocupa, na totalidade de divulgação, um lugar de ambivalência: é ao mesmo tempo destinatário do arquidestinator divino e destinador em relação ao fiel.<sup>506</sup>

A resposta do Sínodo à carta de Dom André (quarta parte) datada de 25 de junho de 1599 começa com uma afirmação de alegria pelo fato de o bispo de Cochim mandar mensagem semelhante ao ensinamento do metropolitano que conduzia o sínodo, além da alegação de que, se antes estavam implicados em heresias, não era por obstinação ou por serem cismáticos, mas porque lhes “faltava a luz da verdadeyra doutrina”<sup>507</sup>. Contudo, nesse sínodo, “por unanimidade e com alegria”, houve sujeição ao parecer de Dom Frei Aleixo de Menezes, “porque tambem pretendemos mostrar que somos todos hũs na unidade de hũa sò Igreja Catholica, & que he acabada a divisão que o Demonio tinha posta entre esta, & as demais Igrejas”<sup>508</sup>. Desta forma, o discurso mostra uma sanção<sup>509</sup> cognitiva (o enunciatário entende a “verdade” da mensagem) e pragmática (o enunciatário sujeita-se à “verdade” e à

<sup>506</sup> SILVA. *Discurso religioso...* p. 139.

<sup>507</sup> LOUREYRO. Sínodo diocesano de Diamper... p. 126.

<sup>508</sup> LOUREYRO. *op. cit.* p. 127.

<sup>509</sup> “Sanção é uma figura discursiva correlata à manipulação, a qual, uma vez inscrita no esquema narrativo, se localiza nas duas dimensões, na pragmática e na cognitiva.” GREIMAS; COURTES. *Dicionário de semiótica...* p. 389. Verbete Sanção. “No percurso narrativo da sanção ou percurso do destinador-julgador, o destinador interpreta as ações do destinatário-sujeito, julga-o, segundo certos valores, e dá-lhe a retribuição devida, sob a forma de punições ou de recompensas.” BARROS. *Teoria Semiótica do Texto...* p. 85. Vocabulário crítico. Verbete Sanção.



Igreja Católica) positiva, ou seja, está em conformidade com o querer do enunciador que leva, no discurso, o enunciatário a entrar em conjunção com o objeto de valor, a salvação, alcançada pela comunhão com a “verdadeira igreja” e com a “sã doutrina”.

Na quinta e última parte, há uma missa que foi traduzida do Siríaco ou Suriano para o Latim, depois que a comunidade foi “purgada das heresias”, pois, inclusive na missa, “havia muitos erros e blasfêmias”, e foi necessário retirar dela muitas cerimônias sacrílegas e ignorantes. Termina o documento com uma expressão de louvor a Deus: “LAVS DEO”.

Mudam-se algumas formas de se argumentar, mas o discurso que procura mostrar o modo correto de ser um cristão perpassa todo o documento sempre na categoria semântica que opõe heresia vs. ortodoxia, verdade vs. mentira, salvação vs. perdição, tendo os valores positivos como eufóricos em contraposição aos valores negativos, ou disfóricos.

Em síntese, seguindo o esquema de Barros<sup>510</sup>, há no percurso gerativo de sentido, passando-se do nível fundamental, onde ocorrem as oposições semânticas, ao narrativo e ao discursivo, o seguinte esquema:

#### Sintaxe Narrativa:

- 1) Enunciado de estado: mostra a relação de junção (conjunção ou disjunção) para com o objeto de valor<sup>511</sup>. No documento analisado, procura-se a liquidação da privação, saindo de um estado disjunto com a sã doutrina para um estado conjunto.
- 2) Enunciado de fazer: mostram as transformações organizadas em uma sequência canônica pela:
  - a. Manipulação, que procura levar o outro (Cristão de São Tomé) a querer/dever se afastar da heresia e abraçar a sã doutrina, prevalecendo no documento a manipulação por meio da sedução e da intimidação;
  - b. Competência, pois o sujeito do discurso é dotado de capacidade, de um saber e poder fazer;
  - c. Performance, que é fase em que ocorre a transformação central na narrativa;

---

<sup>510</sup> BARROS. *op. cit.*

<sup>511</sup> Os valores inscritos no objeto fazem parte da semântica narrativa e aparecem como objetos modais e objetos de valor. Objeto modal é o necessário para a obtenção do objeto de valor, ou seja, são os elementos querer, dever, saber e poder fazer que operam a performance principal. Objeto de valor é aquele que se busca como fim último.

- d. Sanção, efetivada na quarta parte do documento (a carta resposta do sínodo) em que se constata a alegria da transformação da comunidade e cuja competência é dada a Dom Frei Aleixo.

### Sintaxe Discursiva:

A sintaxe do discurso compreende as projeções da enunciação no enunciado e os procedimentos que o enunciador utiliza para persuadir o enunciatário a aceitar o seu discurso. Por enunciação, este trabalho considera o ato de dizer, a realização da fala em uma determinada língua que é produzida por um ser, num tempo e num espaço dado; sendo o enunciado o dito. Assim, o enunciador é a entidade que diz, não necessariamente uma entidade real, mas aquela que a enunciação cria, a imagem criada pela enunciação, sendo o enunciatário aquele a quem o enunciado é dirigido, o tu pressuposto. Essa enunciação é histórica porque combate outra enunciação no interior de seu discurso caracterizado aqui no documento produzido, são, então, os enunciados dialógicos, uma vez que “todos os enunciados no processo de comunicação, independentemente de sua dimensão, são dialógicos. Neles, existe uma dialogização interna da palavra, que é perpassada sempre pela palavra do outro, é sempre e inevitavelmente também a palavra do outro”<sup>512</sup>.

Observa-se que enunciados são formados a partir de outros enunciados, confirmando-os ou refutando-os. Operam também o que Fiorin denomina de forças centrípetas e centrífugas, sendo estas as que se opõem às tendências centralizadoras e aquelas as que, ao contrário, atuam como uma força centralizadora. “Quando, por exemplo, um partido determina a verdade sobre a realidade, seja desqualificando os adversários, seja prendendo-os ou matando-os, está em ação a força centrípeta”<sup>513</sup>. O documento aqui analisado revela esse tipo de força, ao produzir um enunciado que procura determinar a verdade teológica, ritual, eclesial e comportamental enquanto desqualifica os cristãos de São Tomé.

Por fim, percebe-se que os procedimentos adotados para a análise semiótica desse documento produzido após o Sínodo de Diamper, e tendo como pano de fundo as oposições concebidas no nível fundamental, enquadram o texto no tema da marginalização do diferente,

<sup>512</sup> FIORIN. *Introdução ao pensamento de Bakhtin...* p. 15. Ver também: FIORIN, José Luiz. *Enunciação (1) - Conceito de enunciação*. 14 dez. 2011. Disponível em: < <https://youtu.be/RQzJaFYiqhc>>. Acesso em: 01/03/2020.; *Id. Enunciação (2) - A categoria de pessoa*. 14 dez. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Htrw8tTmigY>>. Acesso em: 01/03/2020.; *Id. Enunciação (3) - A categoria de tempo*. 19 dez. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z6HUcpg8NoQ>>. Acesso em: 01/03/2020.

<sup>513</sup> FIORIN. *Introdução ao pensamento de Bakhtin...* p. 22.

daquele que não se encaixa no modo de pensar e de crer daquele que, provisoriamente, detém o poder.

### 3.4 A conclusão do Sínodo de Diamper

O conceito que perpassa todo discurso no documento do Sínodo de Diamper é o da ortodoxia, da sã doutrina, daquela que é aceita por Cristo, porque por ele instituída e transmitida a Pedro para que este a guardasse e a transmitisse aos seus sucessores. O texto está saturado desse conceito e o constrói ancorado na autoridade concedida a Dom Frei Aleixo de Menezes pelo papa, mas não somente nela, também numa reconstrução memorial, plena de apagamentos, soterramentos e esquecimentos, que se fixa na fundação pelo apóstolo cuja doutrina seria a mesma de Pedro, fazendo uso do discurso fundador para se criar uma nova tradição. Ancora-se também em concílios anteriores, especialmente o de Éfeso (431), o de Calcedônia (451) e, em data mais próxima ao Sínodo, o de Trento; mas ignora o quarto de Latrão que permitia liturgias diferentes, especialmente porque o de Trento não permitia tanta abertura. Por outro lado, desconstrói-se a imagem do outro que, aparecendo no discurso como herege, estaria a serviço do Diabo e teria, assim como Nestório, o seu fim merecido. Assim sendo, o discurso da “verdadeira” e “reta” religião perpassa todo o documento com pouco uso de modalizadores<sup>514</sup>.

Apreendendo-se os enunciados presentes no documento e com o conhecimento histórico que o rodeiam e dialogam com ele, concebe-se a estratégia utilizada em se tomar posse do relato de fundação da comunidade, como se esta tivesse sido constituída uniformemente sob o comando de São Tomé, apóstolo sujeito à preeminência de São Pedro. De posse desse discurso, tentou-se manipular a memória, mostrando que houve uma ruptura em algum momento, não especificamente marcado nem no tempo nem no espaço, mas que fez com que essa comunidade se desviasse do desejo e do caminho de seu fundador. Coloca-se assim a Igreja Católica como aquela que viria, “por mercê de Deus”, a restaurar o que se havia corrompido, “apesar das investidas do Maligno e da desobediência dos hereges que teimavam em sua insubmissão”. Contudo, esse mesmo discurso não retorna mais ainda no tempo, encobrendo que a Igreja nasceu multifacetada, composta de judeus e gentios, escravos e livres,

---

<sup>514</sup> Modalizadores são recursos utilizados que suavizam o discurso enquanto ao mesmo tempo afirmam a posição do enunciatador.

homens e mulheres e que se espalhou por diversos locais, aceitando em seu seio diversas formas de liturgias enquanto se afastava do judaísmo, fato este demonstrado pelo IV Concílio de Latrão que em seu nono decreto reconhece que estão misturados povos diferentes sob uma mesma fé e permitiu que se celebrassem os ofícios e se administrassem os sacramentos segundo as diversidades dos ritos e das línguas. Assim, o discurso está ancorado a um tempo (segunda metade do primeiro século), a um local (Malabar) e a um ícone da Igreja Apostólica (São Tomé) numa tentativa de se criar uma ilusão de realidade, de uma verdade teológica, que submete o território e a identidade dos cristãos da serra do Malabar ao domínio português e da Igreja Católica Romana. Torna-se o discurso um aparelho ideológico.

Althusser (1970)<sup>515</sup> afirma, como já apontado anteriormente, que a classe dominante, para manter sua dominação, gera mecanismos que perpetuam e reproduzem as condições materiais, ideológicas e políticas de exploração, dentre esses mecanismos, os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). O discurso, como também já foi apontado, é um “aparelho ideológico” através do qual se dão os embates entre posições diferenciadas.<sup>516</sup>

Dentro desse contexto é que está, dentre outras coisas, a proibição de se atribuir o título de Pastor Universal ao Patriarca de “Babilônia” ou a qualquer outro prelado, uma vez que esse título é “devido somente ao Sanctissimo Padre Pontifice Romano successor do Principe dos Apostolos São Pedro & Vigayro de Christo na terra”<sup>517</sup> não obstante Thomaz afirmar que os chefes supremos da Igreja da Mesopotâmia tenham utilizado esse título desde ao menos o século IV<sup>518</sup>. Ainda em consequência dos decretos, livros foram queimados e substituídos pelos livros latinos, os sete sacramentos passaram a fazer parte da liturgia, Maria foi finalmente reconhecida como Mãe de Deus e o “nestorianismo” foi condenado; os sacerdotes foram obrigados a assumirem o celibato e aos cristãos em geral, ordenou-se que cortassem relações com os pagãos e que retirassem da Igreja todo tipo de conduta, superstição ou prática que tivessem origem no paganismo. O credo foi traduzido do missal romano para a Qurbana<sup>519</sup> e orações como *Agnus Dei* e *Dominus non sum dignus* também passaram a fazer parte desse ritual, bem como as vestes. O calendário litúrgico romano substituiu o siríaco. O

<sup>515</sup> A referência bibliográfica de Mussalim aparece da seguinte forma: ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. W. J. Evangelista e M. L. V. de Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992 (título original, 1970).

<sup>516</sup> MUSSALIM; BENTES. *Introdução à Linguística...* p. 123.

<sup>517</sup> LOUREYRO. *Sínodo diocesano de Diamper...* p. 25. Ação terceira, decreto oitavo.

<sup>518</sup> THOMAZ. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China... p. 142, nota 5.

<sup>519</sup> Nome que se dá à Eucaristia da Igreja Siríaca.

sacramento da confirmação passou a ser administrado separado e não mais juntamente com o batismo, como no Rito Oriental<sup>520</sup>. Outras mudanças após o Sínodo de Diamper podem ser vistas na tabela 7 a seguir:

Tabela 7 – Alguns sacramentos antes e após Diamper

Antes de Diamper	Pós Diamper
Batismo, confirmação e eucaristia como uma única cerimônia. O pai da criança usava uma mistura com um pouco de mel, manteiga e ouro que era colocado na boca da criança 36 horas após seu nascimento. O nome de Cristo era invocado e o nome da criança era sussurrado em seu ouvido. No 28º dia, um fio preto era colocado em torno da cintura da criança. O batismo era administrado por tripla imersão.	O bispo Francisco Ros aboliu o uso de nomes indianos, ordenando que somente nomes de santos canonizados fossem dados às crianças.
Eucaristia: utilizava-se pão fermentado feito de trigo ou arroz. O vinho era feito de uvas secas ou uva passa vindas do exterior.	Passou-se a utilizar hóstia e vinho vindos de Portugal.
Penitência: penitências comunitárias eram comuns, ainda que a prática individual da confissão não estivesse ausente. Essa confissão particular era acompanhada pela absolvição pelo sacerdote, que determinava a penitência apropriada.	Somente a confissão privada e individual passou a ser aceita.
Ordem: o celibato era opcional entre os sacerdotes de São Tomé do Malabar.	Celibato obrigatório.
Extrema-unção: não existia entre os cristãos de São Tomé, embora eles tivessem um rito próprio para dispensar graça aos enfermos. O sacerdote impunha suas mãos sobre o enfermo, orava e lia uma passagem dos Evangelhos. Em seguida, colocava sobre o enfermo versículos da Bíblia escritos em folhas de palmeira ou papel. Às vezes, era dado ao enfermo água misturada com um pouco de terra retirada do túmulo de São Tomé.	A cerimônia da Igreja de São Tomé foi abolida por se parecer com uma prática hindu, tornando-se obrigatório o sacramento da extrema-unção conforme o rito católico ocidental.
Matrimônio: Os cristãos de São Tomé acabaram por desenvolver uma um rito indiano no qual a liturgia da Igreja Siríaca Oriental foi mesclada com itens da cerimônia brãmame do sul da Índia. Faziam-se desenhos polvilhando-se farinha de arroz no local onde ocorreria a cerimônia, cuidado com o cabelo dos noivos, banho cerimonial com unção dos pés da noiva com erva local e doces eram oferecidos aos noivos. Após a cerimônia, as festas eram iguais aos dos não cristãos.	O Sínodo de Diamper classificou a cerimônia utilizada pelos cristãos de São Tomé como diabólica, cheia de superstição e com práticas pagãs.
Santos óleos: uma vez que a oliveira não é uma árvore do sul da Índia e o seu óleo não era importado, usava-se óleo de coco, de palmeira ou de gergelim para os ritos em se utilizavam os óleos.	Aboliu-se o uso de óleos indígenas e introduziu o uso do óleo em três formas conforme o rito latino: óleo dos catecúmenos, óleo da crisma e o óleo dos enfermos.

<sup>520</sup> VELLIAN, Jacob, *Orientalium ecclesiarum: impact on the malabar and malankara rite catholics in India*. *Parole de l’Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d’études et de recherches sur les églises de langue syriaque*. v. 5, n. 2, p. 309–330, 1974. p. 317.

Morte e sepultamento: o moribundo era deitado de forma que o rosto do defunto ficasse voltado para o Oriente enquanto as pessoas em volta entoavam orações. O corpo era lavado em água morna e ungido logo após a morte. Após o sepultamento havia uma refeição para quebrar o jejum. O luto era de oito dias. Havia um banho ritual no 11º dia após o sepultamento como forma de purificação pelo contato com o morto.	Proibiu-se o banho aos mortos.
Água benta: Jogava-se um pouco de pó da tumba de São Tomé em Meliapor ou de outro local considerado sagrado em água e isto a tornava sagrada.	A água deveria ser santificada com sal bento.

Fonte: PALLATH, Paul. *The Liturgical Heritage of the Syro-Malabar Church: Shadows and Realities*. Changanacherry: HIRS Publications, 2019.

Terminados os trabalhos, todos deveriam assinar de próprio punho os decretos originais do Sínodo traduzidos em língua Malabar. Assinados os decretos, entoou-se o hino *Te Deum*, relatando-se no documento o seguinte discurso:

Com grande alegria de todos se começou hũa procissão solene ao redor da Igreja na qual hião cantando os choros o dito Hymno, & outros Psalmos, os Latinos em latim, & os Ecclesiasticos naturaes em Caldeo, & o povo com suas festas em Malavar, & assi com grande gosto, alegria, & lagrimas procedidas della se hia louvando em tres lingoas com hũa unidade de Fè & charidade entre todos que tanto tempo avia que se dejava o verdadeyro & todo poderoso Deos tambem trino em pessoas & hum em essencia Padre Filho & Spirito Santo que vive & reina pera sempre, Amen.<sup>521</sup>

Relata-se, assim, a alegria provinda da purgação das heresias e gentilidades e sua consequente comunhão com Roma e, por conseguinte, com Goa, ou mais propriamente, a submissão à Diocese de Goa. Relata assim a fonte o percurso gerativo que atribui aos cristãos de São Tomé a saída de um estado de disjunção com a salvação para um estado de junção com ela por meio da “sã doutrina”, da comunhão com Roma, da rejeição ao “nestorianismo” e aos bispos de “Babilônia”. A sanção se dá com o alcance do objeto de valor.

Outro fato relevante é que finalmente Francisco Ros foi nomeado bispo em lugar de Jorge de la Cruz. Mas quanto a esta nomeação de Ros, parece que ela não foi tão bem recebida conforme relato de documento do século XVIII:

No fim do mesmo Concilio propuzerão tambem os Jezuitas a hum delles por Bispo successor de Mar Abram, e assim foi feito, e sagrado por Bispo D. Francisco de Laroza [Francisco Ros]. Mas isto reclamou toda a Nasão reconhecendo como um malicioza usurpação bem conhecida, e muito violenta, e por isso // não quis reconhece lo por Bispo sucessor de Mar Abram, nem quis permitir-lhe, que rezidisse em Angamali.

<sup>521</sup> LOUREYRO. *Sínodo diocesano de Diamper...* p. 120. Fim da ação nona.

5º Com tudo por politica; e dinheiros dos Jezuitas persuadirão-se alguns dos Nacionaes para lhe conceder por esta vez assistir na cidade de Cranganor ao menos. Por fim os Nacionaes não po // dendo mais rezistir aos Jezuitas cavilosos, e importunos, concedeu lhes, que assim fosse por aquella vez somente.<sup>522</sup>

A alegria registrada parece ter durado pouco mais de três anos, pois Aleixo de Menezes teria feito mudanças nos decretos e houve a necessidade de se convocar novo sínodo em 1603 em Angamale para correção de erros cometidos em Diamper, fato confirmado em uma carta de Ros datada de 20 de novembro de 1603 endereçada a Cláudio Acquaviva, Superior Geral da Companhia de Jesus<sup>523</sup>. Assim, embora o Sínodo de Diamper tenha tido êxito quanto à sujeição dos cristãos de São Tomé à diocese de Goa e ao Padroado Português, bem como na indicação do primeiro bispo latino na supervisão dessa comunidade, percebe-se que, a despeito desses avanços, não se conseguiu dar conta de todas as questões levantadas e conflitos ainda terão lugar, pois não se tratava apenas de uma questão teológica, doutrinária ou de costumes, mas de dominação e sujeição.

---

<sup>522</sup> DHMPPPO, v. 12, p. 854, documento 97, Sobre os cristãos de S. Tomé.

<sup>523</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX... p. 57, 58.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nanã foi, naquele dia,  
 A Jesus mostrá seu riso  
 E omentá mais a quantia  
 Dos anjo do Paraíso.  
 Na minha maginação,  
 Caço e não acho expressão  
 Pra dizê como é que fico.  
 Pensando naquele adeus  
 E a curpa não é de Deus,  
 A curpa é dos home rico.

Patativa do Assaré, *A Morte de Nanã*

O Sínodo de Diamper marca um ponto de inflexão na Igreja de São Tomé no Malabar. Uma tentativa que quase teve êxito na latinização desses cristãos, não fosse as ações de Mar Jacob, Mar Joseph, Mar Abraão, Jorge de la Cruz e demais personagens menos conhecidos ou desconhecidos pela historiografia e que resistiram à tentativa de latinização do rito siro-malabar e do domínio português, bem como de outros desafios que surgiriam, como os elencados por Frykenberg, por exemplo: o declínio de agências católicas na Índia; o conflito entre o Padroado e a Propaganda Fide; as relações conflituosas com os cristãos de São Tomé que não aceitaram as decisões do Sínodo de Diamper; e a falta de apoio de Portugal à Igreja Católica na Índia conforme os lusos iam perdendo seu domínio político na região<sup>524</sup>. A partir dessas constatações que não foram aprofundadas por extrapolarem o corte cronológico deste trabalho, é possível perceber que se por um lado Dom Frei Aleixo conseguiu expandir o domínio do Padroado Português para o Malabar, por outro, a latinização dos cristãos de São Tomé não logrou o êxito esperado, conseguindo no máximo causar mais divisões onde se esperava uma Igreja totalmente submissa. São questões colocadas aqui e que podem ser perscrutadas posteriormente em outros estudos que conectem as relações travadas na Índia entre Portugal, França, Inglaterra, Roma, Assíria e Pérsia, bem como as conexões entre os

<sup>524</sup> FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India...* p. 344, 345.



missionários de ordens católicas na região entre si e com os missionários protestantes que começaram a chegar à região.

A opressão religiosa que procurou amoldar os cristãos de São Tomé à forma do agente dominante e que encontra sua máxima expressão no Sínodo de Diamper, produziu documento analisado no terceiro capítulo desta dissertação, um documento crivado de discurso religioso militante, ou seja, “um discurso interpretativo sobre um discurso primeiro, explicitamente assumido, que constitui seu referente”<sup>525</sup>. O destinador/narrador assume o discurso do arquidestinator (Deus) interpretando-o, tornando-o conhecido e procurando manipular o destinatário a tomar uma atitude que entre em junção com o que se mostra, no discurso, como sendo positivo. As marcas desse discurso religioso perpassam todo o documento, a saber: ele opera sobre o entendimento do outro procurando persuadi-lo a um dever-fazer; há, no enunciado, um arquidestinator (Deus) que deseja que sua vontade seja obedecida; o destinador (enunciador) liga-se ao papel narrativo do arquidestinator; ao destinatário do discurso é aplicada a modalidade do dever e do saber (ele sabe o que precisa ser feito para salvar-se e deve fazê-lo); uma vez que Deus é onisciente e eterno, o enunciado que “provém” dele é marcado pelas modalidades da total certeza, verdade e atemporalidade, ainda que se faça temporal quando atinge o destinador, ou seja, é uma verdade eterna que serve para qualquer tempo; prêmio e castigo, céu e inferno fazem parte da temática, mesmo que subentendidos<sup>526</sup>.

Com essas marcas, a fonte cria o simulacro de uma verdade que vence a mentira, da sã doutrina que vence a heresia (Deus vence o Diabo), de uma Igreja (Católica) que purga uma outra (São Tomé) e a reinsere em seu aprisco afastando-a de Babilônia, o que teria sido, segundo o discurso, motivo de grande alegria por parte daqueles que foram salvos. Contudo, vale a pena estender-se um pouco mais além do corte cronológico proposto neste trabalho para se perceber, como já dito, que a alegria não era unânime e que disputas acometiam e acometeriam os agentes religiosos no Malabar, quer os da Igreja de São Tomé quer os ligados à Igreja Católica Romana.

Como exemplo dessas disputas, pode-se citar que as decisões do Sínodo de Diamper não agradaram ao arcediogo Jorge de la Cruz, uma vez que ele desejava que Angamale deixasse de ser sufragânea de Goa, fato que só ocorrerá em 1601, e retornasse ao seu estatuto anterior de bispado. Jorge foi acusado de se juntar aos franciscanos em oposição aos jesuítas,

---

<sup>525</sup> FIORIN, José Luiz. *O regime de 1964: discurso e ideologia*. São Paulo: Atual, 1988, p. 142.

<sup>526</sup> FIORIN. *op. cit.* p. 139–143.

alimentando a disputa que existia entre essas duas ordens religiosas. A situação do arce-diago piorou ao receber um bispo caldeu em 1609, tendo sido excomungado, em seguida, por Francisco Ros, que nomeou novo arce-diago. O bispo caldeu retornou ao seu país e a situação permaneceu instável até 1615 quando Jorge se submeteu a Ros pedindo-lhe perdão<sup>527</sup>. Contudo, a animosidade entre Jorge de la Cruz e os Jesuítas persistiu até a sua morte em 1640. Sucedeu a Jorge de la Cruz como arce-diago o seu sobrinho, Tomás del Campo.

Entretanto, as tensões continuaram, até que em 1652 chegou ao Malabar Mar Athallah<sup>528</sup> como resposta aos pedidos de Tomás del Campo ao patriarca de Antioquia. Contudo, os jesuítas retiveram Mar Athallah, sob acusação de heresia, em um seminário em Meliapor, sendo levado posteriormente a Goa e entregue à Inquisição. De Goa foi enviado a Portugal pelo vice-rei Dom Vasco Mascarenhas. Em 1654 ele foi enviado de Portugal a Roma e provavelmente morreu no caminho. Apesar da acusação de heresia, a Propaganda Fide recebia notícias satisfatórias dele enviadas pelos missionários latinos que estavam na Síria e na Pérsia. Thekedathu chega a afirmar que as acusações de heresia contra ele pareciam ser contraditórias e duvidosas<sup>529</sup>. Com a acusação de heresia, prisão e deportação de Mar Athallah, os jesuítas conseguiram retirar do Malabar um bispo siríaco apoiado pela Propaganda Fide e que fora enviado para lá com a permissão do papa.

Como reação ao que fora feito a Mar Athallah, no terceiro dia do mês de janeiro do ano de 1653, cristãos de São Tomé se reuniram em Mattancherry, Cochim, e juraram que somente obedeceriam ao cristianismo que remontava a São Tomé, rompendo com a latinização, evento conhecido como o “juramento da cruz de Coonan”. Nesse evento, a maior parte dos cristãos de São Tomé restabeleceu o contato com a Igreja Caldaica. Tomás del Campo foi ordenado bispo em 22 de maio de 1653, após a eleição de dez (ou doze) clérigos para essa consagração, tendo adotado o nome de Mar Thoma I<sup>530</sup>.

Segue-se a este juramento a primeira grande divisão dos cristãos de São Tomé. Aqueles que aderiram ao juramento ficaram sob a orientação de Mar Thoma I e formaram a

<sup>527</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX...* p. 87.

<sup>528</sup> Segundo Sebastian, este Mar Athallah também era conhecido pelos portugueses como Adeodatus, pelos malabares por Agnate (Ignatius) e em siríaco seu nome era Yahb Allaha. VALIATHARA SEBASTIAN. *op. cit.* p. 88, nota 211. Mar Athallah era natural de Alepo, na Síria, nascido em 1590. Fez sua profissão de fé em Alepo em 1631 e depois a confirmou em Roma em 1632. Athallah parece ter tido uma relação amistosa com a Propaganda Fide e teve sua ida para o Malabar aprovada tanto pelo Papa quanto pela Propaganda. THEKEDATHU, Joseph, *The troubled days of Francis Garcia S. J. Archbishop of Cranganore (1641-1659)*. Roma: Gregorian Biblical BookShop, 1972, p. 73.

<sup>529</sup> THEKEDATHU. *op. cit.* p. 78, 79.

<sup>530</sup> VALIATHARA SEBASTIAN. *op. cit.* p. 88, 89.

Igreja Siríaca Malankara. Por outro lado, a Igreja Católica nomeou Alexandre de Campo<sup>531</sup> como bispo e vigário apostólico do Malabar, líder da Igreja Católica Siro-Malabar. Esta permaneceu ligada à Igreja Católica, sendo que a Igreja Siríaca Malankara somente retornou à comunhão com a Igreja Ocidental alguns séculos depois, em 20 de setembro de 1930, já no século XX, portanto.

Por fim, retoma-se a imagem construída por Frykenberg que deu início a este trabalho no qual ele descreve o desenvolvimento do cristianismo na Índia como pequenos riachos que se formaram a partir do degelo dos picos nevados do Himalaia que se encontraram, se encorparam e desaguaram no mar. Se assim se formou a Igreja de São Tomé a partir de pequenos fluxos de cristãos que se infiltraram na Índia e se uniram formando uma grande comunidade, outra imagem pode ser invocada a partir da interferência de Portugal: a de barreiras que se levantaram tentando impedir o fluxo dessas águas e que, embora tenham conseguido reter parte delas, há uma outra parte que se lhe escapou e continuou seu fluxo, dividindo-se em pequenos braços que irrigaram a história.

---

<sup>531</sup> Também conhecido como Alexandre Parambil, uma vez que “de Campo” é a tradução literal de “Parambil”. NEDUMPARAMBIL. *A Search of the roots of Syro-Malabar church in Kerala...* p. 269.

## REFERÊNCIAS

ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; *et al* (Orgs.). *The Greek New Testament*. 4th Revised Edition. Stuttgart: Hendrickson Pub, 1994.

ALBERIGO, Giuseppe. *Deciosini dei concili ecumenici*. Novara: ETET, 2013.

ALEXANDER, P. C. “PALLI BANA PERUMAL”. *Proceedings of the Indian History Congress*, v. 10, p. 159–163, 1947. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/44137120>>. Acesso em: 9 ago. 2020.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira. *Bibliografia para a História da Igreja em Portugal (1961-2000)*. Lisboa: CEHR-UCP, 1987. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/70682328.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2021.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria Semiótica do Texto*. São Paulo: Ática, 2005. (Fundamentos, 72).

BAUM, Wilhelm; WINKLER, Dietmar W. *The Church of the East: A Concise History*. Londres: RoutledgeCurzon, 2003.

BENIGNO, Francesco. ¿Qué es la historia hoy? Reflexiones sobre la transformación de una disciplina. In: *A vueltas con el pasado: Historia, memoria y vida*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2013, p. 37–54.

BOXER, Charles R. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. O sínodo de Diamper. *Didaskalia*, v. 14, n. 1–2, p. 247–261, 1984. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/854>>. Acesso em: 2 abr. 2020.

BREMMER, Jan N. The Acts of Thomas: Place, Date and Women. *The Apocryphal Acts of Thomas*, p. 74–90, 2001. Disponível em: <[https://www.rug.nl/research/portal/publications/the-acts-of-thomas-place-date-and-women\(4991ec86-dc96-49ef-922d-960a2f16b39d\).html](https://www.rug.nl/research/portal/publications/the-acts-of-thomas-place-date-and-women(4991ec86-dc96-49ef-922d-960a2f16b39d).html)>. Acesso em: 25 set. 2020.

CANDAU, Joël. *Antropologia da Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

\_\_\_\_\_. *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

CESARÉIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. 1ª edição. São Paulo: Paulus Editora, 2000. (Patrística, 15).

CHÂTELLIER, Louis. *A Religião dos Pobres: as Fontes do Cristianismo Moderno, Séc. XVI-XIX*. Lisboa: Estampa, 1995.

CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550): A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1993.

COELHO, Alessandro Manduco. O empenho de Antônio Vieira. *Lua Nova: Revista de cultura de política*, n. 59, p. 115–135, 2003. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=noqslAgcNvwC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

CORREIA, José Manuel. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Impr. Nacional-Casa da Moeda, 1997.

COSTA, João Paulo Oliveira e. O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/3571?mode=full>>. Acesso em: 25 set. 2020.

COSTA, João Paulo Oliveira e; LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.

CUNHA, João Teles e. De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia. Os primeiros tempos (1599-1624). In: *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004, v. 5.

DAVID, Ricardo Santos. Análise semiótica: percurso gerativo de sentido em uma tirinha de humor. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, v. 18, n. 44, p. 77–87, 2017. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/view/4372>>. Acesso em: 15 set. 2019.

DAVIDSON, Benjamin d 1871; SONS, Samuel Bagster and. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Michigan: Zondervan, 1993.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

EDITORA, Paulus (Org.). *Bíblia Sagrada - Edição Pastoral*. 1ª edição. São Paulo: Paulus Editora, 2017.

EMBREE, Ainslie T.; WILHELM, Friedrich. *Índia: historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. 4. ed. México, Espanha, Argentina e Colômbia: Siglo XXI, 1974. (Historia universal).

FARIA, Patricia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). *Topoi*, v. 14, n. 27, p. 218–238, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2013000200218&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2013000200218&nrm=iso)>. Acesso em: 15 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI). *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades*, v. 26, n. 26, 2014. Disponível em: <<https://revistas.usc.gal/index.php/semata/article/view/2010>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Todos desterrados, & espalhados pelo mundo: a perseguição inquisitorial de judeus e de cristãos-novos na Índia Portuguesa (séculos XVI e XVII). *Antíteses*, v. 1, n. 2, p. 283–304, 2008. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/1861/1632>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FARINHA, António Dias (Org.). A apropriação do espaço: norte de África. In: *História da expansão portuguesa*. Navarra, Espanha: Circulo de Leitores, 1998, v. 1, p. 118–136.

FARQUHAR, J. N. The Apostle Thomas in South India. *Bulletin of the John Rylands Library*, v. 11, n. 1, p. 20–50, 1927. Disponível em: <<http://www.manchesterhive.com/view/journals/bjrl/11/1/article-p20.xml>>. Acesso em: 13 fev. 2020.

FARQUHAR, J. N. The Apostle Thomas in North India. *Bulletin of the John Rylands Library*, v. 10, n. 1, p. 80–111, 1926. Disponível em: <<http://www.manchesterhive.com/view/journals/bjrl/10/1/article-p80.xml>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. Epub 2.0.1. São Paulo: Ática, 2011.

\_\_\_\_\_. *O regime de 1964: discurso e ideologia*. São Paulo: Atual, 1988. (Lendo).

FONSECA, Luís Adão da. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16. In: *Estudos Avançados*, v. 6, n. 16, p. 35–51, 1992. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9597>>. Acesso em: 27 jul. 2019.

FORTESCUE, Adrian. *The Lesser Eastern Churches*. Londres: Catholic Truth Society, 1913.

FREIRE, Sérgio. *Análise de Discurso: Procedimentos metodológicos*. [s.l.]: Instituto Census, 2014.

FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. New York: OUP Oxford, 2008.

GIL, Juan. El Encuentro de los Portugueses con la Cristiandad Nestoriana: Mitos y Realidades. *Mare Liberum*, v. 10, p. 305–322, 1995. Disponível em: <<http://www.cidehusdigital.uevora.pt/s/ophir-restaurada/mare-liberum/volume-10/el-encuentro-de-los-portugueses-con-la-cristiandad-nestoriana-mitos-y-realidades-1/>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Relações de Força: História, Retórica e Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOIS-NEVES, Mariana Carolina. As relações entre cristãos e muçulmanos na Índia do séc. XVI: os relatos de Zinadím e de Rodrigues da Silveira. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, v. 30, n. 44, p. 187–207, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/6508/5510>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

GOMIDE, Ana Paula Sena. *Entre Goa e Ceilão: a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens no Oriente português (Séculos XVI-XVIII)*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/31952/1/TES%20VERS%3%83O%20BBT%20%281%29.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2020.

GOUVEIA, António de; Pref. Joaquim de Oliveira Bragança; Introd. Avelino de Jesus Costa. Jornada do Arcebispo. *Didaskalia*, v. 16, p. 7–345, 1986. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/15252?mode=full>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

GREIMAS, A. J.; COURTES, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1979.

GRUZINSKI, Serge. *¿Para qué sirve la Historia?* Madrid: Alianza Editorial, 2018.

IWAS, Ignatius Zakka I. *The Syrian Orthodox Church of Antioch at a glance*. 2. ed. Damasco: Bab Touma Press House, 2008.

JEDIN, Hubert (Org.). Catholic reformation or counter-reformation? In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Malden, Mass: Blackwell, 1999, p. 19–45.

KLIJN, Albertus Frederik Johannes. *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*. 2 Revised. Boston: BRILL, 2003. (SUPPLEMENTS TO NOVUM TESTAMENTUM).

LEVI, Joseph Abraham. Os Bene Israel e as comunidades judaicas de Cochim e de Bagdade: Avaliação de uma antiga presença judaica em solo indiano. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, v. 3, p. 155–176, 2003.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon: The Little Liddell*. Abridged edition. Oxford: Simon Wallenburg Press, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles; JUVIN, Hervé. *El occidente globalizado: Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2011.

LIPSIUS, Richard Adelbert; BONNET, Max. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Wisconsin-Madison: Herrmannvm Mendelssohn, 1903.

LOURENÇO, Frederico. *Odisseia de Homero*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

MAGALHÃES, Justino. A Companhia de Jesus e a instituição educativa moderna. In: ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. *Monumenta Histórica: O Ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2015, v. 1, p. 9–28. (Coleção Estudos e Ensaaios). Disponível em: <<http://www.ie.ulisboa.pt/publicacoes/ebooks/monumenta-historica-o-ensino-e-a-companhia-de-jesus>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MALEKANDATHIL, Pius. Contextualizing the encounters between Portuguese Missionaries and the St. Thomas Christians. *Thomas Christian Heritage: Journal of the Syro-Malabar Liturgical Centre*, v. X, n. 18, 2017. Disponível em: <[https://www.academia.edu/37724833/Contextualizing\\_the\\_Encounters\\_between\\_Portuguese\\_Missionaries\\_and\\_the\\_St\\_Thomas\\_Christians\\_docx](https://www.academia.edu/37724833/Contextualizing_the_Encounters_between_Portuguese_Missionaries_and_the_St_Thomas_Christians_docx)>. Acesso em: 10 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. St. Thomas Christians: A Historical Analysis of their Origins and Development up to 9 th century AD 1. In: *St. Thomas Christians and Nambudiris, Jews and Sangam Literature: A Historical Appraisal*. Cochim: Bosco Puthur, 2003, p. 1–48. Disponível em: <[https://www.academia.edu/36429237/St\\_Thomas\\_Christians\\_A\\_Historical\\_Analysis\\_of\\_their\\_Origins\\_and\\_Development\\_up\\_to\\_9\\_th\\_century\\_AD\\_1](https://www.academia.edu/36429237/St_Thomas_Christians_A_Historical_Analysis_of_their_Origins_and_Development_up_to_9_th_century_AD_1)>. Acesso em: 28 dez. 2020.

MANSO, Maria de Deus. *D'aquém, d'além e d'ultramar - combate contra a heresia: o sínodo de Diamper*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2015.

\_\_\_\_\_. A Sociedade Indiana e as Estratégias Missionárias: 1542-1622. In: *Portuguese Studies Review*. New Hampshire: [s.n.], 2001, v. 9, p. 321–333.



MANSO, Maria de Deus. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. *História Unisinos*, v. 15, n. 3, p. 406–416, 2011. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2011.153.08>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. *Convergências e Divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII*. 2005. Disponível em: <<http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/3451>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MASSI, Giuliano Martins. *Cristianismo na Índia: os cristãos de São Tomé, sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3093>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MEDLYCOTT, A. E. *India and the Apostle Thomas: An inquiry with a critical analysis of the Acta Thomae*. Londres: David Nutt, 1905.

MINGANA, Alphonse. the Early Spread Of Christianity In India. *Bulletin of the John Rylands Library*, v. 10, n. 2, p. 435–514, 1926.

MORAL-GARCÍA, Carlos. Santiago en la conquista de Nueva España / Saint James in the conquest of New Spain / Santiago na conquista da Nova Espanha *In: Mirabilia Ars*. 4 (2016/1) pp. 13-36. 2016. Disponível em: <[https://www.academia.edu/28221246/Santiago\\_en\\_la\\_conquista\\_de\\_Nueva\\_Espa%C3%B1a\\_Saint\\_James\\_in\\_the\\_conquest\\_of\\_New\\_Spain\\_Santiago\\_na\\_conquista\\_da\\_Nova\\_Espanha\\_en\\_Mirabilia\\_Ars\\_4\\_2016\\_1\\_pp\\_13\\_36](https://www.academia.edu/28221246/Santiago_en_la_conquista_de_Nueva_Espa%C3%B1a_Saint_James_in_the_conquest_of_New_Spain_Santiago_na_conquista_da_Nova_Espanha_en_Mirabilia_Ars_4_2016_1_pp_13_36)>. Acesso em: 30 set. 2020.

MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

NEDUMPARAMBIL, George Joseph. *A Search of the Roots of Syro-Malabar Church in Kerala*. Julius-Maximilians Universität, Wurtzburgo, 2013.

NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

OLIVEIRA, Priscila Ketlin Garcia. *O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves*. Dissertação (Mestrado em História Social), UERJ, São Gonçalo, 2018. Disponível em: <[http://www.bdtd.uerj.br/tde\\_busca/processaPesquisa.php?pesqExecutada=1&id=11408&PHPSESSID=rmve2vv8g1ju5aohql2rmogb46](http://www.bdtd.uerj.br/tde_busca/processaPesquisa.php?pesqExecutada=1&id=11408&PHPSESSID=rmve2vv8g1ju5aohql2rmogb46)>. Acesso em: 25 out. 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. 2ª edição. Campinas, SP: PONTES, 2001.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: *GOUVEIA, António Camões; PAIVA, José Pedro; BARBOSA, David Sampaio (org.). O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014, p. 13–40. Disponível em: <[https://www.academia.edu/34855908/A\\_recep%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_aplica%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_Conc%C3%ADlio\\_de\\_Trento\\_em\\_Portugal\\_novos\\_problemas\\_novas\\_perspectivas](https://www.academia.edu/34855908/A_recep%C3%A7%C3%A3o_e_aplica%C3%A7%C3%A3o_do_Conc%C3%ADlio_de_Trento_em_Portugal_novos_problemas_novas_perspectivas)>. Acesso em: 2 ago. 2019.

\_\_\_\_\_. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal: 1536-1750*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PALLATH, Paul. *The Liturgical Heritage of the Syro-Malabar Church: Shadows and Realities*. Changanacherry: HIRS Publications, 2019. Disponível em: <[https://www.academia.edu/39183501/The\\_Liturgical\\_Heritage\\_of\\_the\\_Syro\\_Malabar\\_Church\\_Shadows\\_and\\_Realities\\_PDF](https://www.academia.edu/39183501/The_Liturgical_Heritage_of_the_Syro_Malabar_Church_Shadows_and_Realities_PDF)>. Acesso em: 20 dez. 2020.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Evora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton: Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos*. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.

PRODI, Paolo. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1994.

\_\_\_\_\_. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. *El Concilio de trento: una introduccion historica*. Valladolid: Junta De Castilla Y Leon, 2008.

RAMOS, Manuel João. *Ensaio de Mitologia Cristã: o Preste João e a reversibilidade simbólica*. Lisboa: Assirio & Alvim, 1997.

RAULIN, Johannes Facundus. *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo*. Roma: H. Mainardi, 1745. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=8\\_s-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=8_s-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 29 jan. 2021.

REINHARD, Wolfgang (Org.). Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment. In: *LUEBKE, David M. (Ed.). The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Malden, Mass: Blackwell, 1999, p. 107–128.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, v. 23, n. 1, p. 1–21, 2017. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-77042017000100001&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042017000100001&lng=pt&tlng=pt)>. Acesso em: 15 jan. 2019.

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. *Monumenta Histórica: O Ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2015. 709v. (Coleção Estudos e Ensaios). Disponível em: <<http://www.ie.ulisboa.pt/publicacoes/ebooks/monumenta-historica-o-ensino-e-a-companhia-de-jesus>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

SACKS, Oliver. *O rio da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/19047>>. Acesso em: 9 dez. 2019.

SÁNCHEZ COSTA, Fernando. La cultura histórica: una aproximación diferente a la memoria colectiva. *Pasado y memoria: Revista de Historia Contemporánea*, n. 8, p. 267–286, 2009. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10045/22232>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SARLO, Beatriz. *Tempo Passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Sueli Maria Ramos da. *Discurso religioso: semiótica e retórica*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/3533>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na história das ideias. *Revista Tempo e Argumento*, v. 9, n. 20, p. 358–399, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180309202017358>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

SOLÍS RODRÍGUEZ, Cristian Uriel. La relación contexto-sujeto en Quentin Skinner. *Región y sociedad*, v. 25, n. 56, p. 269–298, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1870-39252013000100009&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-39252013000100009&lng=es&nrm=iso&tlng=es)>. Acesso em: 13 abr. 2020.

SOUZA, Teotonio R. de. 6º Concílio Provincial de Goa e a Instrumentalização Política de S. Francisco Xavier. *O Estado da Índia e os desafios europeus: actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. ed. João Paulo Oliveira e Costa, Vítor Luís Gaspar Rodrigues, p. 381–399, 2006. Disponível em: <[https://www.academia.edu/2435749/6o\\_Conc%C3%ADlio\\_Provincial\\_de\\_Goa\\_e\\_a\\_Instrumentaliza%C3%A7%C3%A3o\\_Pol%C3%ADtica\\_de\\_S\\_Francisco\\_Xavier](https://www.academia.edu/2435749/6o_Conc%C3%ADlio_Provincial_de_Goa_e_a_Instrumentaliza%C3%A7%C3%A3o_Pol%C3%ADtica_de_S_Francisco_Xavier)>. Acesso em: 23 jul. 2020.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, texto e contexto: a história intelectual e o ‘contextualismo linguístico’ na perspectiva de Quentin Skinner. *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais*, v. 5, n. 4, p. 1–19, 2008. Disponível em: <<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/97>>. Acesso em: 13 abr. 2020.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Uma presença portuguesa em torno da «sinagoga nova» de Cochim. In: *Oceanos: Diáspora e expansão – os judeus e os descobrimentos portugueses*. Lisboa, v. 29, p. 108–117, 1997.

TEJIRIAN, Eleanor; SIMON, Reeva Spector. *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2012.

THALIATH, Jonas. *The Synod of Diamper*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958.

THEKEDATHU, Joseph, *The troubled days of Francis Garcia S. J. Archbishop of Cranganore (1641-1659)*. Roma: Gregorian Biblical BookShop, 1972, p.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China: um relato síriaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local. In: *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra: UC Biblioteca Geral 1, 1991, v. XXXVI, p. 119–181.

\_\_\_\_\_. A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa. In: *Lusitânia Sacra*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 1991, v. III, p. 349–418. (Série Separatas, 233). Disponível em: <[https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4889/3/LS\\_S2\\_03\\_LuisFThomaz.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4889/3/LS_S2_03_LuisFThomaz.pdf)>. Acesso em: 14 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. D. Manuel, a Índia e o Brasil. *Revista de História*, n. 161, p. 13–57, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19117>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. O “testamento político” de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas. In: *Anais de História de Além Mar*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2004, v. 5, p. 61–160. Disponível em: <[https://run.unl.pt/bitstream/10362/16463/1/AHAM%20V\\_2004.pdf](https://run.unl.pt/bitstream/10362/16463/1/AHAM%20V_2004.pdf)>. Acesso em: 3 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL, 1994.

TORRI, Michelguglielmo. *Storia dell’India*. Roma; Bari: Laterza, 2000. (Storia Universale).  
TULLY, James (Org.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1989.

VALIATHARA SEBASTIAN, Xavier Sibi. *Historiografía del sínodo de Diamper hasta el siglo XX: la cuestión de la “verdadera identidad” de los cristianos de Malabar*. Universidad Pontificia Comillas, Madri, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/141422/retrieve>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

VELLIAN, Jacob. Orientalium ecclesiarum: impact on the malabar and malankara rite catholics in India. *Parole de l’Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d’études et de recherches sur les églises de langue syriaque*, v. 5, n. 2, p. 309–330, 1974. Disponível em: <<http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/35051>>. Acesso em: 21 nov. 2020.

VELUTHAT, Kesavan. History and historiography in constituting a region: The case of Kerala. *Studies in People’s History*, v. 5, n. 1, p. 13–31, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/2348448918759852>>. Acesso em: 21 nov. 2020.

VINE, Aubrey R. *The Nestorian Churches: a concise history of Nestorian Christianity in Asia from de Persian schism to the modern Assyrians*. Londres: Independent Press, 1937.

WEIL, Shalva. *Symmetry between Christians and Jews in India: the Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala*. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/006996678201600202>>.

ŽUPANOV, Ines. “One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians In India (16th-17th Centuries). *Journal of Early Modern History*, v. 9, n. 3, p. 284–325, 2005. Disponível em: <<http://www.inezupanov.com/publications/JEMH.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. *A história da expansão Portuguesa: O império oriental (1458- 1665)*. p. 67, . Disponível em: <<http://www.inezupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>>. Acesso em: 2 jan. 2019.

### Fontes Impressas

BARBOSA, Duarte. *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*. Introdução e notas de Augusto Reis Mahcado. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946. Disponível em: <<http://purl.pt/435>>. Acesso em: 15/01/2019.

CORREIA, Francisco. *Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias. Por mandado do serenissimo Cardeal Iffâte Dom He[n]rique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere*. Foy acrece[n]tada esta segu[n]da ediçã[m]por mandado do dito Senhor, com os capitulos das confrarias, hospitaes&administradores delles. Lisboa: por Francisco Correa, 1564. Disponível em: <<http://purl.pt/15158>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

COUTO, Diogo do, 1542-161; VILA REAL, Manuel Fernandes de, 1608-1652. *Cinco Livros da Decada Doze da Historia da India / Por Diogo do Covto, Chronista & Guarda Mór da Torre do Tombo... ; Tirados a luz, pello capitão Mel. Frz. De Villa Real...* Paris: [S.n.], 1645. Disponível em: <<http://purl.pt/29286>>. Acesso em: 15 set. 2019.

GOUVEIA, António de; Pref. Joaquim de Oliveira Bragança; Introd. Avelino de Jesus Costa. *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da india Oriental, religioso da ordem de S. Agostinho. Quando foy as serras do Malauar, & lugares em que morão os antigos christãos de S. Thome, & os tirou de muytos erros & heregias em que estauão*. Coimbra: na officina de Diogo Gomez Loureyro, impressor da Vniuersidade, 1606. Disponível em: <<http://purl.pt/17493>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

LOUREYRO, Diogo Gomes de. *Synodo diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos antigos christãos de Sam Thome das serras do Malauar das partes da India Oriental. Celebrado pello... Senhor Dom Frey Aleixo Menezes Arcebispo Metropolitano de Goa... aos 20. dias do mes de Junho da era de 1599... no lugar, & reyno do Diamper*. Em Coimbra: na Officina de Diogo Gomez Loureyro, impressor da Universidade, 1606. Disponível em: <<http://purl.pt/17494>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

REGO, A. Silva. *Documentação para História das Missões do Padroado Português no Oriente* (DHMPPO). Lisboa: Fundação Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991-1996, 12v. Disponível em: <<http://purl.pt/26745>>. Acesso em: 30/06/2017.

REYCEND, João Baptista; AMENO, Francisco Luís. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Lisboa: na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. Disponível em: <<http://purl.pt/360>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

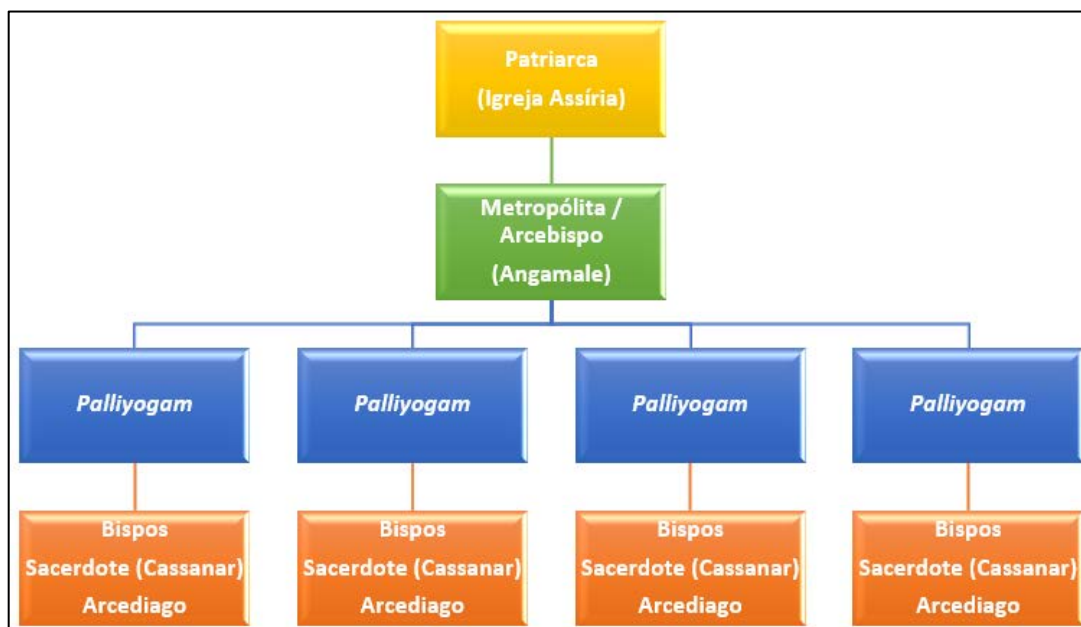
RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. *Archivo Portuguez-oriental*. (6 fascículos em 10 partes), fascículo 4. Que contem os concílios de Goa e o synodo de Diamper. [S.l.]: Imprensa nacional, 1862.

WICK, Joseph. *Monumenta Historica Societatis Iesu: Documenta Indica*. Romae. 18 v. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/DocumentaIndica.aspx>>. Acesso em: 30/06/2017.

**ANEXO A - Igreja de Nossa Senhora da Vida (Mattanchery)**

Fonte: <<https://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/1577>>. (Acesso em 01/03/2020)

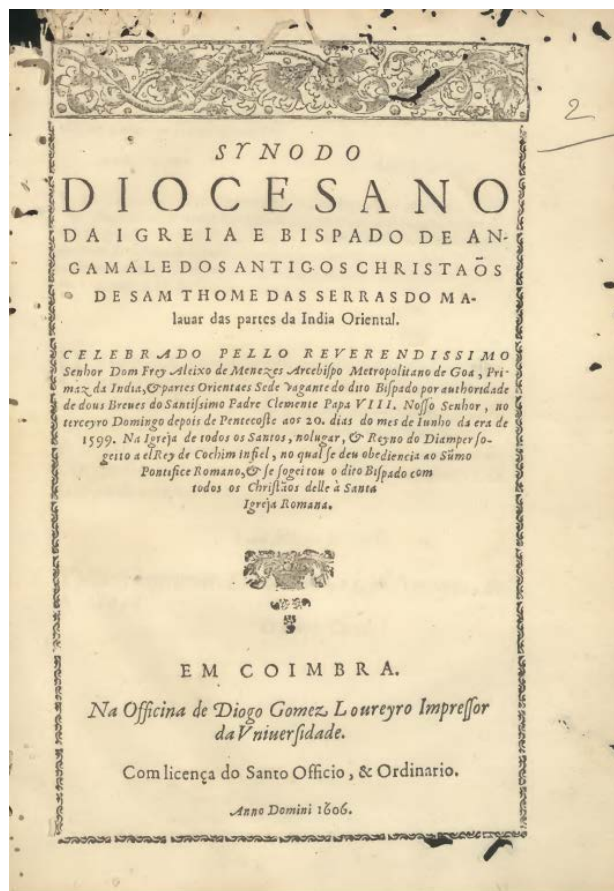
## ANEXO B – Governo da Igreja de São Tomé



Fonte: O autor.



ANEXO C – Capa do *Synodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos Antigos Christãos de Sam Thome*



**ANEXO D** – Busto de prata de São Tomé

Fonte: MEDLYCOTT. *India and the Apostle Thomas*