

FRANCISCANOS E MUÇULMANOS NO MALABAR QUINHENTISTA: DOS COMBATES PELA FÉ À PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA NA CRONÍSTICA FRANCISCANA

**FRANCISCANOS Y MUSULMANES EN EL MALABAR QUINIENTISTA: DE
LOS COMBATES POR LA FE A LA PRESERVACIÓN DE LA MEMORIA EN LA
CRONÍSTICA FRANCISCANA**

**FRANCISCANS AND MUSLIMS IN 16TH CENTURY MALABAR: FROM THE
STRUGGLES FOR THE FAITH TO THE PRESERVATION OF MEMORY IN THE
FRANCISCAN CHRONICLES**

PATRICIA SOUZA DE FARIA¹

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
patricia@carvano.com.br

RECIBIDO/RECEIVED: 1-08-2022

ACEPTADO/ACCEPTED: 16-01-2023

RESUMO:

O objetivo deste artigo é refletir sobre as relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar, no contexto dos conflitos político-militares que caracterizaram o fim do século XVI, mais especificamente no bojo das guerras entre portugueses e um grupo de muçulmanos daquela região. Com base no processo da Inquisição de Goa contra frei Antônio da Trindade, este artigo apresenta um estudo de caso sobre um franciscano que cruzou fronteiras políticas e religiosas no Malabar. Em seguida, compara-se a forma como as relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar

1 <https://orcid.org/0000-0002-5125-2940>. Professora Associada do Departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pós-doutorado na Universidade de Évora. Desenvolveu as pesquisas: «‘Cristãos da terra’ nas malhas do Santo Ofício: disciplinamento, heterodoxias e mobilidades culturais no Oriente Português (séc. XVI-XVIII)», com financiamento do CNPq; «Cativos asiáticos nas malhas do Santo Ofício», com apoio da FAPERJ; «De Goa a Lisboa: religiosidades e vida cotidiana de escravos asiáticos processados pela Inquisição (séculos XVI e XVII)», com apoio CAPES e FAPERJ. Publicou artigos e capítulos de livros sobre franciscanos na Índia, a Inquisição de Goa e sobre as populações escravas cristianizadas que viveram no império asiático português e a sua circulação nos mundos ibéricos.

quinhentista foram inscritas em diferentes fontes: no citado processo inquisitorial, na *Jornada do Arcebispo* e em crônicas franciscanas seiscentistas e setecentistas. Ao cotejar o que diferentes crônicas narraram sobre as relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar quinhentista, predominam as referências a suplicios e martírios vividos pelos frades, além de alusões aos desafios de preservar a memória em torno dos combates pela fé movidos pelos franciscanos naquela região. PALAVRAS-CHAVE: Franciscanos, Índia, Malabar, Islamismo, Crônicas franciscanas.

RESUMEN:

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre las relaciones entre franciscanos y musulmanes en Malabar, en el contexto de los conflictos político-militares que han caracterizado el final del siglo XVI, más específicamente en el centro de las guerras entre portugueses y un grupo de musulmanes de aquella región. Con base al proceso de la Inquisición de Goa contra fray Antônio da Trindade, este artículo presenta inicialmente un estudio de caso sobre un franciscano que ha cruzado fronteras políticas y religiosas en Malabar. En seguida, se compara de qué manera las relaciones entre franciscanos y musulmanes en el Malabar del siglo XVI aparecen en diferentes fuentes: en el citado proceso inquisitorial, en la *Jornada do Arcebispo* y en crônicas franciscanas de los siglos XVII y XVIII. Al cotejar lo que diferentes crônicas han narrado acerca de las relaciones entre franciscanos y musulmanes en el Malabar del siglo XVI, predominan las referencias a suplicios y martirios vividos por los frailes, además de alusiones a los desafíos para preservar la memoria en torno a los combates por la fe en los que se implicaron los franciscanos en aquella región.

PALABRAS CLAVE: Franciscanos, India, Malabar, Islam, Crônicas franciscanas.

ABSTRACT:

The aim of this article is to analyze the relations between Franciscans and Muslims in Malabar, in the context of the political-military conflicts that characterized the end of the 16th century, more specifically during the wars between the Portuguese and a group of Muslims from that region. Based on the full trial records of the Goa Inquisition, this article initially presents a case study of Friar Antônio da Trindade, a Franciscan who crossed political and religious borders in Malabar. Then, it compares the way in which the relations between Franciscans and Muslims in 16th century Malabar were inscribed in different sources: in the inquisitorial sources, in the *Jornada do Arcebispo* and in 17th and 18th century Franciscan chronicles. When comparing different chronicles about the relations between Franciscans and Muslims in 16th century Malabar, references to torture and martyrdom experienced by the friars predominate as well as allusions to the challenges of preserving the memory around the struggles for faith carried out by the Franciscans in that region.

KEYWORDS: Franciscans, India, Malabar, Islam, Franciscan Chronicles.

Para citar este artículo / Citation: FARIA, Patricia Souza de. «Franciscanos e muçulmanos no Malabar quinhentista: dos combates pela fé à preservação da memória na cronística franciscana». *Archivo Ibero-Americano* 82, nº 295 (2022): 457-503. <https://doi.org/10.48030/aia.v82i295.263>.

O objetivo deste artigo é analisar as relações entre franciscanos e muçulmanos em regiões do Malabar, no contexto dos conflitos político-militares que caracterizaram o fim do século XVI. Além de tratar da presença dos frades menores no

Malabar e das suas ações voltadas à evangelização das populações locais, almeja-se abordar as tensões e interações entre franciscanos e muçulmanos daquela região. A fim de analisar experiências de vida relacionadas à passagem de fronteiras geográficas e religiosas no Malabar, investiga-se o caso de frei Antônio da Trindade, que fora membro da Ordem de São Francisco e fugiu do mosteiro de Santo Antônio de Cochim, junto com o seu companheiro frei Francisco de Santa Maria. Ambos iniciaram deslocamentos pelo Malabar, entraram em terras controladas por muçulmanos e se converteram ao Islã. No Malabar, frei Antônio da Trindade confessou as suas culpas ao arcebispo D. Aleixo de Meneses, que naquela circunstância atuava com comissão dos inquisidores de Goa. Enviado a Goa, frei Antônio da Trindade foi processado pelo tribunal do Santo Ofício.

O contexto histórico em que frei Antônio da Trindade partiu para terra de muçulmanos foi justamente um momento crítico para os portugueses na história da presença lusa no Malabar: as guerras contra o «Cunhale»,² especialmente a liderada em 1598 por D. Luís da Gama, em que os portugueses foram derrotados. Naquele contexto também ocorria a visita do Arcebispo de Goa às cristandades da Serra do Malabar, antes da celebração do Concílio de Diamper, em 1599. As guerras dos lusitanos contra o Cunhale foram abundantemente mencionadas em crônicas da expansão portuguesa, em narrativas sobre os franciscanos na Ásia (como na *Conquista Espiritual do Oriente* de frei Paulo da Trindade) e na *Jornada do Arcebispo* (redigida pelo frade agostinho Antônio de Gouveia e que relata a passagem de D. Aleixo de Meneses pelas terras do Malabar). Como esses episódios se inscrevem no processo da Inquisição de Goa que teve frei Antônio da Trindade como réu? Como os percursos de vida desse ex-frade e de seu companheiro foram registrados em crônicas produzidas pelas ordens religiosas, ao tratarem dos combates pela fé no Malabar?

Almeja-se demonstrar como as relações entre franciscanos e muçulmanos foram inscritas nas supracitadas fontes documentais, com atenção a tópicos relacionados à conversão, ao martírio e, de modo geral, aos desafios ligados à construção da memória franciscana em torno das batalhas pela fé no Malabar. Crônicas produzidas pelos franciscanos enalteceram o papel dos frades menores em tais batalhas contra os muçulmanos, ao aludir a suplícios ou martírios vividos pelos frades. Em função da natureza deste gênero narrativo, as crônicas nem sempre priorizam o registro

2 Cunhale é a expressão usada em fontes portuguesas para se referir a determinados líderes muçulmanos do Malabar. Remete aos Kunji 'Ali Marakkars (Kunhali Marakkars ou Kotta Marakkars), que integravam famílias de «corsários» do Malabar. Em tais fontes são designados como corsários ou piratas malabares, no entanto, poderiam ser mercadores. Stephen Frederic DALE, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar, 1498-1922* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 47; Michael Naylor PEARSON, *Coastal Western India: Studies from the Portuguese Records* (New Delhi: Concept Publishing, 1981), 25-26.

de dimensões tangíveis das tensões entre franciscanos e muçulmanos, sobretudo experiências de vida e episódios considerados pouco edificantes, como a ocasional passagem de fronteiras religiosas. Mesmo em relação a trajetórias de vida consideradas dignas de serem lembradas, os cronistas aludem à falta de documentos e de registros por parte dos antigos escritores.

Ângela Barreto Xavier discutiu questões metodológicas cruciais no que concerne à escrita da história dos frades menores na Índia. Destaca-se, em particular, suas considerações em torno da «ausência de testemunhos» ou da sobrevivência de tais testemunhos, o que, por sua vez, não significa a «ausência de experiência histórica». Defende que existem alternativas em relação à produção de estudos consistentes sobre os franciscanos na Índia, na medida em que é possível localizar alguns fragmentos e desenvolver análises por meio do cruzamento de fontes.³ Em relação aos frades menores em Portugal, Vítor Gomes Teixeira apresentou caminhos para lidar com a paucidade de fontes que sobreviveram, ao analisar documentos dispersos em acervos variados, que teriam servido à cronística franciscana.⁴

Se por um lado os estudos têm sublinhado os aparentes limites das crônicas produzidas pelas ordens religiosas, em função do seu caráter edificante e hagiográfico, por outro, têm fornecido perspectivas que favorecem a exploração do potencial de tais fontes, seja em relação a sua dimensão textual (intertextualidade, aspectos literários-retóricos) ou ao seu papel na compilação de nomes, lugares e ações associadas à ordem religiosa.⁵ Em relação à sistematização de informações sobre as missões e a vida dos missionários, as crônicas também resultam de seleções e censuras, em relação ao que possa ser considerado êxito ou fracasso, de acordo com a visão dos membros das ordens religiosas.

Nesse sentido, neste artigo sobre as relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar serão analisadas crônicas produzidas pelas ordens religiosas,⁶ mas também

3 Ângela Barreto XAVIER, «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método», *Lusitania Sacra* 18 (2006): 87-116.

4 Vítor Gomes TEIXEIRA, *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517). Património, Cultura e Espiritualidade de uma Experiência de Reforma Religiosa* (Porto/Braga: Centro de Estudos Franciscanos/ Editorial Franciscana, 2010), 30-32, 441.

5 Entre os estudos, cita-se Pascale GIRARD, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle comparée* (Lisboa/Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000); José Adriano de Freitas CARVALHO, «As Crônicas da Ordem dos Frades Menores de fr. Marcos de Lisboa, ou a história de um triunfo anunciado», em *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*, coord. por José Adriano de Freitas CARVALHO (Porto: CIUHE, 2001), 9-81; Liam Matthew BROCKEY, «Conquests of Memory: Franciscan Chronicles of the East Asian Church in the Early Modern Period», *Culture & History Digital Journal* 5, n° 2 (2016): 1-15.

6 Acerca da cronística franciscana: Frei Paulo da TRINDADE, OFM, *Conquista Espiritual do Oriente* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967), 3v; Frei Jacinto DE DEUS, OFM, *Vergel de Plantas, e Flores da Província da Madre de Deos dos Capuchos Reformados* (Lisboa:

outras fontes documentais, como as produzidas pela Inquisição de Goa.⁷ Pretende-se realizar a comparação dessas fontes e o cruzamento das informações que se relacionem como a interação e as tensões entre franciscanos e muçulmanos no Malabar quinhentista.

Nesta investigação são utilizadas fontes em português que apresentam a visão de atores sociais que interpretaram as relações entre católicos e muçulmanos, no Malabar quinhentista, como confrontos que eram tanto militares quanto espirituais contra os adeptos da fé islâmica. Simultaneamente foram elaboradas narrativas em árabe que apresentaram uma perspectiva homóloga e inversa, em tratados que incitavam a sua audiência a se alistar em uma «guerra santa» (*jihad*) contra os lusitanos, ao descreverem ataques perpetrados pelos portugueses às populações muçulmanas da Costa do Malabar. Com efeito, a comunidade islâmica do Malabar elaborou escritos que incitavam a audiência a se envolver na *jihād* (guerra santa), caso de *Tuḥfat al-Mujāhidīn*, *Faṭḥ al-Mubīn*, *Tahrīd ahl-Imān* e *Khuṭbat al-Jihādiyya*.⁸

Miguel Deslandes, 1690); Biblioteca Nacional de Lisboa, Cód. 177, «Notícia do que obrarão os Frades de S. Francisco, filhos da província do Apostolo S. Thome [...] depois que paçarão a esta índia Oriental», impresso em: Antônio da Silva REGO, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol. 5 (Lisboa: CNCDP/ Fundação Oriente, 1993); Francisco GONZAGA, *De origine Seraphicae Ordinis Franciscanae ejusque progressibus, de Regularis observantiae institutione* (Roma: Tip Typographia Dominici Basae, 1587). Apesar de ter sido impressa em período posterior ao foco deste artigo, inclui-se a seguinte obra em função de questões relativas à intertextualidade das crônicas: Marcellino da CIVEZZA, *Storia universale delle missioni francescane* (Firenze: Tipografia di E. Ariani, 1894), vol. 7, parte 3. Analisa-se também esta narrativa produzida pelos agostinhos, em função da relação com o contexto e com o caso dos dois frades analisados neste artigo: Frei Antônio de GOUVEIA, OESA, *Jornada do Arcebispo* (Lisboa: Didaskalia, 1988).

7 Principalmente o traslado do processo da Inquisição de Goa cujo réu foi Frei Antônio da Trindade: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL), Processo 5330. De forma complementar: Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (FBN), 25, 1,001 nº108-109; Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Reservados, Cód. 203, fl. 321v; Antônio BAIÃO, *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia. 1569-1630* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930), 271.

8 Tais textos foram escritos no Malabar. *Tuḥfat al-Mujāhidīn fī Ba 'dī Akhbār al-Burtugāliyyīn* *Tuḥfat al-Mujāhidīn* foi redigido por Ahmad Zayn Al-Dīn bin Muḥammad al-Ghazālī al-Malaybārī, que faleceu provavelmente em 1583, mas há autores que consideram que esse foi o ano de conclusão da obra. O título da obra foi traduzido como «O presente dos defensores da fé», «O mimo do campeão da fé» ou o «Presente aos Guerreiros de Fé, sobre alguns dos Feitos dos Portugueses». Qādī Muhammad, de Calicute, possivelmente primo de Zayn Al-Dīn, escreveu *Khuṭbat al-Jihādiyya* («O Sermão da Jihad») em torno de 1570 e também a obra *Faṭḥ al-Mubīn li muḥibb al-Muslimīn al Sāmīrī ṣāhib Kālikut* («A Manifesta Vitória ao Zamorin, aquele que ama os muçulmanos»). *Tahrīd ahl-Imān Ala Jihadi Abdati Sulban* («Incitação dos crentes à luta contra os adoradores cruzados») foi um poema escrito no início do século XVI por Sheikh Abu Yahya Zainuddin bin Ali (Zainuddin I), avô de Zayn Al-Dīn. Em relação aos tratados redigidos em árabe que descreveram as ações de agentes portugueses no Malabar, ver: Mahmood KOORIA, «Introduction», em *Malabar in the Indian Ocean: Cosmopolitan in the Maritime Historical Region*, coord. por Mahmood KOORIA y Michael Naylor PEARSON (Oxford:

A parte inicial deste artigo apresenta um panorama sobre os portugueses no Malabar e, em seguida, situa a presença dos franciscanos naquela região da Índia, onde houve a interação dos frades menores com as populações locais, que pertenciam a diferentes comunidades religiosas, entre elas, as muçulmanas. Após a apresentação deste panorama geral, muda-se a escala de observação, por meio da apresentação de um estudo de caso sobre os dois mencionados frades que fugiram do Convento de Santo Antônio de Cochim. Com base no processo da Inquisição de Goa contra frei Antônio da Trindade, analisa-se a passagem de fronteiras políticas e religiosas por este ex-frade, que transitou por comunidades católicas e muçulmanas no Malabar quinhentista. Almeja-se explorar fragmentos do percurso de vida desse agente histórico secundário na história da expansão lusa e da Custódia de São Tomé da Índia Oriental (criada em 1517), mas que teve a vida interligada a eventos políticos significativos (o assalto à fortaleza do Cunhale) e ao itinerário de autoridades do Estado da Índia e do Padroado, como o arcebispo de Goa.

Na parte final do artigo, realiza-se um exercício de comparação de fontes inquisitoriais, de trechos da *Jornada do Arcebispo* e de crônicas franciscanas, com um duplo objetivo. Investiga-se inicialmente a presença (ou ausência) dos dois frades fugitivos em tais escritos. Por fim, analisa-se a forma como episódios e trajetórias de vida aparentemente similares às vividas pelos ex-frades se inscreveram nas crônicas religiosas investigadas, com atenção a tópicos como conversão, guerra, cativo e martírio no Malabar.

1. OS PORTUGUESES NO MALABAR

A região do Malabar estendia-se de Cananor até o Cabo Comorim, conforme fontes portuguesas. No século XVI, o emprego do topônimo Malabar tendeu a abranger toda a costa ocidental da Índia, do Golfo de Cambaia ao Cabo de Comorim, incluindo o Concão e o Canará.⁹ Quando os portugueses chegaram ao Malabar, em 1498, três dinastias malayāli desfrutavam de prerrogativas de poder de realeza: os rājas Kōllatiri, os Tiruvadis de Venad e os samorins de Calicute – ainda que estes

University Press, 2018), xxii; Priscila Ketlin Garcia OLIVEIRA, «O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadim e Diogo Gonçalves» (dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018), 68-77; Mahmood KOORIA, «‘Killed the Pilgrims and Persecuted Them’: Portuguese Estado da India’s Encounters with the Hajj in the Sixteenth Century», en *The Hajj and Europe in the Age of Empire*, coord. por Umar RYAD (Leiden: Brill, 2017), 14-46.

9 José Aberto Rodrigues da Silva TAVIM, *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e Memória. 1500-1662* (Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 2003), 82. Conforme fonte quinhentista escrita pelo muçulmano Zinadim, o Malabar se estendia do Cabo Comorim a Canjacorte, de acordo com: José Manuel CORREIA, *Os portugueses no Malabar, 1498-1580* (Lisboa: Imprensa Nacional/CNCDP, 1997), 20.

últimos desfrutassem da hegemonia na Costa do Malabar.¹⁰ A região encontrava-se politicamente fragmentada, o que propiciou o fortalecimento de algumas famílias locais, em torno das quais emergiram reinos dotados de significativo poder político regional. Os portugueses buscaram acordos com os potentados locais a fim de estabelecer feitorias e fortalezas no Malabar.¹¹

O estabelecimento dos portugueses no território foi acompanhado de formas de tributação impostas aos soberanos locais, todavia, a coleta dos tributos por vezes conduzia a conflitos bélicos. Destaca-se que os portugueses buscaram impor um sistema de licenças (*cartazes*) concedidas para navegação e comércio. O regime de cartazes tornava a navegação de não cristãos pelo Oceano Índico dependente da apresentação de salvo-condutos emitidos pelos portugueses.¹² Com efeito, além da hegemonia marítima, o sistema de cartazes visava impedir o desenvolvimento do islamismo nos mares do Índico, segundo Correia.¹³ Os portugueses percebiam a existência de dois grupos de muçulmanos atuantes no Malabar, os estrangeiros (*pardesis*), geralmente mercadores oriundos da Península Arábica, Pérsia, Egito e de outros lugares, e os *mappilas*, nascidos na Índia.¹⁴ No princípio, os portugueses consideraram que o principal inimigo no tocante aos interesses mercantis no Malabar eram os *pardesis*, de maneira que inicialmente contaram com os *mappilas* como seus colaboradores.

Portugueses e muçulmanos eram apenas alguns dos agentes mercantis na região do Malabar, visto que judeus, *baneanes* do Gujarat e os chatins do Coromandel também participavam do comércio costeiro ou oceânico.¹⁵ Com a expansão do

10 DALE, *Islamic Society...*, 12. Samorim (*samudra rāja*) foi o título reclamado pelo soberano de Calicut e significa «Rei do Oceano». Mahmood KOORIA, «An Abode of Islam Under a Hindu King: Circuitous Imagination of Kingdoms among Muslims of Sixteenth-Century Malabar», *Journal of Indian Ocean World Studies* 1 (2017): 89-109.

11 Sobre o estabelecimento das fortalezas: CORREIA, *Os portugueses no Malabar...*, 20.

12 Luís Felipe THOMAZ, *De Ceuta a Timor* (Lisboa: Difel, 1998), 221-222.

13 CORREIA, *Os portugueses no Malabar...*, 41.

14 DALE, *Islamic Society...*, 23-24. Os *mappilas* pertenceram à comunidade de muçulmanos do sul da Índia, cuja presença na região se explica pelas relações regulares de mercadores muçulmanos do Golfo Pérsico e da Arábia na Índia, onde se uniram às mulheres locais de casta baixa e povoaram os portos com seus descendentes. Os filhos de tais uniões pertenciam às mães, em conformidade com as tradições matrilineares do Malabar, e eram educados de acordo com a orientação sunita. Gèneviève BOUCHON, *L'Inde découverte, Inde retrouvée* (Lisboa/Paris: CNCDP/Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1999), 37-38.

15 Sanjay SUBRAHMANYAM, *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 117. O termo *baneane* era usado, em fontes documentais portuguesas, para se referir «a membros de diversas castas de hindus e jainas, que faziam do comércio, da banca e da usura as suas principais profissões, da mesma forma que o termo *chatim* se aplicava ao mercador da Índia meridional e do arquipélago malaio». Luís Frederico ANTUNES, «À margem da escrita: formas de comunicação entre mercadores indianos e autoridades portuguesas de

comércio marítimo no Oceano Índico e a introdução de mais agentes neste comércio, um número maior de pessoas passou a atuar como piratas. Naquele contexto, muçulmanos dos clãs *Marakkar* e *Mappila*, que foram anteriormente colaboradores dos portugueses, começaram a atacar as embarcações dos lusitanos, que passaram a rotulá-los de corsários ou piratas malabares.¹⁶

Os assaltos portugueses para desestabilizar o controle dos muçulmanos no comércio das especiarias no Malabar levaram ao crescimento de tradições violentas entre os *mappilas* e a quebra das boas relações entre eles e as castas hindus dominantes. A expansão europeia no Malabar teria levado à competição entre *mappilas*, rajás *malayāli* e a aristocracia Nayar em busca do controle territorial e de influência econômica e social na região.¹⁷ A presença franciscana no Malabar foi estabelecida nesse contexto de conflitos e negociações, em que guerras, pilhagens, cativo, conversões forçadas ou voluntárias fizeram parte da história política da presença lusa e da história das missões católicas na região.

2. OS FRANCISCANOS NO MALABAR

A presença de franciscanos no Malabar remonta à viagem de Pedro Álvares Cabral, em 1500, quando os frades menores sob liderança de frei Henrique de Coimbra forneceram assistência espiritual à tripulação portuguesa. Na sequência do desembarque em Calicute, buscaram disseminar o Evangelho entre as populações locais.¹⁸ Nos primeiros anos de atividade no Malabar, as ações eram exercidas por um ou dois frades em determinadas localidades. Em 1517, treze franciscanos desembarcaram na Índia e tinham o propósito de fundar os conventos de Goa e de Cochim. Frei Antônio do Louro, que atuou entre os cristãos de São Tomé, esforçou-se para que fosse edificado um convento em Cochim, além de oratórios em Coulão e Cananor. Em 1523, o Convento de Santo Antônio de Cochim foi fundado sob os auspi-

África oriental », *Cultura* 24 (2007): 75-88, n. 8. Com o passar do tempo, a palavra chatim foi utilizada com conotação pejorativa, de mercador desonesto, no entanto, o uso neste artigo é com o sentido de mercador. Sebastião Rodolpho DALGADO, *Glossário Luso-asiático* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919), 1:265-266.

16 Pius MALEKANDATHIL, «Criminality and Legitimization in Seawaters: A Study on the Pirates of Malabar during the Age of European Commercial Expansion (1500-1800)», *Fluxos e Riscos* 1 (2010): 55-74.

17 Francis ROBINSON, *Islam and Muslim History in South Asia* (New Delhi: Oxford University Press, 2001), 247; DALE, *Islamic Society...* 16. Os líderes *malayāli* dependiam da poderosa aristocracia militar formada pelos naires. O vocábulo naire provém de *nāyar*, em malaiala, que deriva do sânscrito *nāyaka*. DALGADO, *Glossário...* 93.

18 Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 177; TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 1:74-77 (ver as notas de Fernando Félix Lopes).

cios da fazenda real, além de receber esmolas para o vinho e azeite.¹⁹ Na década de 1580, este convento foi ampliado e conseguia abrigar trinta religiosos.²⁰ Tratava-se do principal convento dos franciscanos em terras do Sul da Índia e, a partir dele, os frades erigiram paróquias e estabeleceram redutos missionários nas adjacências.

Com base na *Tábua das casas e frades* da Custódia de São Tomé da Índia Oriental, de 1585, sabe-se que, no Malabar, os franciscanos administravam o convento de Santo Antônio de Cochim, que abrigava quatorze frades (entre confessores e pregadores), quatro frades coristas, dois frades leigos e dois noviços. Havia as vigairarias de Bom Jesus de Cananor (com cinco frades), de Santo Antônio de Coulão (dotada de três frades e um frade leigo), além das reitorias em que os franciscanos tinham o encargo de cura de almas, caso de Santiago de Cranganor e Nossa Senhora da Esperança de Vaipim.²¹

Nas primeiras décadas do século XVI, a presença franciscana acompanhou o estabelecimento da rede de feitorias e fortalezas portuguesas edificadas no Malabar. Além do acompanhamento espiritual de *casados* portugueses, de «filhos da Índia» (lusodescendentes)²² e do conjunto de escravos e homens forros que viviam nas povoações cristãs de influência lusa, os franciscanos precisaram lidar com uma diversidade de grupos sociais, étnicos e religiosos que existiram no Malabar: judeus «brancos» e «negros», cristãos de São Tomé, muçulmanos estrangeiros (*pardesis*) ou naturais (*mappilas*), brâmanes, naires.²³

19 José Manuel CORREIA, «Os franciscanos em Cochim», *Itinerarium* 141 (1991): 401-407.

20 Achilles MEERSMAN, *The Friars Minor or Franciscans in India* (Karachi: Rotti Press, 1943), 76.

21 Segundo Fernando Félix Lopes, viviam 123 sacerdotes, 22 frades leigos e 54 estudantes e corista na Custódia de São Tomé da Índia Oriental, com base na *Tábua das casas e frades* da Custódia de São Tomé (1585). Em 1595, a Custódia contava com 232 sacerdotes, 23 irmãos leigos e 90 estudantes e coristas. Fernando Félix LOPES, *Colectânea de estudos de história e Literatura* (Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997), 3:270-274.

22 Entre as classificações sociais, havia os «reinóis» (os portugueses nascidos no reino), os «filhos da Índia», que se identificavam como filhos de portugueses nascidos na Ásia e que buscavam se distinguir dos grupos percebidos como «mestiços» – classificação que era geralmente pejorativa. No século XVII, descendentes de portugueses nascidos na Índia identificados como castiços (filhos de pai português e mãe euroasiática) ocupavam, na hierarquia social, uma posição mais elevada que os percebidos como mestiços (filhos de pai português e mãe asiática). Ver: Ângela Barreto XAVIER, «‘Nobres per geração’: A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista, De converso a novamente convertido: identidade política e alteridade no Reino e no Império», *Cultura* 24 (2007): 92-93.

23 Sobre esses grupos sociais e confessionais, ver: TAVIM, *Judeus e cristãos-novos...*; João Teles e CUNHA, «De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e católica na Índia. Os primeiros tempos (1599 -1624)», *Anais de História de Além-Mar* 5 (2004): 283-368; BOUCHON, *L'Inde découverte...*, 23-75; Maria de Deus Beites MANSO, «Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII», *História Unisinos* 15, nº 3 (2011): 408-410.

Em crônicas produzidas por franciscanos menciona-se o apoio espiritual dos frades a soldados e demais combatentes que integravam as tropas portuguesas nas guerras contra líderes do Malabar: erguiam cruzeiros, forneciam ânimo às tropas e cuidavam dos feridos. Nas crônicas, a alusão ao apoio espiritual dos franciscanos aos combatentes explica-se pela natureza deste gênero narrativo, em que se enaltece a coragem dos frades em pôr a própria vida em risco no contexto de guerras, a disposição de sofrer o martírio em nome dos combates contra os inimigos da Coroa lusa e da fé católica. Contudo, tal alusão também se coaduna com a percepção sobre como se teciam as relações entre portugueses e populações do Malabar (particularmente os muçulmanos), com elevado grau de tensões políticos-militares.

O cenário de rivalidades políticas no Malabar também não pôde ser desprezado pelos franciscanos, de maneira que a busca pela conversão de um régulo local, o rei de Tanor, pode ser entendida como uma forma de mover o tabuleiro político em favor dos interesses portugueses e católicos na região. O caso envolvendo o batismo do rei de Tanor pode ser visto como o prolongamento de uma prática adotada em outros contextos, em que se buscava a conversão de reis, príncipes ou elites locais, como uma via privilegiada para firmar alianças políticas com a coroa portuguesa e favorecer a conversão dos súditos do soberano que aceitasse o batismo.²⁴ As controvérsias em torno da conversão do rei de Tanor também remetem aos debates sobre a possibilidade de o rei de Tanor receber o batismo secretamente e a continuar a usar antigos sinais que distinguiam a sua casta.²⁵

Todavia, as crônicas não costumam esclarecer se os franciscanos teriam adotado estratégias de conversão singulares no Malabar, adaptadas aos contextos político-culturais da região. Porém, há alguns indícios do uso de nativos convertidos para

24 João Paulo de Oliveira COSTA, «A diáspora missionária», em *História religiosa de Portugal*, coord. por Carlos Moreira AZEVEDO (Lisboa: Círculo de Leitores; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000), 2:255-313; Paolo ARANHA, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo* (Milão: Franco Angeli, 2006), 217-235; Patrícia Souza de FARIA, «Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI)», *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades* 24 (2014): 447-465. Entre as décadas de 1540 e 1550, debateu-se a possibilidade de o rei de Tanor receber o batismo secretamente e a continuar a usar antigos sinais que distinguiam a sua casta.

25 O caso da conversão do rei de Tanor refere-se a experiências (de adaptação dos meios de evangelização de acordo com os desafios locais) que ocorreram na primeira metade do século XVI, de modo que há menos indícios de procedimentos similares adotados pelos franciscanos nas décadas seguintes. A respeito da segunda metade do século XVIII, Achilles Meersman cita o caso de frei Manuel de São Matias, OFM, que teria respondido ao arcebispo de Cranganor que estava disposto a se vestir com os trajes de *sanyassi* para missionar. Meersman afirma que outros franciscanos podem ter adotado procedimento similar, mas que encontrou evidência acerca de um caso, um franciscano anônimo que atuou nas missões do Maduré. Achilles MEERSMAN, *Ancient Provinces in India* (Bangalore: Christian Literature Society Press, 1971), 90-91.

auxiliar na propagação do catolicismo entre a população local. Este foi o caso de Miguel iogue, gentio que depois de convertido em Calicute foi levado pelos frades para Cochim, a fim de auxiliá-los na evangelização local.²⁶ Décadas depois, quando casas franciscanas já estavam edificadas em Coulão, os franciscanos puderam explorar o potencial da espiritualidade leiga, caso dos trabalhos exercidos por Tomé Rebelo, «irmão da Ordem Terceira» de São Francisco, «um homem da terra», isto é, nascido na Índia, que se tornou o responsável pela catequese dos convertidos pelos frades e por assistir os que ainda não tivessem se batizado.²⁷

Uma das principais iniciativas documentadas que denotam um tipo proselitismo mais sistemático por parte dos franciscanos, voltado para um grupo específico, foi o estabelecimento de um colégio em Cranganor, em 1541, cuja criação foi atribuída a frei Vicente de Lagos.²⁸ Tratava-se de trabalho pioneiro dos franciscanos entre os cristãos de São Tomé, décadas antes de o arcebispo de Goa (D. Aleixo de Meneses) celebrar o Sínodo de Diamper (1599). Em relação aos cristãos de São Tomé, pode-se afirmar que os franciscanos adotaram ações e criaram instituições destinadas especificamente para este grupo confessional, como foi a criação do supracitado Colégio de Cranganor para formação de sacerdotes destinados a atuar junto àquelas populações.

Contudo, as crônicas costumam ser lacônicas em relação à existência de procedimentos específicos adotados em busca da conversão de outras populações do Malabar, caso dos muçulmanos. Geralmente os registros referem-se às percepções franciscanas sobre os muçulmanos e não às concretas formas de interação entre franciscanos e as populações adeptas da fé islâmica. Por exemplo, na *Conquista espiritual do Oriente*, os muçulmanos são descritos como pessoas nas «quais entra menos a palavra de Deus e pregação do Evangelho»,²⁹ por isso eram considerados mais

26 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:294, 368. O convertido aparece descrito na documentação como Miguel «iogue», termo que remete a *yogin* (aquele que pratica *Yoga*) e que foi empregado na documentação portuguesa para se referir a diversos grupos ascéticos hindus e muçulmanos, associados a práticas variadas (como encantamento de serpentes, andar em romarias) e frequentemente descritos como errantes, penitentes ou mensageiros. Na crônica franciscana não há atribuição de características e comportamentos que identificassem Miguel como um *yogin*, de modo a alusão ao «iogue» sugere muito mais o propósito de enaltecer, além da conversão do nativo, o mérito dos franciscanos na formação de tais auxiliares nativos na obra de evangelização. Sobre os iogues na documentação portuguesa dos séculos XVI e XVII, ver: Eduardo Borges de Carvalho NOGUEIRA, «Renegados profanos: metamorfoses identitárias entre súditos portugueses na Índia (c.1540-1612)» (Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020), 305-354.

27 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:404. A atuação deste irmão da Ordem Terceira, homem da terra, ocorreu no tempo em que frei Manuel de S. Matias era o prelado (sobre as atividades deste frade na Índia, TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 1:153, n.1).

28 REGO, *Documentação...*, 5:409.

29 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:10. Refere-se aos muçulmanos de Quíloa.

difíceis de converter que os gentios.³⁰ No tocante às medidas utilizadas para favorecer as conversões, Paulo da Trindade menciona as leis que proibiam os portugueses de vender escravos gentios aos mouros, «porque estando» os gentios «em nosso poder facilmente se faziam cristãos, e no dos mouros logo se tornavam mouros», conquanto não revele o quanto, na prática, tais leis fossem realmente respeitadas.³¹

A análise da *Conquista* sugere que a percepção sobre os muçulmanos existentes na Índia era a de que existiam dois tipos distintos, os estrangeiros e os naturais:

Os mouros são de dois gêneros. Uns, naturais da terra, a quem eles chamam Naitéas, nasceram de pais arábios que no princípio a começaram habitar e de mães gentias naturais da terra, os quais são mui conhecidos e diferenciados dos outros mouros, assim na crença como nos costumes, traje e pessoa. [...] Os outros são estrangeiros, como arábios, persas, guzarates e outras muitas nações que concorrem ali por razão do comércio, que todos são homens de grande cabedal e tratam grossamente.³²

A *Conquista* possui várias referências às relações entre cristãos e muçulmanos, pois trata de guerras e de acordos entre muçulmanos e portugueses – como as crônicas da expansão lusa, uma das fontes usadas na elaboração da própria *Conquista*. Na *Conquista* são abundantes as alusões a atribulações e assassinatos que os muçulmanos infligiam aos cristãos. Frei Paulo da Trindade considera que, na Costa do Malabar, os «mouros de carapuça» eram os que «mais ódio tem ao nome cristão»,³³ bem como concedeu grande espaço à caracterização (e desqualificação) de um desses muçulmanos, o «corsário» Cunhale Marcá³⁴ (Kunjali Marakkar, título recebido por navegadores do Malabar). Cabe destacar que cidades marítimas muçulmanas eram dominadas por famílias formadas por uma elite de mercadores, conhecidas como *maraiikkāyar* (do tâmil *marakkalam*, que significa navio), e que mantinham fortes vínculos com os centros mercantis e de peregrinação da Arábia, além de contatos bem próximos com sociedades muçulmanas do Sudeste Asiático e do litoral ocidental da Índia (do Malabar ao Gujarat).³⁵

30 *Ibidem*, 2:31. Este trecho refere-se aos muçulmanos de Ormuz, mas há outros similares relativos a muçulmanos que viviam em outras regiões, como Cananor («é com os gentios, que mais facilmente inclinam a cabeça ao jugo do Evangelho, ficando os moiros comumente em sua perfidia e cegueira», *Ibidem*, 2:250).

31 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 1:355.

32 *Ibidem*, 2:244.

33 *Ibidem*, 2:257.

34 *Ibidem*, 2:270-286.

35 Susan BAYLY, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 79.

Uma das poderosas famílias *mappilas* portavam o título de *Marakkar*.³⁶ Além do envolvimento em atividades mercantis, cabe destacar que os *mappilas* formavam um importante grupo guerreiro no Malabar.³⁷ O Cunhale Marcá foi descrito por frei Paulo da Trindade como «cossário moiro de carapuça, que são os que mais zelam a lei pérfida de Mafoma e com maior esforço exercitam as armas na Índia [...] que fez [...] uma inexpugnável fortaleza».³⁸

Os portugueses realizaram assaltos à fortaleza de Cunhale. Um deles foi liderado por D. Luís da Gama, irmão do vice-rei D. Francisco da Gama, que iniciou a empreitada em 1598, com uma dramática derrota para os portugueses.³⁹ Outro assalto ocorreu sob o comando de André Furtado de Mendonça, em que o aprendizado adquirido com a derrota anterior no enfrentamento das forças militares do Cunhale⁴⁰ – adeptas de táticas de guerrilha no mar⁴¹ – somado ao apoio do Samorim permitiram a captura do Cunhale e a sua posterior execução em Goa, em 1600.⁴² A fuga de frei Antônio da Trindade e de Frei Francisco de Santa Maria ocorreu no primeiro destes contextos, quando houve o desbarate dos portugueses. Convertidos ao islã, os frades encontravam-se na fortaleza do Cunhale quando houve o primeiro dos supracitados assaltos, conturbado cenário em que se desenrolou a saga de ambos. Os dois frades tiveram itinerários comuns até aquele momento, mas com desfechos distintos.

3. CRUZANDO FRONTEIRAS: UM ESTUDO DE CASO SOBRE DOIS FRADES NO MALABAR QUINHENTISTA

Antes de tratar da fuga de frei Antônio da Trindade e de frei Francisco de Santa Maria, cabem considerações sobre quem foram os dois frades. Antônio da Trindade nasceu em torno do ano 1575, em Portugal, mais precisamente em Alenquer, onde foi batizado e crismado na Igreja de Nossa Senhora de Triana. Seu nome de leigo era Antônio de Sousa. Quando tinha de 16 para 17 anos de idade, viajou para a Índia na armada de Fernão de Mendonça, em 1591.⁴³

Na Índia, Antônio da Trindade viveu «embarcado dois anos daqui [de Goa] para o Malavar». O irmão dele, Manuel de Sousa, também teve a mesma trajetória de

36 BOUCHON, *L'Inde découverte...*, 68.

37 BAYLY, *Saints...*, 79.

38 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:270.

39 Diogo do COUTO. *Décadas da Ásia* (Lisboa: Regia officina typográfica, 1788), 12:livro 2, cap. 5 a 8.

40 K M. PANIKKAR, *Malabar and the Portuguese* (New Delhi: Voice of India, 1997), 142-143.

41 SUBRAHMANYAM, *The Political Economy...*, 259.

42 DALE, *Islamic Frontier...*, 47; TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:270-280.

43 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 17.

alguns portugueses que partiam do reino em busca de oportunidades na Ásia, onde viveu como soldado.⁴⁴ Tanto Antônio da Trindade quanto o seu irmão não integraram o grupo social dos «casados», portugueses e seus descendentes que se casavam e fixavam residência no Oriente.⁴⁵

Com efeito, o irmão de frei Antônio da Trindade permaneceu como soldado na Índia, portanto, um português, reinol, que se enraizou em território ultramarino. Na verdade, o próprio sistema de enquadramento militar do Estado da Índia levava à retenção dos soldados na Ásia. Os soldados, por vezes recrutados à força no reino, recebiam em Lisboa o seu pagamento, que dispendiam ainda durante a viagem das naus da Carreira da Índia. Para o retorno ao reino necessitavam de autorização do vice-rei, após cumprir o tempo de serviço na Ásia. Todavia, o seu regresso não era pago, de modo que poderiam não ter os recursos financeiros para arcar com a viagem de volta.⁴⁶ Para vencer as dificuldades financeiras, alguns soldados envolveram-se no comércio privado, em aventuras denunciadas pela literatura moralizante da época ou serviram a exércitos locais, tornando-se «renegados», que abandonavam a fé católica e aderiam ao Islã.⁴⁷ Alguns dos que deixaram de servir as tropas da Coroa lusa enraizaram-se no território ultramarino, atuaram como soldados ou corsários, atacaram navios e portos, «inimigos, neutros ou amigos» indistintamente,⁴⁸ em cenários politicamente instáveis, marcados por constantes guerras, como foi o caso do Malabar.

Ao tempo do processo movido pela Inquisição de Goa, em 1599, o irmão de frei Antônio da Trindade foi citado por testemunhas como portador do mesmo estatuto que possuía quando chegara à Índia: continuava a viver como soldado no Estado da Índia.⁴⁹ Ao passo que Antônio da Trindade deixou de trabalhar embarcado nas naus portuguesas que transitavam pelos portos do Malabar. Não sabemos se esta decisão se deveu à busca por alternativas diante de eventuais dificuldades para sobreviver como trabalhador em embarcações ou se decorreu de motivações espirituais, mas o fato é que depois de viver embarcado no Malabar por dois anos, Antônio da Trindade decidiu procurar o convento de São Francisco de Goa para se tornar um frade. Assim, aos 18 anos de idade «fez profissão, e tomou ordens de epístola».⁵⁰ Antônio

44 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 33.

45 Sobre os grupos sociais no Estado da Índia: Sanjay SUBRAHMANYAM, *O império asiático português, 1500-1700: uma história política e económica* (Lisboa: DIFEL, 1995), 310.

46 António Manuel HESPAÑA, *Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa* (Lisboa: Tinta da China, 2019), 220.

47 Sobre os renegados, consultar a tese de Eduardo Nogueira e os trabalhos sobre a temática nela referidos: NOGUEIRA, «Renegados profanos».

48 HESPAÑA, *Filhos da Terra...*, 234-235.

49 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 33.

50 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 17v.

da Trindade mudou o seu estatuto e passou a integrar outro importante grupo social dos domínios luso-asiáticos, o dos religiosos.⁵¹

Viveu aparentemente sem sobressaltos como frade do convento de São de Francisco de Goa por alguns anos, dava inclusive «boas mostras de si», segundo o relato de outro franciscano, frei Paulo da Madre de Deus.⁵² No entanto, frei Antônio da Trindade, em seu relato aos inquisidores de Goa, tentou convencê-los de que, por volta do ano 1596, teria sido tentado pelo diabo. Naquela ocasião, precisamente em uma quinta-feira de Endoenças, saiu pela portaria do convento à noite sem vestir o hábito de franciscano, mas os trajes típicos de um homem leigo, que mantinha de forma oculta em sua cela. O motivo dessa saída furtiva foi o desejo de se encontrar com uma mulher a quem ele se afeiçoara, «pela ver muitas vezes na Igreja».⁵³ Como o encontro se estendera até tarde da noite, «e não poder tornar para o dito convento» sem que sua saída fosse percebida pelos outros frades, frei Antônio da Trindade decidiu «se passar a outra banda», isto é, para terras fora do controle português e governadas por não cristãos. Para realizar a passagem, fretou uma almadia em que navegou «pela barra fora em hua aldea de Gentios terra firme dos Mouros, e dahi saindo em terra foy ter a Banda, onde esteve quinze dias vestido» de homem secular. Depois foi para Bicholim, «terra de Mouros», em companhia de um soldado, porém, após alguns dias naquela terra, foi preso por ordem do vice-rei Matias de Albuquerque e levado para o Convento de São Francisco de Goa.⁵⁴

Na verdade, frei Antônio da Trindade havia praticado mais transgressões, pois também tinha furtado o dinheiro do convento de São Francisco de Goa.⁵⁵ Depois de cumprir penitências no citado convento de Goa por um ano, frei Antônio da Trindade foi mandado para o Convento de Santo Antônio de Cochim,⁵⁶ doente e maldispuesto, segundo o próprio relato do frade. Em Cochim, as vidas de frei Antônio da Trindade e de frei Francisco de Santa Maria entrelaçaram-se (Imagem 1).

51 SUBRAHMANYAM, *O império asiático...*, 310.

52 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 10v.

53 O caso de frei Antônio da Trindade foi mencionado em: Célia Cristina da Silva TAVARES, *Jesuítas e inquisidores em Goa* (Lisboa: Roma Editora, 2004), 193-194 e FARIA, «Os franciscanos no Malabar», 463-465.

54 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 38-39.

55 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 38-39. Alguns anos antes, frei Gaspar de Lisboa escreveu ao Ministro Provincial sobre o fato de ter procurado o vice-rei para que fosse tirado o dinheiro que estava em arcas nos conventos de Goa e de Cochim, contra os Estatutos Gerais no tocante aos depósitos de dinheiro. LOPES, *Colectânea...*, 3:305. Carta de frei Gaspar de Lisboa ao Ministro Provincial, Goa, 14/02/1585.

56 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 18v.

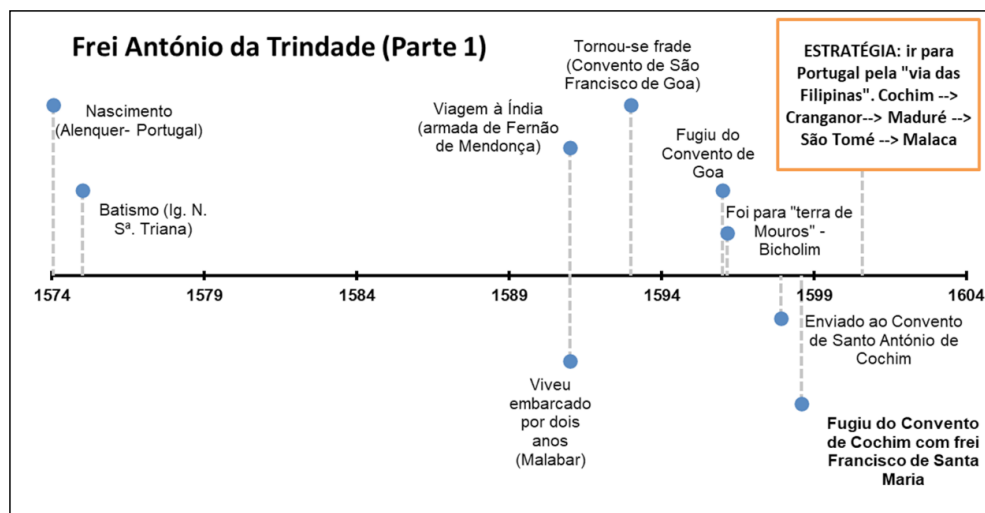


IMAGEM 1

Frei Paulo da Madre de Deus, residente em Goa, disse que depois que frei Antônio da Trindade fora enviado ao convento de Cochim, «por alguns desgostos que nelle tivera e outras levandades, e por viver em liberdade em companhia de fr. Francisco» de Santa Maria, resolveu fugir do citado convento. Os dois teriam partido para as terras do Cunhale no «tempo que elle tinha guerra» com os portugueses. Disse que tal fato se tornara notório, conhecido, por todos os religiosos da Ordem de São Francisco da Índia.⁵⁷

A notícia parece ter circulado pelos vários conventos franciscanos da Índia, visto que relato similar foi apresentado por frei Antônio de Santana, franciscano que atuava em Mangalor. Este frade disse ter tomado conhecimento de que frei Antônio da Trindade fugira do convento de Cochim «em companhia doutro frade» de São Francisco, cujo nome desconhecia. Outros franciscanos teriam lhe dito que os dois frades em questão «eram passados ao Cunhale e lá se fizeram Mouros», o que «era público e notório em toda a custódia» de São Tomé da Índia Oriental. Frei Antônio de Santana adicionou que ouvira dizer que os dois frades haviam sido expulsos da Ordem na Congregação Geral passada.⁵⁸

⁵⁷ ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 11.

⁵⁸ ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 12. De fato, o parecer do custódio e dos definidores foi pela expulsão perpétua de frei Antônio da Trindade da Ordem, condenação às galés e o seu envio para Portugal, com base na interpretação dos Estatutos Gerais de Valladolid. ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 38-39.

O próprio frei Antônio da Trindade também afirmou que, em Cochim, encontrou um companheiro para tentar superar a insatisfação com quem viviam no convento local. Disse que, depois de viver alguns meses no Convento de Santo Antônio de Cochim, por se encontrar:

desconsolado e perseguido dos frades, os quaes lhe tolhião ir a Igreja pela suspeita q delle tinhão se descobrio com outro frade professo parente seu segundo elle dizia, o qual outrosi andaua desconsolado pelo acharem comprehendido em certo delicto, e se chamava frei Francisco de santa Maria sobrinho do capitão de Cranganor em como desejava de ir para Portugal, e per entender delle que tinha a mesma vontade se concertarão hum com outro de sairem huma noite do dito convento.⁵⁹

Antônio Matoso, cristão-velho, *casado* e residente em Cananor, «embaixador nas terras do samorim», disse que frei Antônio da Trindade fora persuadido por outro frade, cujo nome não sabia, a fugirem do convento de Cochim, intento executado na véspera ou no dia de Natal. Para a fuga, embarcaram em um tone – um tipo de navio – fretado e se dirigiram para Cranganor, para a casa do tio de frei Francisco de Santa Maria. O tio deste frade era capitão de Cranganor, o que sugere que ele pertencia possivelmente a uma rede de portugueses e seus descendentes bem estabelecida na Índia, que incluía inclusive oficiais do Estado da Índia.⁶⁰

Frei Francisco de Santa Maria parece ter buscado apoio a partir da alusão aos laços familiares. Teria dito a frei Antônio da Trindade que os dois frades eram parentes, o que pode ter ajudado a criar algum grau de confiança e lhe ajudado a convencer o descontente frade a fugirem juntos, com o objetivo de retornar a Portugal «per via das Philippinas». O trajeto incluía a fuga de Cochim para Cranganor, de onde partiriam para Maduré, depois para São Tomé de Meliapor e Malaca.⁶¹

Os laços de sangue também foram lembrados por frei Francisco de Santa Maria na estratégia que traçou para conseguir retornar a Portugal, com passagem por Cranganor, onde vivia o seu tio e capitão daquela localidade. Quando os dois frades chegaram à casa do tio de Frei Francisco de Santa Maria, em Cranganor, inventaram uma versão de que estavam de folga, com licença do prelado. Pediram-lhe um tone e espingardas, com a alegação de que iriam caçar pássaros.⁶²

59 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 19.

60 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 7-7v.

61 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 14v-15.

62 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 7v, 24.

Após terem obtido as armas e o navio, trocaram o hábito franciscano por roupas de homens seculares que carregavam com eles, para que não fossem reconhecidos como frades. De Cranganor, navegaram «pela barra fora», lançaram-se ao mar «para que não fossem vistos». Desembarcaram no porto de Periangale – povoação a uma légua de Calicute – com a intenção de ir para Maduré. Todavia, recuaram três léguas, de modo que caminharam até chegar a Tanor, onde encontraram cristãos locais que lhes informaram sobre um navio que estava em busca deles.⁶³ Com medo de serem capturados, os frades partiram para a fortaleza do Cunhale, local em que raspavam a cabeça e, ao chegar à tranqueira da praia, fizeram sinal para que não atirassem neles. O regedor local ficou com as espingardas e a alabarda que levavam e, em troca, entregou-lhes uma almadia – pequena embarcação fluvial.⁶⁴

De acordo com a versão de Antônio Matoso, os dois frades teriam dito aos vigias da fortaleza do Cunhale que «eram Portugueses que vinham homiziados». Foram acolhidos e enviados ao Marcá, capitão da mencionada fortaleza. Todavia, o fato de terem se apresentado como portugueses que fugiam da justiça não reduziu as suspeitas de que pudessem ser espíões e, por esta razão, foram presos. Por terem dito, entretanto, que «vinhão para se fazer Mouros», o Marcá permitiu que fossem soltos.⁶⁵

4. NAS TERRAS DO CUNHALE

Frei Antônio da Trindade e frei Francisco de Santa Maria ingressaram na fortaleza do Cunhale em um momento de elevadas tensões entre portugueses e algumas lideranças muçulmanas do Malabar. Tratava-se de um contexto histórico caracterizado por enfrentamentos bélicos descritos tanto nas crônicas da expansão portuguesa quanto nas crônicas de ordens religiosas – neste último caso, os seus confrades são descritos como personagens desses combates militares e espirituais, em que os portugueses se opunham aos «inimigos da fé católica». Em tais narrativas encontram-se abundantes referências aos conflitos entre os lusitanos e o «Cunhale Marcá», ou seja, os Kunjali Marakkar.

No princípio, os *mappilas* foram colaboradores dos portugueses, mas as relações entre ambos começaram a se alterar. Em 1524, findou a paz entre Calicute e o Estado da Índia, além de eclodirem conflitos estimulados pelos *mappilas* de Calicute (os *Kunjalis*) e os Ali Rajas de Cananor. Ao longo da segunda metade do século XVI, os confrontos persistiram, em contexto em que os líderes *mappilas* buscaram impor

63 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, 24v.

64 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, 24v.

65 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 8.

suas ambições em detrimento dos rajás de Calicute e de Cananor. No fim do século XVI, destacava-se Pate Kunjali Marakkar, que era denominado de Cunhale pelos portugueses e se autoproclamava rei dos muçulmanos do Malabar, senhor dos mares da Índia. Em 1583, as ambições de Pate Kunjali Marakkar favoreceram a reaproximação entre o Samorim de Calicute e os portugueses. Apenas no final do século XVI é que a colaboração entre o Samorim e os portugueses permitiu a eliminação do denominado Cunhale e de seu sucessor, Muhammad Kunjali Marakkar, o que fragilizou o poder dos Kunjalis. Como resultado da aliança entre as forças do Samorim e as dos portugueses, o Cunhale foi capturado e depois degolado em Goa em 1600.⁶⁶

Nas narrativas portuguesas, Cunhale também era a designação atribuída a um sítio, uma fortaleza situada no Malabar, que também costuma ser descrita como «barra da Cunhale». Em 1588, frei Gaspar de Lisboa (1584-1591), custódio e comissário geral da Custódia de São Tomé da Índia Oriental, partiu para o Malabar na embarcação do capitão-mor da armada, Jerônimo de Azevedo. Visitou algumas casas franciscanas nas terras do sul. Narrou que, em Cochim, ficaram por oito dias na barra de Cunhale, antes de «darmos em terra e tomarmos toda a fortaleza com o divino favor». No entanto, esse intento não teve sucesso, de modo que culpou um muçulmano traidor, que teria se comprometido a matar o Cunhale e dar sinal à armada portuguesa. O muçulmano, pelo contrário, teria revelado ao Cunhale os projetos dos portugueses. Frei Gaspar de Lisboa disse que havia levado um grande crucifixo para erguer se tivessem desembarcado no Cunhale.⁶⁷

A fuga de Frei Antônio da Trindade e frei Francisco de Santa Maria e a conversão de ambos ao islã ocorreu justamente no contexto do assalto à fortaleza do Cunhale liderado por D. Luís da Gama, concluído com a derrota dos portugueses.⁶⁸ Frei Antônio da Trindade ingressou naquelas terras «estando a nossa armada [a dos portugueses] na Barra» do Cunhale. Em seguida, teriam dialogado com o «Marcá, senhor da terra» e posteriormente se converteram ao islamismo, foram circuncidados e praticaram diversas cerimônias locais. Frei Antônio da Trindade viveu como muçulmano por aproximadamente dois meses, «até lhe darem huma carta do senhor Arcebispo que da armada» portuguesa «lhe escrevera».⁶⁹

Com efeito, naquele contexto, um importante personagem da história religiosa do Estado da Índia também navegava pela barra do Cunhale, o arcebispo de Goa

66 A síntese foi baseada em PELÚCIA, *Corsários e Piratas...*, 50-54; Pius MALEKANDATHIL, «Criminality and Legitimization in Seawaters: A Study on the Pirates of Malabar during the Age of European Commercial Expansion (1500-1800)», *Fluxos e Riscos* 1 (2010) 55-74.

67 LOPES, *Colectânea...*, 3:318-319,

68 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 11.

69 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 15v.

D. Aleixo de Meneses, em galé liderada pelo capitão D. Álvaro de Meneses.⁷⁰ Em 1599, o arcebispo visitava o Malabar «reformando a cristandade» da Serra,⁷¹ mas não descurou das tensões político-militares que poderiam ameaçar os interesses de agentes portugueses e da Igreja na região. De fato, D. Aleixo de Meneses tinha recomendações do vice-rei para que «passando pola armada tomasse os pareceres de todos os Capitães, & soldados de sobre o que se devia fazer, pera se destruir aquella fortaleza» do Cunhale.⁷² O arcebispo realizou as diligências e encaminhou, para Goa, os pareceres que coligiu, todavia, ao finalizar esta tarefa «começou a entender em outra bem própria de sua obrigação», já que há quatro dias «dous mancebos instigados pelo demônio, fugindo o castigo de suas culpas, se avião passado ao Cunhale» e se convertido ao islã.⁷³

Várias coincidências identificadas no processo inquisitorial de Frei Antônio da Trindade e na *Jornada do Arcebispo* demonstram que os «dous mancebos» descritos na crônica redigida pelo agostinho frei Antônio de Gouveia eram, na verdade, frei Antônio da Trindade e frei Francisco de Santa Maria. Parte da comunicação epistolar entre D. Aleixo de Meneses e frei Antônio da Trindade, trasladada no processo inquisitorial e mencionada na *Jornada*, também atesta que a vida dos frades fugitivos e do arcebispo se conectaram naquele turbulento contexto das guerras entre os portugueses e o Cunhale Marcá.

Ao tomar conhecimento do caso dos «dous mancebos», D. Aleixo de Meneses teria se recolhido em sua câmara na galé em que estava, a fim de escrever «a ambos huma carta muy devota, & affeituaosa, exhortando-os à penitência [...] & a se retornarem ao grêmio da santa madre igreja».⁷⁴ Na carta, o arcebispo ofereceu ajuda a ambos e prometeu lhes passar um seguro para que não fossem presos, «conforme os poderes que levava do santo officio».⁷⁵ Os inquisidores do tribunal do Santo Ofício de Goa haviam passado uma comissão a D. Aleixo de Meneses para que:

70 GOUVEIA, *Jornada do arcebispo...*, cap. 6, 15v. Sobre a trajetória de D. Aleixo de Meneses: Sanjay SUBRAHMANYAM, «Dom frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Indie», *Archives des Sciences sociales des religions* 103 (1998): 21-42; Margareth de Almeida GONÇALVES, «A edificação da cristandade no oriente português: questões em torno da ordem dos eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII», *Revista de História* 170 (2014): 107-141; Fernanda OLIVAL, «D. Fr. Aleixo de Meneses (1559-1617): um percurso biográfico em contexto», *Revista Portuguesa de História* 49 (2018): 215-254.

71 BAIÃO, *A Inquisição de Goa, Correspondência...*, 268. Doc. LX (23/12/1599).

72 GOUVEIA, *Jornada do arcebispo...*, cap. 6, 16. Esta é a versão contida na *Jornada*, redigida pelo discípulo de D. Aleixo de Meneses. Subrahmanyam explica a conjuntura política da época e as perspectivas do vice-rei e do arcebispo quanto aos projetos no Malabar. SUBRAHMANYAM, «Dom frei Aleixo de Meneses», 37-38.

73 GOUVEIA, *Jornada do arcebispo...*, cap. 6, 16.

74 *Idem*.

75 *Idem*.

[...] possa enquanto andar nas partes do sul passar [hum e muitos] seguros a todas quaesquer pessoas de qualquer sorte, stado, e condição que seiam que se forão para o Cunhale, ou para outras partes de Mouros, e Gentios, e lá se passaram a suas seitas, e fizeram seus Ritos e ceremonias para que tornando outra ves para terras de christãos e vindo apresentar diante do dito senhor no dito tempo ou perante [...] na dita Mesa do sancto officio, e confessando inteiramente suas culpas com sinaes e mostras de contrição serão recebidos benignamente e tratados com muito favor e misericórdia. E sendo algumas das ditas pessoas christãs da terra as poderá penitenciar e absolver como lhe parecer [...]⁷⁶

Tratava-se de uma comissão particular ao arcebispo, nos moldes de comissões ou provisões atribuídas pelos tribunais de distrito (como a Inquisição de Goa) a autoridades eclesiásticas para ações pontuais, ou seja, D. Aleixo de Meneses não atuou como um comissário permanente do Santo Ofício, com poder delegado pelo inquisidor-geral, conforme as disposições da bula criação do tribunal.⁷⁷ Comissários oficialmente nomeados tornaram-se uma prática regular em décadas posteriores, todavia, anos antes de os inquisidores de Goa concederem a comissão a D. Aleixo de Meneses, documentos já versavam sobre perdões a serem concedidos àqueles que haviam se lançado em terras de mouros e gentios, mas que se apresentassem aos inquisidores ou a seus comissários, nomeados nas fortalezas e lugares distantes de Goa.⁷⁸

A comissão passada a D. Aleixo de Meneses pode ser entendida como um exemplo de recurso a bispos e arcebispos enquanto forma de representação inquisitorial no amplo e esparso Estado da Índia. De acordo com Miguel Lourenço, o Santo Ofício recorreu ao episcopado e a vigários das fortalezas para garantir o encarceramento e a entrega de prisioneiros para remissão a Goa, podendo ter sido responsáveis, nos anos iniciais do funcionamento da Inquisição de Goa, por executar outras diligências, como interrogatórios e ratificação de testemunhos.⁷⁹ No final do século XVI, os inquisidores de Goa aproveitavam o momento em que D. Aleixo de Meneses estava «reformando» a cristandade da Serra do Malabar, para alargar o desempenho do Santo Ofício naquela região.

76 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f. 4-4v, traslado da comissão da Inquisição ao Arcebispo de Goa, 19/01/1598.

77 Miguel Rodrigues LOURENÇO, *A articulação da periferia. Macau e a Inquisição de Goa: c. 1582- c. 1650* (Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2016), 55, 65.

78 Bruno FEITLER, «A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio De Janeiro», *Revista Tempo* 12, nº 24 (2008): 140-141.

79 LOURENÇO, *A articulação da periferia ...*, 54. Sobre uma fase posterior, de transferência da delegação de poderes inquisitoriais dos prelados a comissários membros de ordens religiosas, ver: FEITLER, «A delegação de poderes inquisitoriais», 140, 147.

A comissão passada ao arcebispo também pode ser compreendida como uma forma de lidar com a recorrente passagem de cristãos para terras de muçulmanos e gentios, sem que o rigor da Inquisição desestimulasse o retorno ao seio da Igreja dos que apostatassem. Em 1576, o Inquisidor Geral respondeu a dúvidas dos inquisidores de Goa sobre os homens que foram para a terra de «infiéis», praticaram cerimônias muçulmanas, mas que retornavam «com seguro da terra firme para pedir perdão». ⁸⁰ Grosso modo, foram promulgados éditos da graça, geralmente de seis meses, a favor dos que se passaram para terra de «infiéis», mas que buscavam se reconciliar com a Igreja. ⁸¹ Além disso, pelo menos desde 1569, os inquisidores de Goa e as autoridades centrais do Santo Ofício trataram, em suas cartas, da solicitação de um breve papal que concedesse a faculdade de não condenar os nativos convertidos relapsos, contudo, a Congregação Romana do Santo Ofício a conferiu apenas em 1599. ⁸²

Enquanto era aguardado o breve papal, buscaram-se formas de enfrentar a questão dos nativos convertidos que retrocediam à antiga fé. ⁸³ Em 1576, a apostasia dos cristãos nativos havia ficado de fora das discussões, no entanto, a ambiência mudou na década de 1580, quando foram enviadas consultas sobre como proceder em relação aos muitos portugueses, mestiços, escravos e cristãos nativos que se passavam aos reinos muçulmanos e lá aderiam às seitas locais. ⁸⁴ Os pareceres sobre a questão estiveram na base do édito da graça passado, em 1585, pelo inquisidor-geral D. Jorge de Almeida ⁸⁵ a favor de nativos convertidos e de outros cristãos que buscassem retornar ao seio da Igreja. Conforme o édito de 1585, os inquisidores poderiam encomendar prelados, vigários e administradores com jurisdição eclesiástica a que

80 Antônio BAIÃO, *A Inquisição de Goa: Tentativa de história de sua origem, estabelecimento, evolução e extinção* (Lisboa: Academia das Ciências, 1945), 297–298.

81 Giuseppe MARCOCCI, «A fé de um império: a inquisição no mundo português de Quinhentos», *Revista de História* 164 (2011): 85.

82 Giuseppe MARCOCCI y José Pedro PAIVA, *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013), 115; BAIÃO, *A Inquisição de Goa. Correspondência ...*, 420.

83 Bruno FEITLER, «A Inquisição de Goa e os nativos: achegas às originalidades da ação inquisitorial no oriente», em *Justiças, governo e bem comum na administração dos impérios ibéricos de Antigo Regime (sécs. XV-XVIII)*, coord. por Júnia Ferreira FURTADO, Cláudia Azeredo ATALLAH y Patrícia Ferreira dos Santos SILVEIRA (Curitiba: Prismas, 2017), 99-100.

84 Sobre esse contexto, é fundamental ver: Miguel Rodrigues LOURENÇO, «Uma Inquisição para o Estado da Índia (1560-1640)», em *Historia imperial del Santo Oficio (siglos XV-XIX)*, coord. por Miguel Rodrigues LOURENÇO y Fernando CIARAMITARO (Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores, 2022), 1015. Consultar também: BAIÃO, *A Inquisição de Goa: Tentativa...*, 300. Apontamentos remetidos pelo inquisidor de Goa Rui Sodrinho, em 18 de novembro de 1582; FBN, 025, 01, 001, n. 177, fl. 1. «Traslado dalgumas respostas a dúvidas que da Inquisição da Índia se perguntaram, conteúdas em uma provisão, que Dom Jorge Arcebispo de Lisboa e Inquisidor geral, passou para a Inquisição da Índia em 24 de março de 1584».

85 LOURENÇO, «Uma Inquisição para o Estado da Índia», 1015; BAIÃO, *A Inquisição de Goa: Tentativa...*, 302-306.

recebessem tais apóstatas que se apresentassem no tempo do édito da graça, para ouvir-lhes a confissão.⁸⁶ As orientações do édito de 1585 foram repetidas nos anos seguintes e, em 1596, a pedido do arcebispo e de outros religiosos, foi passado um édito da Inquisição de Goa em favor dos que tinham abandonado a fé católica, mas que deveriam ser tratadas «com muito favor e misericórdia» caso se apresentassem à Mesa da Inquisição em até três meses.⁸⁷

Logo, a comissão passada a D. Aleixo de Meneses em 1598 estava em consonância com essas determinações e, em relação cristãos nativos, o arcebispo recebeu inclusive a faculdade de lhes penitenciar e absolver.⁸⁸ Em 1599, D. Aleixo de Meneses visitava o Malabar investido com a autoridade de conceder seguros para o caso dos cristãos que tivessem passado para as seitas locais, mas que desejassem retornar ao grêmio da Igreja. Em função de tal atributo entende-se a troca epistolar entre frei Antônio da Trindade, frei Francisco de Santa Maria e o arcebispo de Goa.

Frei Antônio da Trindade disse que, após receber a carta do arcebispo, ele e frei Francisco de Santa Maria tiveram a intenção de ir ao encontro de D. Aleixo de Meneses. No entanto, após o seu companheiro mostrar a carta ao Marcá e em função de suspeitas de que fugiriam, ambos os frades teriam sido aprisionados. Frei Antônio da Trindade foi solto «quinze ou vinte dias depois da Batalha dos Portugueses» contra o Cunhale.⁸⁹ Depois perambulou como muçulmano, com passagem por Tanor e pelas terras do Samorim, a quem teria supostamente pedido para que não fosse entregue aos portugueses, por temer que fosse remetido ao seu convento e, portanto, punido por suas transgressões. Escreveu três cartas a D. Aleixo de Meneses e, em seguida, foi acolhido na casa do padre Teófilo, jesuíta que parece ter atuado como intermediário nas relações entre o Samorim, naires e portugueses. Em seguida, foi para casa de Antônio Matoso, «embaixador do samorim». Desentendimentos com o padre Teófilo e murmurações que se difundiam sobre o comportamento de frei Antônio da Trindade fizeram com que Antônio Matoso o prendesse com ferros, para então encaminhá-lo ao arcebispo D. Aleixo de Meneses, que se encontrava em Cranganor.⁹⁰

86 BAIÃO, *A Inquisição de Goa: Tentativa...*, 305-306. Édito da graça passado por D. Jorge de Almeida (1585).

87 *Ibidem*, 252.

88 Sobre a faculdade de bispos e outros religiosos absolverem e penitenciarem delitos da alçada da Inquisição cometidos por cristãos nativos, ver: LOURENÇO, «Uma Inquisição para o Estado da Índia», 995-996; Patricia de Souza FARIA, «Inquisição e poder episcopal no Estado da Índia (séculos XVI-XVII)», em *Inquisição e Justiça eclesiástica*, coord. por Yllan de Matos OLIVEIRA y Pollyanna Gouveia MUNIZ (Rio de Janeiro: Paco, 2013), 131-134.

89 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f.16.

90 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f.16 v.

Frei Antônio da Trindade encontrava-se em apuros e esperava que as cartas que redigira ao arcebispo fossem respondidas. Em epístola redigida em Cranganor em cinco de junho de 1599, D. Aleixo de Meneses procurou tranquilizá-lo: «aquietai-vos que o que pretendeis ser excluído da Religião» de São Francisco, «nem entenderes com os Prelados» dela «assy será. Eu tenho mandado buscar a Patente a Goa».⁹¹ Porém, em carta redigida em Angamale em 28 de julho do mesmo ano, D. Aleixo de Meneses demonstrou que tomara conhecimento tanto da expulsão do frade da Ordem de São Francisco quanto da gravidade de suas culpas. Frei Antônio da Trindade havia apresentado queixas por ter sido preso em ferros, porém, D. Aleixo lhe respondeu que «como o que fizestes foi tam publico, e de tanto scandalo, não he muito vos tratassem dessa forma». Todavia, com a expulsão da Ordem de São de Francisco, o frade estaria submetido «ao senhor Bispo de quem ao presente depois de vos excluirer da ordem estais súbdito», a quem o arcebispo disse que pediria para que fizesse com que os ferros que o aprisionavam fossem retirados. D. Aleixo o consolou e prometeu que «eu vos não faltarey com toda ajuda que vos tenho prometida»,⁹² fornecendo-lhe alento como pastor espiritual.

No entanto, a ajuda prometida não foi na proporção idealizada por frei Antônio da Trindade. Em 16 de junho de 1599, confessou-se a D. Aleixo de Meneses em Cranganor, pouco antes de o arcebispo conduzir o Sínodo de Diamper (de 20 a 26 de junho daquele ano). O arcebispo encarregou o vigário de Cananor de vigiar frei Antônio da Trindade, até ser levado preso na galé em que D. Aleixo de Meneses retornou à Goa. Entregue ao meirinho da Inquisição, a sua primeira de cinco sessões de depoimento aos inquisidores de Goa ocorreu em 9 de novembro do mesmo ano, em processo que contou com a denúncia do «embaixador» Antônio Matoso e de dois franciscanos (frei Paulo da Madre de Deus e frei Antônio de Santana). Os autos foram concluídos no início de dezembro e a sentença publicada em 19 de dezembro de 1599 em Goa. Degredado para o reino de Portugal, deveria fazer penitência em um convento por três anos (Imagem 2).

91 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f.6.

92 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, f.6.

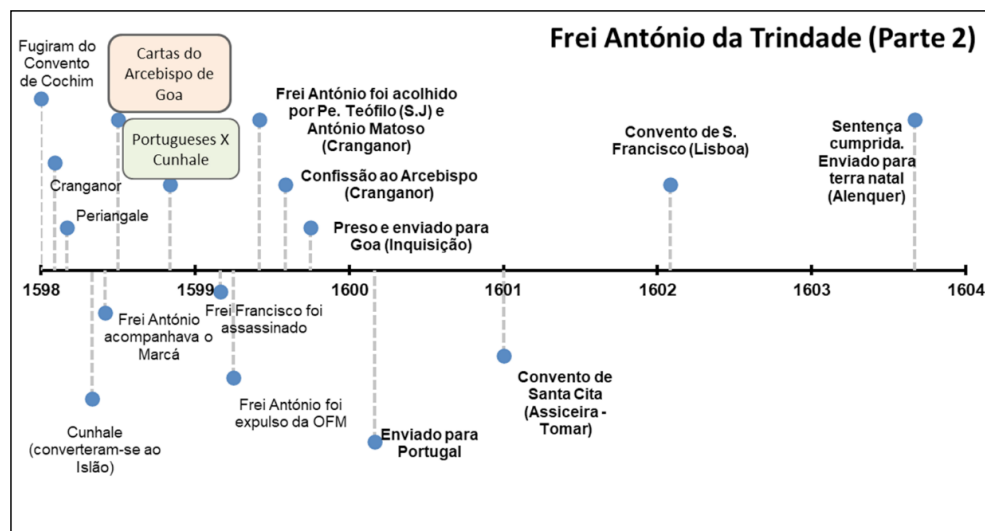


IMAGEM 2

5. ENTRE A CRUZ E O ISLÃ

As andanças dos frades Antônio da Trindade e de Francisco de Santa Maria por caminhos terrestres e marítimos, que atravessaram as disputadas fronteiras políticas e religiosas no Malabar, possuem semelhanças com muitos casos de portugueses, luso-descendentes ou cristãos nativos que se tornaram renegados, isto é, passavam a professar a fé muçulmana e a ser conhecidos publicamente como adeptos do Islã, em função das vestes adotadas, das cerimônias praticadas e da vida que levavam nas comunidades muçulmanas locais.⁹³

Em relação à passagem de frei Antônio da Trindade para o islamismo, alegou que não tivera originalmente nenhuma intenção de se converter ao islã quando ele e seu companheiro se dirigiram à fortaleza do Cunhale, cujo motivo teria sido uma tentativa de despistar os frades que estavam à procura deles. No entanto, durante o diálogo, entre frei Francisco de Santa Maria e o «Marcá», conduzido em língua «malavar», o seu companheiro teria respondido que desejavam se converter ao islã.

Acerca das habilidades linguísticas, o «frade Francisco entrava per muitas vezes na dita mesquita, e per saber entender a lingua Malavar sabia-se fingir

⁹³ NOGUEIRA, «Renegados profanos».

milhor servindo o dito Marcá, acompanhando per huma outra parte».⁹⁴ Este trecho transcrito do processo sugere que havia franciscanos que tinham o conhecimento da língua malavar⁹⁵ e a utilizavam no cotidiano, pelo menos oralmente, desde o século XVI, conhecimento que poderia ser utilizado na pregação do Evangelho, na doutrinação das populações locais.⁹⁶ Esta referência às habilidades linguísticas de frei Francisco de Santa Maria que sobreviveu nos manuscritos produzidos pelo Santo Ofício de Goa consiste em uma informação que era alheia aos interesses centrais dos inquisidores, mas relevante do ponto de vista da historiografia das missões católicas na Índia,⁹⁷ visto que são difíceis de serem encontrados indícios de que os franciscanos tivessem este conhecimento linguístico naquele período.⁹⁸

O que predominou no processo inquisitorial foram referências às supostas razões que levaram os frades a se converter, aos rituais realizados, às crenças que mantiveram no interior deles e à forma como se trajavam e eram reconhecidos pela sociedade. Acerca do processo de conversão, narra-se que foram levados para a casa de um mouro, foram circuncidados «com suas cerimonias vindo muitos cassisses ao outro dia a Rezar sobre eles», além disso, «lhe ensinaram as orações de Mouros».⁹⁹ Frei Antônio da Trindade disse ter ido à mesquita «quatro vezes em companhia do Marcá, e fora da Mesquita dizia a oração Bismilá perante outros trinta ou quarenta

94 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 21.

95 Os portugueses empregavam o termo «malabar» tanto para o malayalam quanto para o tâmil, de acordo com: Otto ZWARTJES, *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011), 31.

96 Francisco do Oriente seria outro exemplo de franciscano que no fim do século XVII conhecia línguas faladas no sul da Índia, como o tâmil. Ao passo que o custódio frei Miguel de São Boaventura (1602-1605) teria ordenado a criação de centros para estudo do malayalam, além do concani e do cingalês. Antônio Montes MOREIRA, «As antigas províncias franciscanas portuguesas da Índia», em *O Franciscanismo em Portugal – Actas, III-IV Seminários* (Lisboa: Fundação Oriente, 2000), 108-110.

97 Acerca catecismos, gramáticas, dicionários, livros de devoção produzidos em língua nativa, há conhecimento de significativa produção em língua concani elaborada por franciscanos, todavia, em relação às línguas faladas no Malabar, Achilles Meersman afirma que há mais informações sobre período posterior aos séculos XVI e XVII. Com efeito, sabe-se que em 1760 foi criada uma escola de língua em Olicare, onde tanto o tâmil quanto o malayalam foram ensinados por franciscanos. Trata-se de contexto posterior à supressão da Companhia de Jesus da Índia, momento em que os franciscanos se tornaram os principais responsáveis pelo ensino das mencionadas línguas no colégio de Olicare, em substituição aos jesuítas. Achilles MEERSMAN, *Ancient Provinces in India* (Bangalore: Christian Literature Society Press, 1971), 88. Após 1759, o vice-rei do Estado da Índia atribui aos franciscanos algumas missões dos jesuítas no sul da Índia, como as de Travancor, Costa da Pescaria, Maduré e Mysore. MOREIRA, «As antigas províncias franciscanas», 105.

98 S. J. Stephen apresentou um levantamento sobre gramáticas e vocabulários em tâmil, com referências à produção especialmente de jesuítas. S. Jeyaseela STEPHEN, *Caste, Catholic Christianity and the Language of Conversion: Social Change and Cultural Translation in Tamil Country, 1519-1774* (Delhi: Kalpaz, 2008), 251-291.

99 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 15 e 20v.

vezes».¹⁰⁰ Ele e o companheiro adotaram nomes muçulmanos e vestiram «touca e cabaia» típicas de muçulmanos. Frei Antônio da Trindade disse que comeu carne nos jejuns do calendário cristão e fazia sumbaias «seis ou sete vezes no dia».¹⁰¹ Não podemos afirmar se Cotamuça [Kotti Musa], o muçulmano na casa onde o frade viveu e que «lhe dava de comer»,¹⁰² se tratava de um «moiro grande capitão e parente do Cunhale», referido por frei Paulo da Trindade, mas os homônimos viveram na mesma época e contexto.¹⁰³

Acerca das alegações para se converter apresentadas frei Antônio da Trindade, seguem o mesmo padrão encontrado em parte expressiva dos processos inquisitoriais movidos contra renegados: a negação de existir uma intenção *a priori* de se tornar muçulmano e a justificativa de conversão por causa de uma ameaça (no caso dele, o medo de ser punido por sua ordem religiosa). Outro argumento era de que a conversão ao islã não teria sido autêntica. Similarmente, o frade tentou demonstrar que havia uma clivagem entre o que exibia no exterior e o que sentia no interior, ao afirmar que manteve as crenças muçulmanas «sempre com [desdem en] coração entendendo que a seita de Mafamede era falsa, e que só na fee e ley de Christo se podia salvar».¹⁰⁴ Argumentou que apenas «bolia com os beijos» para enganar que entoava as preces muçulmanas. Mas, ao se deitar, fazia o sinal da cruz e «rezava orações de Cristãos, pedindo a Deos o livrasse daquela terra»,¹⁰⁵ assim como «fazia também as ditas sumbayas [...] por não suspeitarem delle», mas adotava tais práticas apenas quando estava na frente do Marcá, para o ludibriar e conseguir partir para terra de cristãos.¹⁰⁶

Outra prática mencionada pelo frade, para demonstrar que ainda se mantinha cristão no seu interior, era o aconselhamento de escravos dos portugueses para que não se convertessem ao islamismo:

de coração e vontade nunca consentio nos ditos erros [do islamismo], antes estranhou sempre a algumas pessoas que lá vivião nelles aconselhando-as deixassem o mau estado com que andavão e procurassem de vir para terra de christãos, como fez a hum Mattias casta Jappão captivo de Lourenço Veiga casado e morador nesta cidade a Sam Paulo, per entender delle secretamente que não era Mouro,

100 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.15-15v.

101 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.15-15v e 20v.

102 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 29.

103 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:283. Sobre este sobrinho do Cunhale: PANIKKAR, *Malabar and the Portuguese*, 139.

104 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.15v.

105 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.15v, 26.

106 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 26-26v.

posto que andaua em seus trajes e ouvira dizer delle que se cortara e a outros muitos moços assi forros como captivos alguns dos quais se sahirão depois disso.¹⁰⁷

Além do escravo Matias, que viajou com ele na mesma galé que o levava a Goa, teria aconselhado outro «moço de Cananor» (cujo nome desconhecia) a não viver como muçulmano.¹⁰⁸

Disse que teria vivido como muçulmano por aproximadamente dois meses até receber uma carta do Arcebispo de Goa. Embora tivesse o desejo de encontrar o arcebispo, foi preso por quinze ou vinte dias. Solto após a batalha dos portugueses contra o Cunhale, fugiu para as terras do Samorim, onde escreveu uma carta ao arcebispo de Goa, conheceu o padre Teófilo, em cuja casa permaneceu por um tempo, até ir para casa de Antônio Matoso, «que o mandou» preso «em ferros ao dito senhor Arcebispo».¹⁰⁹

Antônio Matoso disse que frei Antônio da Trindade «fugira do Cunhale per huma carta do Arcebispo que tivera antes do dito assalto» dos portugueses à fortaleza do Cunhale. Disse que Antônio da Trindade tinha intenção de «fazer uma Hermida em Calecut».¹¹⁰ Mencionar o intento de edificar uma ermida em Calicute era uma forma de Antônio da Trindade convencer a Antônio Matoso, e aos demais católicos, de que era genuíno o seu desejo de resgatar a espiritualidade cristã. Outra ação adotada pelo frade para demonstrar contrição foi mudar as vestes, pois costurou, ele mesmo, um hábito de cambolim que passou a vestir. Segundo frei Paulo da Trindade, «hábito de cambolim que é o que os nossos frades trazem cá na Índia».¹¹¹ Outra mudança em sua aparência foi deixar os cabelos crescerem, a ponto de Antônio Matoso pedir para que ele os cortasse, mas o que sempre recusou. Antônio Matoso suspeitou desta recusa, aumentando a desconfiança sobre se aqueles sinais exteriores serem indícios de algum costume muçulmano, sobretudo por ter ouvido de Antônio Luís, soldado português, que vira que Antônio da Trindade às «noites lavava a cabeça, e sintava os cabellos dellas com azeite, e tambem a huns moços da casa».¹¹²

107 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 30v. Disse que «aconselhava a muitos moços dos Portugueses que [...] que não fizessem Mouros». ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 15v.

108 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 32.

109 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 16v.

110 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 8v.

111 «[...] e fez [cortar] hũ [habitu] de cambolym que elle mesmo cozeo», ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 9. TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:66; sobre o significado do hábito para os franciscanos, ver: TEIXEIRA, *O movimento da Observância...*, 407-408.

112 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 9.

A versão de Antônio da Trindade era a de que, se lavara a cabeça e a untara com azeite e gergelim, teria sido por ela doer, e que os mouros não têm isto como uma cerimônia, talvez a fizessem apenas por limpeza, bem como não deixam o cabelo crescer, alguns até o raspam.¹¹³ Antônio da Trindade pretendia evidentemente dissociar o seu comportamento daquele que pudesse ser considerado um sinal de prática muçulmana, pois buscava se reintegrar à vida de comunidades católicas e evitar a punição por ter se convertido ao islã. Contudo, operou uma tentativa de distinguir um comportamento dotado de significado «religioso» daquele inofensivo em relação à ortodoxia católica: lavar e untar os cabelos com azeite seriam ações em busca de «limpeza». Tal tipo de separação entre o «religioso» e o «civil» esteve no cerne dos debates sobre a conversão de populações no sul da Índia, o que foi acompanhado de inquéritos e descrições sobre os costumes e cerimônias locais.¹¹⁴ Em suas andanças de Cochim às terras do Cunhale, de lá a Calicute e, em seguida, a Cranganor, frei Antônio da Trindade teria visto e convivido com cerimônias e costumes locais, o que poderia ter lhe fornecido a habilidade para classificar as que teriam propósito ritualístico e devocional.

Entre crenças e práticas muçulmanas e cristãs, o desenrolar da trajetória de vida de Antônio da Trindade teve como desfecho o retorno ao seio da Igreja. Após a conclusão dos autos pela Inquisição de Goa, em dezembro de 1599, foi enviado para o reino de Portugal, em cuja viagem demonstrou «bom exemplo», inclusive ensinando a doutrina cristã aos escravos que eram levados na mesma nau, além de viver o restante do tempo «recolhido», «encomendando-se ao Nosso Senhor», conforme a declaração de seu confessor.¹¹⁵ A respeito da estadia em Portugal, as informações apresentadas pelos franciscanos dos conventos de Santa Cita da Asseiceira (em Tomar) e de São Francisco de Lisboa destacaram igualmente o bom exemplo e a humildade dele.¹¹⁶

O seu companheiro, frei Francisco de Santa Maria, não teve a mesma possibilidade de ser reintegrado à comunidade católica, pois foi assassinado quando ainda vivia nas terras do Cunhale, no contexto da guerra contra os portugueses.¹¹⁷ Os muçulmanos teriam visto Francisco de Santa Maria chamando os portugueses, enco-

113 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 29-29v, 31v.

114 Ines G. ŽUPANOV, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India* (New York: Oxford University Press, 1999); Adone AGNOLIN, *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia* (Niterói: EDUFF, 2020).

115 O confessor foi o licenciado Pero Nunes, vigário de N. S. da Anunciada de Cochim, que assinou a certidão em 6 de agosto de 1600, na nau Nossa Senhora da Paz. ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.46.

116 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.57-60.

117 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl.8v.

rajando-os a lutar contra muçulmanos, a fim de «que tornassem atrás e não fugissem nem tivessem medo».¹¹⁸ Assim, frei Francisco de Santa Maria teria sido assassinado pelos muçulmanos em consequência de sua tentativa de encorajar e auxiliar os cristãos no contexto da guerra dos portugueses contra o Cunhale. Este frade que renegou a fé católica, mas que em seu último ato de vida teria tentado auxiliar os cristãos contra os muçulmanos, teria se tornado digno de ser preservado na memória? Uma questão que emerge ao analisar este caso, tão «público e notório», é saber se os dois frades foram mencionados em outras narrativas coetâneas e posteriores ao episódio, mais precisamente, se foram registrados em outras fontes documentais redigidas em português, que trataram dos contatos e das tensões entre franciscanos e muçulmanos no Malabar no final do século XVI.

6. TENSÕES ENTRE FRANCISCANOS E MUÇULMANOS NAS CRÔNICAS

A *Conquista espiritual do Oriente* é repleta de referências a conflitos bélicos entre portugueses e muçulmanos, ao cativo ou libertação de cristãos no Malabar. Um dos tópicos recorrentes é a referência aos suplicios sofridos por franciscanos, cuja culminância foi a perda da vida do frade, narrada ora com detalhamento ora de forma lacônica, a ponto de os frades serem descritos quase como arquétipos, sem referências precisas ao contexto histórico em que teriam vivido o martírio.

As crônicas produzidas pelas ordens religiosas são caracterizadas pelo seu caráter edificante e se relacionam, seja pela escrita seja pelo conteúdo, com os textos de perfil hagiográfico, como destacou Pascale Girard. Por esta razão, a menção a milagres e martírios são recorrentes, no âmbito de lutas pela defesa da fé, protagonizadas por homens piedosos e de virtude, cujas vidas exemplares enaltecem a comunidade religiosa a que pertenceram, mas, ao mesmo tempo, transcendem o seu próprio grupo ao assumir as características que os aproximam das de homens santos. O martírio constituiu-se em experiência privilegiada para aproximar tais frades exemplares da santidade.¹¹⁹

Um desses frades exemplares citados foi frei Martinho da Guarda, cuja menção mais antiga, segundo Fernando Félix Lopes, encontra-se em *De origine Seraphicae*

118 ANTT, TSO, IL, Processo 5330, fl. 22.

119 GIRARD, *Les religieux occidentaux...*, 87-103. O reconhecimento da santidade, todavia, era um processo mais complexo, a cargo da Congregação dos Ritos desde 1588. Ademais, diferente do contexto medieval, a categoria de santo mártir não foi tão expressiva no contexto da Contrarreforma, comparada à canonização de santos missionários, fundadores, místicos e bispos. A exceção foi Giovanni de Prado (1584-1631), franciscano que sofreu o martírio por mãos de piratas muçulmanos na Costa da Barbária. Ronnie Po-Chia HSIA, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 122-133.

Religionis, de frei Francisco Gonzaga.¹²⁰ Frei Paulo da Trindade, na *Conquista espiritual do Oriente*, redigida na década de 1630, também se refere a frei Martinho da Guarda que teria sido «tomado no mar pelos malabares», que tentaram convertê-lo ao islã, mas «foi por eles morto» por tê-los repreendido.¹²¹ Uma diferença entre os dois relatos é que na obra de frei Francisco Gonzaga consta que frei Martinho da Guarda fora decapitado.¹²²

Nas crônicas analisadas, além dos que sofreram o martírio, há menções aos que conseguiram se livrar do cativeiro no Malabar, geralmente de maneira milagrosa, como frei Francisco Batista, cuja embarcação em que ele estava teria sido tomada por um capitão muçulmano, parente do Cunhale, de acordo com a *Conquista espiritual do Oriente*. Apesar de ter conseguido se livrar do cativeiro, frei Francisco Batista foi novamente capturado por piratas malabares, ocasião em que teria sofrido o martírio.¹²³

Frei Jacinto de Deus, em *Vergel de plantas e flores*, dedicou um artigo ao martírio de Frei Francisco Batista, de menor dimensão que o redigido por frei Paulo da Trindade, mas com justificativas sobre a pouca informação, assentada na modéstia, ao alegar que os «Santos escondem as suas virtudes». Sobre Frei Francisco Batista, frei Jacinto de Deus argumentou que «nos deixaram os nossos passados pouca notícia, porque elle mesmo [...] occultava, & encobria com grande segredo as suas virtudes». Repleto de figuras de linguagem o trecho redigido por Frei Jacinto de Deus enaltece o citado franciscano vítima dos «corsários Malavares».¹²⁴

Na *Notícia do que obraram os frades de S. Francisco* da Província de São Tomé da Índia Oriental, redigida na primeira metade do século XVIII, consta que Frei Francisco Batista foi «atormentado por este pirata», o Cunhale, com açoites, afrontas, teria sido aprisionado, mas se libertou e chegou a Cochim, de maneira milagrosa: «vio que os grilhões por sy se cahirão, e achando as portas do cárcere abertas [...] dirigio seus passos a praya, e em breve tempo se achou na cidade de Cochim, de modo foi que não soube dizer». Mas na *Notícia* não consta menção ao martírio de Frei Francisco Batista, como é possível encontrar nas obras de Paulo da Trindade e Jacinto Deus.¹²⁵ Tanto no *Agiolégio Lusitano* de Jorge Cardoso (1606-1669)¹²⁶

120 TRINDADE, *Conquista espiritual...*, 2:281, n. 1. Francisco Gonzaga menciona: «pater Martinus Guardinensis etiam sacerdos, capite truncatus, sub iisdem Malauaribus, martyr euasit». GONZAGA, *De origine Seraphicae...*, 105.

121 TRINDADE, *Conquista...*, 2:281.

122 *Ibidem*, v. 2, n. 1.

123 *Ibidem*, 2:283.

124 Jacinto de DEUS, *Vergel...*, 113-114. A obra foi finalizada pelo autor em 1679, mas só foi impressa em 1690. MEERSMAN, *The Friars Minor ...*, 1.

125 REGO, *Documentação...*, 5:413.

126 Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002), 2:315.

quanto nos *Annales Minorum*, o nome próprio do frade não é «Francisco», como nas três fontes anteriormente citadas, pois foi denominado de frei Pedro Batista.¹²⁷

Em Francisco Gonzaga constam referências a outros frades que sofreram suplícios na Índia, entre eles frei Estevão, frei Xisto, frei João.¹²⁸ Tais casos também estão presentes na *Conquista* de frei Paulo da Trindade, aos quais adicionou algumas informações:

O P. Fr. João de Elvas, pregador, sendo guardião de Cochim [...] se embarcou em uma nau [...] e trouxe consigo dois companheiros mais, o P. fr. Gaspar da Cruz, também pregador, e o P. fr. Xisto, sacerdote, e um menino de nossa criação, [...] com um escravo jau que o vinha servindo. E [...] na costa do Malabar, foi cometida de dezoito parós do Cunhale, e estando brigando com eles a nau que se defendia valorosamente, acertou por desastre de dar fogo no paiol da pólvora. Lançaram-se todos ao mar, e entre outros que foram tomados pelos malabares, foram os três sobreditos religiosos e o menino e seu jau, e logo ali o mataram ao P. fr. João de Elvas e a fr. Xisto e aos outros tomaram vivos. E, dizendo ao menino e seu jau que, se quisessem ser moiros, lhes dariam a vida, eles com muito ânimo disseram que queriam morrer na fé de Cristo, e animando-se foram coroados com a coroa do martírio.¹²⁹

Ao analisar a intertextualidade, nota-se que uma crônica tende a repetir as informações de crônicas anteriores, todavia, também é recorrente a amplificação de uma crônica para a outra, por meio do acréscimo de elementos à narrativa mais antiga ou do emprego de recursos estilísticos, como foi o caso do trecho acima da *Conquista espiritual do Oriente*.¹³⁰

Frei Jacinto de Deus narrou que muitos franciscanos que atuaram no Oriente «derão suas vidas pola confissam da Fé» e listou alguns deles. Em relação ao Malabar, teriam sofrido o martírio frei Martinho da Guarda, frei Estevão e o irmão frei João com dois companheiros, «cujos nomes a nós ocultos estão escritos no livro da Vida», além de frei João de Elvas, que foi guardião do convento de Cochim, frei Xisto e frei Francisco Galego. Todavia, frei Jacinto de Deus adicionou que existiam

127 LUCA WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum...* continuati a Stanislao Melchiorri de CERRETO (Ancona: Gustavo Sartori Cherubini, 1859), 23:260-261. Refere-se ao ano de 1597: «Martyrii coronam accepit die xxvi. Marti in India orientali Petrus Baptista ex oppido Cuniali [...]». A publicação dos *Annales Minorum* foi iniciada em 1625 pelo franciscano irlandês Lucas Wadding, que estudou em Coimbra, e continuada por outros autores.

128 «[...] pater Stephan' sacerdos Cochimum adnavigas, à barbaris Malabarib' opprimitur. [...] pater Joannes Elusasius Cochimii Guardianus, & pater Sixtus sacerdos à Malauaribus quoq, quibus Christiana fides odiosissima est, in mari opprimuntur». GONZAGA, *De origine Seraphicae...*, 106, grifo nosso.

129 TRINDADE, *Conquista...*, 2:282.

130 GIRARD, *Les religieux occidentaux...*, 103-144.

«outros de quem a envejosa antiguidade sepultou a notícia de seus nomes no mausoleu do esquecimento».¹³¹ Trata-se de tópica constante nas narrativas franciscanas, a de que a passagem do tempo não teria permitido preservar a lembrança sobre todos os nomes dos frades valorosos que sofreram o martírio.¹³² Na mencionada *Notícia*, por exemplo, diz-se que, em Coulão, frei Rodrigo sofreu o martírio, contudo, o cronista destaca que o cognome do frade «nos escondeo o tempo».¹³³

Assim, as poucas referências a mártires ou a suas relíquias costumavam ser justificadas com base na alegada falta de registro por parte dos «antigos escriptores».¹³⁴ Contudo, é possível localizar trechos nas crônicas em que se buscou contornar o efeito do esquecimento, bem como aumentar a credibilidade do relato, ao aludir a testemunhas oculares e documentos escritos que atestassem o martírio ou os suplícios. Nesse sentido, frei Paulo da Trindade, na *Conquista*, asseverou sobre frei Francisco Batista que: «Tudo o que temos dito deste bendito frade, o testemunharam cativos com ele, e tinham tudo visto com seus olhos, cujas certidões autênticas estão guardadas no cartório do convento de S. Francisco de Goa».¹³⁵

No entanto, o esforço para que tais nomes não se apagassem da memória nem sempre foi acompanhado da preservação de registros que atestassem o relato. Por vezes, lembranças, memórias orais transmitidas ao longo de geração mesclavam-se com modelos de santidade, de modo que se torna difícil identificar personagens que teriam vivido episódios reais ou foram inscritos em narrativas edificantes exemplares. Frades anônimos, datas e regiões imprecisas dificultam a diferenciação dos percursos biográficos, de modo que personagens diferentes podem se confundir na narrativa.¹³⁶ Por exemplo, frei Paulo da Trindade menciona um «frade recoleto», sem citar o seu nome, que foi morto «dentro da fortaleza do Cunhale».¹³⁷ Cabe destacar que este frade anônimo citado por frei Paulo da Trindade teve o mesmo destino

131 Jacinto de DEUS, *Vergel...*, 21, grifo nosso.

132 Ver, por exemplo, a mesma tópica em Francisco Gonzaga: «Alii quod duo beati patres, quorum etiam propria nomina me latent, à Malauaribus quod, Indis occisi, vitam glosiorem termina runt». Gonzaga, *De origine seraphicae...*, 106, grifo nosso.

133 REGO, *Documentação...*, 5:414.

134 Não se trata de caso relacionado ao Malabar, mas o seguinte trecho exemplifica a presença da mencionada tópica. Na *Notícia do que obraram os frades de S. Francisco*, ao rememorar o martírio de frei Constantino dos Anjos, argumenta-se que: «Não podemos alancsar relliquia alguma deste ditoso mártir, ou fosse porque os Mouros queimarião o corpo, ou porque os antigos escriptores não no referirão este passo, com toda a individuação». REGO, *Documentação...*, 5:491.

135 TRINDADE, *Conquista...*, 2:286.

136 Meersman alude às confusões entre nomes e datas em narrativas sobre os franciscanos que foram vítimas de «piratas» no Malabar. MEERSMAN, *The Franciscans in India...*, 139-140.

137 TRINDADE, *Conquista...*, 2:282.

de frei Francisco de Santa Maria, que foi descrito no supracitado processo inquisitorial: teria sido assassinado enquanto estava nas terras do Cunhale.

Também é possível notar semelhanças entre o que as crônicas narraram a respeito de frades que se converteram ao islã (e depois tentaram retornar ao seio da Igreja Católica) e o caso dos dois frades citados no processo inquisitorial. A passagem de cristãos para terras de muçulmanas e sua conversão ao islã foi um fenômeno que fez parte da presença portuguesa na Índia.¹³⁸ No entanto, há poucas referências nas crônicas a frades que teriam renegado a fé católica. Uma das razões pode ser que de fato tenham sido raros os franciscanos que se converteram ao islã.¹³⁹ Outro motivo pode ser a opção por não registrar percursos da vida de frades considerados dignos do esquecimento. Se as crônicas franciscanas contêm uma metanarrativa que alude à dificuldade de preservação da memória sobre os seus frades virtuosos, supõe-se que menos empenho fora destinado a preservar a memória sobre aqueles que não tiveram vidas exemplares.

As crônicas resultam da escolha de episódios a serem narrados e da censura a determinados conflitos ou casos pouco edificantes.¹⁴⁰ No entanto, alguns percursos de frades transgressores foram inscritos nas crônicas, geralmente em narrativas cuja centralidade incide sobre o arrependimento do frade e a sua total abnegação que o levou a sofrer o martírio. Às vezes, o coroamento dessa narrativa é a referência à decapitação do franciscano. Por exemplo, a *Notícia* conta que frei Constantino dos Anjos, nascido na Índia, «esquecido do religioso estado que profecava, se foi a terra de Mouros, aonde publicamente se casou com huma moyra e dela teve filhos», além de ter adotado as vestes de muçulmano. Após a aparição de uma mulher, que se presumiu ser Nossa Senhora, o frade abandonou os seus erros, ingressou «em huma mesquita dos Mouros», aos quais pregou o Evangelho, mas foi degolado.¹⁴¹

De acordo com o processo inquisitorial, sabe-se que Frei Francisco de Santa Maria e Frei Antônio da Trindade também se converteram ao islã e adotaram vestimentas de muçulmanos, como o supracitado frei Constantino dos Anjos. Frei Antônio da Trindade foi expulso da Ordem de São Francisco, retornou para comunidades católicas, alegou ter dissuadido escravos a professarem o islã e se reconciliou com a Igreja. Frei Francisco de Santa Maria não teve tempo de retornar ao convívio com cristãos, mas os últimos passos de sua vida indiciam que teria se arrependido da conversão ao islã, visto que teria acenado aos portugueses no contexto do assalto à fortaleza do Cunhale.

138 NOGUEIRA, «Renegados Profanos».

139 Porém, a verificação desta assertiva exigiria a atenção a outras fontes. Uma possibilidade seria analisar o sumário dos processos e as listas de sentenciados pela Inquisição de Goa, a fim de identificar o caso de frades acusados de se converter ao islamismo.

140 GIRARD, *Les religieux occidentaux...*, 103-144.

141 REGO, *Documentação...*, 5:491.

A despeito de ter sido assassinado pelos muçulmanos no Cunhale enquanto tentava auxiliar os portugueses, a morte de frei Francisco de Santa Maria seria considerada um martírio? Teria sido registrada em crônicas religiosas? Os percursos de frei Antônio da Trindade e de seu companheiro foram contemplados com as bênçãos de Mnemósine, deusa da memória, ou embebidos nas águas de Lete, rio do esquecimento? Para responder a tais questões, faz-se necessário comparar registros explícitos e implícitos aos dois frades em fontes produzidas pela Inquisição de Goa e em crônicas produzidas por franciscanos e por agostinhos (neste último caso, a *Jornada*).

A primeira constatação é a notável semelhança entre os testemunhos contidos no processo inquisitorial e os trechos da *Jornada* que narram: a conversão ao islã de Frei Francisco de Santa Maria e Frei Antônio da Trindade e o momento em que foram exibidos com ostentação pelos muçulmanos diante dos portugueses (Quadro 1). Todavia, ambos os convertidos ao islã são anônimos na *Jornada*, que os identificou apenas como «dois mancebos», isto é, não há a revelação de que eram frades que haviam fugido de um convento franciscano.

QUADRO 1

ANTT, TSO, Processo 5530 (ano 1599)	<i>Jornada do Arcebispo</i> (1606)
«[...] depois de curados do corte [...] » [circuncisão], frei Antônio da Trindade e frei Francisco de Santa Maria foram exibidos: «[...] publicamente com muita festa , e gente de armas por toda a povoação e pela praya à vista da armada, e dos Portugueses [...] » (fl. 15v). «[...] e no mesmo dia os trouxerão a pé pela terra e praya do Mar a vista de nossa armada com grande festa e alegria dos Mouros desparando tiros, e espingardas [...] » (fl.20v).	« [...] Avia quatro dias que dois mancebos instigados pelo demônio, fugindo o castigo de suas culpas, se haviam passado ao Cunhale, e tomando a seita de Mafamede, & para mor confusão, e dor dos Cristãos depois de circuncidados saíram sobre dois elefantes com grande festa [...] deram uma volta pela praia à vista de toda a armada, disparando toda a artilharia da fortaleza [...] e toda a espingarda [...]» (livro I, cap. 6, 16).

A similitude entre os dois relatos explica-se pelo fato de as vidas dos dois frades e do arcebispo de Goa terem se interligado em 1599. Frei Antônio da Trindade apresentou sua versão oralmente ao arcebispo, a quem se confessou. O arcebispo assistiu às movimentações e ouviu notícias sobre o que se passava no contexto do assalto à fortaleza, visto que estava embarcado em frente à barra do Cunhale.¹⁴² Além disso, o arcebispo havia recebido a incumbência do vice-rei de «passando polla armada

142 GOUVEIA, *Jornada ...*, Livro primeiro, cap. vi, 15v.

tomasse os pareceres de todos os Capitães, & soldados sobre o que se devia fazer» para que os portugueses conseguissem destruir a fortaleza do Cunhale.¹⁴³ Depois de «despachar hum navios com os pareceres», o arcebispo dedicou-se a outra diligência «bem própria de sua obrigação», isto é, o caso dos «dois mancebos» descritos no Quadro 1. Como pastor de almas,¹⁴⁴ o arcebispo teria se dedicado a trazer as duas ovelhas de volta ao aprisco, por isso lhes escreveu cartas, informação contida tanto no processo inquisitorial quanto na *Jornada* (Quadro 2).

A forma como se desenvolveu a comunicação epistolar entre os frades e o arcebispo também é elucidada nas duas fontes documentais, que aludem ao papel de intermediários, *naïres* ou espíões gentios que atuavam no Malabar (Quadro 2). Robert Eric Frykenberg menciona que uma maneira de D. Aleixo de Meneses tomar conhecimento dos eventos que se desenvolviam no Malabar foi por meio de espíões.¹⁴⁵ Em suma, a comunicação entre os frades e D. Aleixo de Meneses também explica a concordância entre os relatos contidos na *Jornada* e os depoimentos presentes no processo inquisitorial.

QUADRO 2

ANTT, TSO, Processo 5530 (ano 1599)	<i>Jornada do Arcebispo</i> (1606)
«[...] e neste stado estaria dous meses pouco mais ou menos até lhe darem uma carta do senhor Arcebispo que da armada lhe escrevera e lhe tardaram alguns dias em lha dar [...]» (fl. 15v).	«[...] estava o Arcebispo vendo isto com seus olhos com grande dor [...] e aceso na caridade e compaixão daquelas almas se recolheu à câmara de sua galé, & e lhe escreveu a ambos uma carta muy devota [...] oferecendo-se aos ajudar em tudo possível, dando-lhe todos os seguros para isto [...], conforme os poderes que levava do Santo Ofício & por huã espia Gentio que hia, & vinha à fortaleza lhe mândou a carta , com promessa de boa paga se lhe trouxesse a resposta [...]» (livro I, cap. 6, 16).
«[...]um Naire [...] levou uma carta do Arcebispo para elle confitente [frei Antônio da Trindade] e o dito seu companheiro [frei Francisco de Santa Maria] em que lhes prometia seguro [...] nem lhes fazer mal algum e tem para si que também lhe prometida da parte desta Mesa [do Santo Ofício] [...]» (fl. 21).	

A respeito da morte de frei Francisco de Santa Maria, tanto o processo inquisitorial quanto a *Jornada* mencionam que fora assassinado por muçulmanos «por

143 GOUVEIA, *Jornada ...*, Livro primeiro, cap. VI, 15v.

144 Sobre o bispo como pastor das almas: José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império: 1495-1777* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006).

145 Robert Eric FRYKENBERG. *Christianity in India: From Beginnings to the Present* (New York: Oxford University Press, 2001), 135.

chamar os portugueses» para que «entrassem na fortaleza» do Cunhale. Em síntese, a *Jornada* registrou o episódio vivido por Francisco de Santa Maria e frei Antônio da Trindade no contexto em que os portugueses foram derrotados na luta contra o Cunhale. No entanto, na *Jornada* eles são apenas anônimos que «reconhecendo seu erro, se resolveram de fugir pera o dito Arcebispo».¹⁴⁶ Na *Jornada*, frei Francisco de Santa Maria foi descrito como o mancebo morto, ao passo que frei Antônio da Trindade foi «o outro que [...] se foy ter com o Arcebispo» (Quadro 3).

QUADRO 3

ANTT, TSO, Processo 5530 (ano 1599)	<i>Jornada do Arcebispo</i> (1606)
«[...] no dia seguinte [depois] do desbarate, e assalto, mandara o dito Marcá matar o dito seu companheiro [frei Francisco de Santa Maria] por chamar pelos Portugueses de uma Bombardeira donde estaua dizendo-lhes, não ouvesse medo, e entrassem na fortaleza , e dessem [Santiago] nela porque não estava ninguém dentro [...] » (fl. 8v).	«[...] no dia do combate, hum foy morto por chamar os Portugueses que andauão pelejando de huã janella donde estaua preso, que entrassem na fortaleza que estaua despejada , & e o outro [...] teve tempo pera se soltar, & se foy ter com o Arcebispo [...]» (livro I, cap. 6, 16).

A *Jornada* apresenta menção implícita, velada aos dois ex-fracades. Ao passo que nas crônicas franciscanas analisadas não foram localizadas informações explícitas a Francisco de Santa Maria e Antônio da Trindade. Não deveria ser por causa do desconhecimento dos dois casos, pois moradores de povoações portuguesas do Malabar e franciscanos declararam que a fuga dos frades era pública e notória. A passagem do tempo pode ter embotado as lembranças, porém, o mais provável era o esquecimento voluntário, o veto à menção a episódios pouco edificantes.

Uma das questões intrigantes é que o trágico final de frei Francisco de Santa Maria continha elementos que certamente se ajustavam à composição de narrativas sobre vidas exemplares. Com efeito, é possível localizar em crônicas franciscanas relatos sobre o martírio de franciscanos que possuem muitas homologias com a narrativa acerca da morte de frei Francisco de Santa Maria. Cita-se a semelhança entre a narrativa sobre frei Francisco de Santa Maria (explícita no processo inquisitorial, implícita na *Jornada*) e a descrição sobre a vida de frei Francisco Galego em crônicas franciscanas, conforme o Quadro 4:

146 GOUVEIA, *Jornada...*, Livro primeiro, cap. vi, 16.

QUADRO 4

ANTT, TSO, IL, Processo 5530 (ano 1599), Testemunho de Antônio Matoso	ANTT, TSO, IL, Processo 5530 (ano 1599), Confissão de frei Antônio da Trindade	<i>Jornada do Arcebispo</i> (1606)	<i>Conquista Espiritual do Oriente</i> (c.1630)	<i>Storia Universale delle Missioni Francescane</i> (1894)
Os dois frades «[...] andavão para fugir forão presos [...]» pelo Marcá do Cunhale, «[...] antes do assalto dos nossos, e que no dia seguinte depois do desbarate, e assalto, mandara o dito Marcá matar o dito seu companheiro per chamar pelos Portugueses [...] dizendo-lhes, não houvesse medo, entrassem na fortaleza [...] porque não estava ninguém dentro. E que [...] frei Antônio de Sousa fora solto [...]» (fl. 8v).	«[...] pela suspeita que delle tinham o mandou prender no tronco da fortaleza. E antes disso prenderão também o dito Frei Francisco pelo acharem fugindo, [...] estiveram presos sem sair fora té o desbarate e perdição dos nossos, na qual foi morto o dito frei Francisco por mãos dos ditos Mouros per verem que ele campeava os christãos chamando per elles que tornassem atras e não fugissem nem tivessem medo . E dahi a alguns dias depois de ser ida a nossa armada, o dito Marcate mandou soltar a elle confitente [...]» (fl. 21v-22).	«[...] dois mancebos instigados pelo demônio [...] se haviam passado ao Cunhale , e tomando a seita de Mafamede [...] & fugindo forão detidos ambos, & presos no caminho, & levados à fortaleza onde embaraçados os mouros com a guerra guardauam a sua morte [...]: mas no dia do combate, hum foy morto por chamar os Portugueses que andavam pelejando de huma janela donde estaua preso, que entrassem na fortaleza que estava despejada [...] , & outro na revolta da briga teve tempo pera se soltar [...]» (Livro I, Cap. VI, 16).	«Frei Francisco, o Galego, sendo instado pelo demônio fugiu da Ordem e se foi para os moiros do Cunhale e esteve com eles até o tempo em que os portugueses foram tomar aquela fortaleza , segundo fica contado. E porque o acharam uma vez os mouros acenando para os portugueses para que entrassem na fortaleza pelo lugar que lhes queria mostrar, o fez prender o Cunhal no tronco e lançar-se nos pés uns machos grossos, onde, achando muitos presos, não cessava de os esforçar e animar na Fé, persuadindo a todos que pela confissão dela sofressem os tormentos todos da vida. O que sabido pelo mesmo Cunhale o mandou levar a sua mesquita e ali lhe cortaram a cabeça [...] » (parte 2, 282).	«Qui lo storico, che si fornisce queste notizie, fa parola d'un terrible pirata, di nome Cunhale Marcà [...] catturava quanti cristiani e Missionari passassero di là e li metteva barbaramente a morte. Un d'essi fu il nostro Padre Francesco Gallego, a cui nella moschea del luogo fece mozzare il capo; e un altro nostro Padre solo per miracolo riusciva da salvarsi . Finalmente nel 1598 il vicerè Don Francesco di Gama si risolse a scovare dalla tana questa belva e a far cessare gli eccidj [...]» (v.7, parte III, 181).

Destaca-se a semelhança entre a descrição das tribulações vividas por frei Francisco de Santa Maria e por frei Francisco Galego (Quadro 4). As referências comuns encontradas no processo inquisitorial e na *Jornada* são: a passagem de Francisco de Santa Maria para as terras do Cunhale, o episódio em que o frade teria chamado os portugueses e o seu assassinato pelos muçulmanos por ter encorajado os lusitanos a entrarem na fortaleza do Cunhale. Nota-se que todas as supracitadas referências a Francisco de Santa Maria foram atribuídas a frei Francisco Galego na *Conquista Espiritual do Oriente*.

Na *Conquista* também é possível localizar a menção ao fato de Francisco Galego ter sido instado «pelo demônio», trecho similar ao da *Jornada* sobre Francisco de Santa Maria ter sido instigado «pelo demônio». Escritos como a *Jornada* ou a *Conquista* contêm referências à ação de forças espirituais malignas ou do Espírito Santo, na medida em que a narrativa adotada é essencialmente providencialista, de modo que episódios e personagens históricos esvanecem-se, pois, o mais relevante é o «drama», o sentido último da história, voltada para a salvação das almas. É dessa forma que a vida de frei Francisco Galego se inscreveu no *Vergel de plantas e flores*, como apenas mais um nome entre os mártires do Malabar, que sacrificou a vida «pola confissam da Fé no Amphiteatro do paganismo», ou seja, o frade é mencionado de forma lacônica, inserido em um grande teatro, um campo de batalha em que se combate pela fé católica, mas sem que haja qualquer referência a episódios históricos bem definidos.

Uma adição encontrada na *Conquista* – comparada ao relato sobre frei Francisco de Santa Maria contido no processo inquisitorial e na *Jornada* – é o detalhamento sobre a forma de execução de Francisco Galego: fora degolado. Na *Notícia do que obraram os frades menores*, redigida no século XVIII, também consta que Frei Francisco Galego foi levado para dentro de uma mesquita e «nella lhe cortarão a cabeça».¹⁴⁷ Esta menção à decapitação de Francisco Galego permanece em obra impressa no século XIX, a *Storia Universale delle Missioni Francescane* de Marcelino da Civezza.¹⁴⁸ Em suma, na *Conquista* e na *Storia Universale*, a descrição de frei Francisco Galego é muito similar às referências a frei Francisco de Santa Maria feitas no processo inquisitorial e na *Jornada*, mas adicionam uma informação sobre a forma como frei Francisco Galego teria sido executado, ao passo que nem o processo inquisitorial nem a *Jornada* mencionam que frei Francisco de Santa Maria havia sido degolado.

¹⁴⁷ REGO, *Documentação...*, 5:413.

¹⁴⁸ CIVEZZA, *Storia universale...*, 7: parte 3, 181. Em compêndio sobre missões católicas no Oriente, também consta que Frei Francisco Galego fora degolado no contexto de ataques perpetrados por malabares. Maximilian MÜLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien* (München: Druck von Franz Seraph Hübschmann, 1851), 324.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo tratou das relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar quinhentista com base em diferentes fontes documentais que, de acordo com a sua natureza, permitem deslindar aspectos dessas relações. Uma das maiores dificuldades foi localizar, nos documentos investigados, alusões a procedimentos adotados pelos franciscanos que fossem voltados especificamente à conversão das populações muçulmanas do Malabar. Em relação às crônicas, nomes, lugares ou fatos históricos tendem a se confundir com modelos de santidade e episódios narrados em hagiografias. Enquanto o processo inquisitorial de Antônio da Trindade revela aspectos dos contatos, aproximações e tensões entre franciscanos e muçulmanos no Malabar quinhentista, ainda que revele pouco sobre a formação ou atividade missionária dele antes da fuga do convento. Por meio do processo inquisitorial foi possível identificar a origem social aproximada de frei Antônio da Trindade, além de traços de seu percurso de Portugal a Goa, de Cochim a Cranganor, a entrada nas terras do Cunhale, o retorno a Cranganor, a sua entrega aos inquisidores de Goa e o seu envio para Portugal. Conseguiu, enfim, retornar ao reino, desejo que esteve na origem de sua fuga do convento de Santo Antônio de Cochim. Todavia, o tão desejado retorno não ocorreu pelo caminho idealizado, pela via das Filipinas. Frei Antônio da Trindade, ou melhor, Antônio de Sousa, retornou a Portugal depois de ter sido expulso da Ordem de São Francisco e sentenciado pelo Santo Ofício. Cruzou tantos reinos na Índia, atravessou o Oceano Índico e, após cumprir seu período de sentença, foi remetido para sua terra natal, Alenquer.

Além desse estudo de caso, este artigo buscou apresentar um exercício de comparação de trechos de documentos de natureza distinta, em busca do estudo das relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar. Por um lado, as crônicas religiosas têm o objetivo de celebrar a memória de seus confrades mais piedosos, que sofreram, inclusive, heroicos martírios.¹⁴⁹ Este tipo de fonte documental tende a relegar a vida de frades transgressores ao esquecimento. Por outro lado, processos da Inquisição concentram-se justamente naqueles que são suspeitos de se desviar de um modelo de vida exemplar. Assim, tal como uma pesquisa que se concentre só em narrativas edificantes (caso das crônicas) obterá uma visão parcial acerca das ações e desafios dos frades menores no Malabar, uma investigação que se concentre apenas em fontes inquisitoriais não captará as vivências alternativas, a de frades que se mantiveram vinculados às comunidades católicas do Malabar, não cruzaram as fronteiras religiosas para viver entre e como os muçulmanos, a despeito do instável equilíbrio de poderes na região.

149 BROCKEY, «Conquests of Memory».

O processo inquisitorial oferece a possibilidade de analisar, a partir de traços da trajetória de frei Antônio da Trindade, alguns aspectos das relações entre franciscanos e muçulmanos no Malabar, particularmente a passagem por fronteiras políticas e religiosas. Tanto frei Antônio da Trindade quanto frei Francisco de Santa Maria necessitaram obter os meios para essa travessia, desde embarcações que viabilizassem percorrer itinerários fluviais até a substituição do hábito franciscano por outras vestimentas que dissimulassem a identidade original dos frades.

Todavia, o documento inquisitorial não apresenta muitos dados sobre a história das missões franciscanas entre muçulmanos, pois o foco dos inquisidores era inquirir a respeito das transgressões religiosas cometidas pelos frades, de modo que apenas incidentalmente foi possível identificar que, ao menos um dos frades, frei Francisco de Santa Maria, possuía o conhecimento da língua malabar, habilidade que certamente era relevante para as ações de missionários na região.

Após ser expulso da Ordem de São Francisco, Antônio da Trindade (ou melhor, Antônio de Sousa) argumentou que agia, na Índia, como um missionário por alegadamente tentar demover os escravos dos portugueses da intenção de aderir ao islã. Conquanto essa afirmação tenha o propósito de convencer os inquisidores acerca da manutenção de seu interior atado à fé católica, há declaração de terceiros (no caso, o padre confessor da embarcação que o levou para Portugal), que sublinham a atenção do ex-frade ao ensino da doutrina cristã aos escravos que viajavam na mesma nau. O arrependimento Antônio de Sousa, a sua contrição, a adoção de hábito de cambolim na Índia, a sua emulação de comportamento típico de um missionário entre os escravos (que estavam nau em que viajava ou com os quais conviveu na Índia) não lhe garantiram as credenciais para ser lembrado por sua ordem religiosa. Na cronística franciscana não encontrou espaço, pois não se tratava de modelo de frade exemplar, de maneira que apenas algumas linhas sobre sua trajetória encontram-se na *Jornada do Arcebispo*, ainda que sob a forma de anonimato. Conquanto o trecho da *Jornada* que se refere aos «dois mancebos» instigados pelo demônio atenda mais ao propósito de ressaltar o zelo espiritual de D. Aleixo de Meneses como pastor das almas que à construção de alguma memória a respeito dos ex-frades.

Por meio da comparação entre trechos do processo inquisitorial (citação explícita) e da *Jornada* (referência implícita e demonstrada por meio do cruzamento de fontes) foi possível localizar a «presença silenciosa» destes dois frades em narrativa concluída no início do século XVII (na *Jornada*). Na cronística produzida posteriormente pelos franciscanos, nem frei Antônio da Trindade nem frei Francisco de Santa Maria foram explicitamente citados. Em relação à morte de Francisco de Santa Maria, na medida em foi associada ao fato de ter buscado encorajar os portugueses a atacar os muçulmanos, é possível localizar relatos homólogos em crônicas fran-

ciscanas que tratam os outros casos narrados como martírios. O cotejo de diferentes narrativas no Quadro 5 demonstra que em crônicas franciscanas é possível localizar relatos sobre a morte de franciscanos que são muito similares à narrativa sobre a morte de frei Francisco de Santa Maria no processo inquisitorial e na *Jornada*. Apesar das consideráveis semelhanças encontradas nos relatos (Quadro 5), não podemos afirmar que o frade «Francisco Galego» descrito por frei Paulo da Trindade e Marcelino da Civezza teria sido, na verdade, frei Francisco de Santa Maria.¹⁵⁰ O que se pode asseverar que é a natureza das crônicas religiosas favorece esta dificuldade de discernir nomes e dados. Na medida em que as crônicas são tributárias dos textos do gênero hagiográfico, predomina a «exemplaridade» sobre o «biográfico», prevalece o «modelo» a seguir em detrimento do «nome próprio».¹⁵¹

A cronística franciscana preservou os nomes de alguns frades que foram rememorados como vítimas nas mãos de «corsários» malabares, em combates pela fé católica: Frei Martinho da Guarda, frei Estevão, frei João, frei João de Elvas, frei Xisto, frei Francisco Batista, frei Francisco Galego e um punhado de outros frades anônimos. Tais frades ocuparam breves linhas nas crônicas, que também funcionavam como um tipo de arma usada em uma batalha peculiar: a luta contra o esquecimento, decorrente da implacável passagem do tempo e da sensação de que era exígua a conservação de registros escritos, ou seja, um combate pela preservação da memória em torno dos feitos, das vidas e dos martírios de franciscanos no Malabar quinhentista.

BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia*. Niterói: EDUFF, 2020.

ALDAO, Maria Inês. «Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crônica misionera *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (ca. 1597)». *Archivo Ibero-Americano* 78, n° 286 (2018): 7-25.

ANTUNES, Luís Frederico. «À margem da escrita: formas de comunicação entre mercadores indianos e autoridades portuguesas de África oriental». *Cultura* 24 (2007), 75-88.

150 Achilles Meersman considera que a morte de Francisco Galego ocorrera em 1551, ao passo que para Fernando Félix Lopes teria sido em 1596. MEERSMAN, *The Franciscans in India...*, 140; TRINDADE, *Conquista...*, 2:282, n.3.

151 Maria Inês ALDAO, «Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crônica misionera *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (ca. 1597)», *Archivo Ibero-Americano* 78, n° 286 (2018): 19.

- ARANHA, Paolo. *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*. Milão: Franco Angeli, 2006.
- BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa. Correspondência dos Inquisidores da Índia. 1569-1630*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.
- BAIÃO, Antônio. *A Inquisição de Goa: tentativa de história de sua origem, estabelecimento, evolução e extinção*. Lisboa: Academia das Ciências, 1945.
- BOUCHON, Gèneviève. *L'Inde découverte, Inde retrouvée*. Lisboa/Paris: CNCDP/ Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1999.
- BROCKEY, Liam Matthew. «Conquests of Memory: Franciscan Chronicles of the East Asian Church in the Early Modern Period». *Culture & History Digital Journal* 5, nº 2 (2016): 1-15. <https://doi.org/10.3989/chdj.2016.015>.
- CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas. «As Crônicas da Ordem dos Frades Menores de fr. Marcos de Lisboa, ou a história de um triunfo anunciado», En *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Coordenado por José Adriano de Freitas Carvalho, 9-81. Porto: CIUHE, 2001.
- CIVEZZA, Marcellino da. *Storia universale delle missioni francescane*. Vol. 7. Firenze: Tipografia di E. Ariani, 1894.
- COUTO, Diogo do. *Décadas da Ásia*. Vol. 12. Lisboa: Regia officina typográfica, 1788.
- CORREIA, José Manuel. *Os portugueses no Malabar, 1498-1580*. Lisboa: Imprensa Nacional/ CNCDP, 1997.
- COSTA, João Paulo de Oliveira. «A diáspora missionária». En *História religiosa de Portugal*. Coordenado por Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2, 255-313. Lisboa: Círculo de Leitores/ Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.
- CUNHA, João Teles e. «De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e católica na Índia. Os primeiros tempos (1599 -1624)». *Anais de História de Além-Mar* 5 (2004): 283-368.
- DALE, Stephen Frederic. *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar, 1498-1922*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- DALGADO, Sebastião Rodolpho. *Glossário Luso-asiático*. 2 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.
- DEUS, Frei Jacinto de. *Vergel de Plantas, e Flores da Província da Madre de Deos dos Capuchos Reformados*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1690.
- FARIA, Patricia Souza de. «Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI)». *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades* 24 (2014): 447-465.

- FARIA, Patricia Souza de. «Inquisição e poder episcopal no Estado da Índia (séculos XVI-XVII)». En *Inquisição e Justiça eclesiástica*. Coordenado por Yllan de Matos Oliveira y Pollyanna Gouvea Muniz, 115-136. Rio de Janeiro: Paco, 2013.
- FEITLER, Bruno. «A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio De Janeiro». *Revista Tempo* 12, nº 24 (2008): 127-148. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042008000100007>.
- FEITLER, Bruno, «A Inquisição de Goa e os nativos: achegas às originalidades da ação inquisitorial no oriente». En *Justiças, governo e bem comum na administração dos impérios ibéricos de Antigo Regime (sécs. XV-XVIII)*. Coordenado por Júnia Ferreira Furtado, Cláudia Azeredo Atallah y Patrícia Ferreira dos Santos Silveira, 95-116. Curitiba: Prismas, 2017.
- FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From Beginnings to the Present*. New York: Oxford University Press, 2001.
- GIRARD, Pascale. *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne: essai d'analyse textuelle comparée*. Lisboa/Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- GONÇALVES, 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». *Revista de História* 170 (2014): 107-141. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p107-141>.
- GONZAGA, Francisco. *De origine Seraphicae Ordinis Franciscanae ejusque progressibus, de Regularis observantiae institutione*. Roma: Tip Typographia Dominici Basae, 1587.
- GOUVEIA, Frei Antônio. *Jornada do Arcebispo*. Lisboa: Didaskalia, 1988. Reprodução da ed. Princeps, Coimbra: Na Officina de Diogo Gomez Loureyro, 1606.
- HESPANHA, António Manuel. *Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019.
- HSIA, Ronnie Po-Chia. *The World of Catholic Renewal, 1540–1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KOORIA, Mahmood y Michael Naylor PEARSON, coord. *Malabar in the Indian Ocean: Cosmopolitan in the Maritime Historical Region*. Oxford: University Press, 2018.
- KOORIA, Mahmood. «An Abode of Islam Under a Hindu King: Circuitous Imagination of Kingdoms among Muslims of Sixteenth-Century Malabar». *Journal of Indian Ocean World Studies* 1 (2017): 89-109. <https://doi.org/10.26443/jiows.v1i1.21>.
- KOORIA, Mahmood. «‘Killed the Pilgrims and Persecuted Them’: Portuguese Estado Da India’s Encounters with the Hajj in the Sixteenth Century». En *The Hajj and*

- Europe in the Age of Empire*. Coordenado por Umar Ryad, 14-46. Leiden: Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004323353_002.
- LOPES, Fernando Félix. *Coleção de estudos de história e Literatura*. 3 vols. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues. *A articulação da periferia. Macau e a Inquisição de Goa: c. 1582- c. 1650*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2016.
- LOURENÇO, Miguel Rodrigues. «Uma Inquisição para o Estado da Índia (1560-1640)». En *Historia imperial del Santo Oficio (siglos XV-XIX)*. Coordenado por Miguel Rodrigues Lourenço; Fernando Ciaramitaro, 967-1035. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores, 2022.
- MALEKANDATHIL, Pius. «Criminality and Legitimization in Seawaters: A Study on the Pirates of Malabar during the Age of European Commercial Expansion (1500-1800)». *Fluxos e Riscos* 1 (2010): 55-74.
- MANSO, Maria de Deus Beites. «Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII». *História Unisinos* 15-3 (2011): 406-416.
- MARCOCCI, Giuseppe. «A fé de um império: a inquisição no mundo português de Quinhentos». *Revista de História* 164 (2011): 85. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i164p65-100>.
- MARCOCCI, Giuseppe y José Pedro PAIVA. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MEERSMAN, Achilles. *Ancient Provinces in India*. Bangalore: Christian Literature Society Press, 1971.
- MEERSMAN, Achilles. *The Friars Minor or Franciscans in India*. Karachi: Rotti Press, 1943.
- MOREIRA, Antônio Montes. «As antigas províncias franciscanas portuguesas da Índia». En *O Franciscanismo em Portugal, Actas do III-IV Seminários, Convento da Arrábida, 1995*, 99-112. Lisboa, Fundação Oriente, 2000.
- MÜLBAUER, Maximilian. *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien*. München: Druck von Franz Seraph Hübschmann, 1851.
- NOGUEIRA, Eduardo Borges de Carvalho. «Renegados profanos: metamorfoses identitárias entre súditos portugueses na Índia (c.1540-1612)». Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.
- OLIVAL, Fernanda Olival. «D. Fr. Aleixo de Meneses (1559-1617): um percurso biográfico em contexto». *Revista Portuguesa de História* 49 (2018): 215-254. https://doi.org/10.14195/0870-4147_49_9.
- OLIVEIRA, Priscila Ketlin Garcia. «O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves». Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

- PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- PANIKKAR, Kavalam Madhava. *Malabar and the Portuguese*. New Delhi: Voice of India, 1997, Publicado pela primeira vez em 1929.
- PEARSON, Michael Naylor. *Coastal Western India: Studies from the Portuguese Records*. New Delhi: Concept Publishing, 1981.
- PELÚCIA, Alexandra. *Corsários e Piratas Portugueses: Aventureiros nos Mares da Ásia*. Lisboa: A esfera dos Livros, 2010.
- REGO, Antônio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Vol. 5. Lisboa: CNCDP/ Fundação Oriente, 1993.
- ROBINSON, Francis. *Islam and Muslim History in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 2001.
- STEPHEN, S. Jeyaseela. *Caste, Catholic Christianity and the Language of Conversion: Social Change and Cultural Translation in Tamil Country, 1519-1774*. Delhi: Kalpaz, 2008.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. «Dom frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Indes». *Archives des Sciences sociales des religions* 103 (1998): 21-42.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português, 1500-1700: uma história política e económica*. Lisboa: DIFEL, 1995.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- TAVIM, José Aberto Rodrigues da Silva. *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e Memória. 1500-1662*. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga, 2003.
- TEIXEIRA, Vítor Gomes. *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517). Património, Cultura e Espiritualidade de uma Experiência de Reforma Religiosa*. Porto/Braga: Centro de Estudos Franciscanos/ Editorial Franciscana, 2010.
- THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1998.
- TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente*. 3 vols. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.
- XAVIER, Ângela Barreto. «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método». *Lusitania Sacra* 8 (2006): 87-116.
- XAVIER, Ângela Barreto. «'Nobres per geração': A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista, De converso a novamente conver-

- tido: identidade política e alteridade no Reino e no Império». *Cultura* 24 (2007): 89-118. <https://doi.org/10.4000/cultura.829>.
- WADDING, Luca. *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum...* continuati a Stanislao Melchiorri de Cerreto. Vol. 23. Ancona: Gustavo Sartori Cherubini, 1859.
- ŽUPANOV, Ines G. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. New York: Oxford University Press, 1999.
- ZWARTJES, Otto. *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.