



História (São Paulo)

ISSN: 0101-9074

revistahistoria@unesp.br

Universidade Estadual Paulista Júlio de
Mesquita Filho
Brasil

de Almeida GONÇALVES, Margareth

“Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta Republica”: freiras de Santa Mônica de Goa e a
cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630

História (São Paulo), vol. 32, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 251-280

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=221027940015>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

“Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta Republica”: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630

“Glory of God, in the service of the King and the good of the Republic”: the nuns’ monastery of Saint Monica in Goa and the Oriental christianity in the augustinian writting of fr. Diogo de Santa Anna in the 1630’s.

Margareth de Almeida GONÇALVES*

Resumo: Este artigo analisa as convenções simbólicas que, na extremidade leste do reino de Portugal dos espaços asiáticos, deram forma às práticas de escrita no âmbito de uma monarquia de perfil confessional. Explora-se uma reflexão acerca da construção de categorias identitárias através de tópicos de nobreza/fidalguia e de limpeza de sangue.

Palavras-chave: Mosteiro de Santa Mônica de Goa; escrita eclesiástica; limpeza de sangue.

Abstract: This paper analyzes the symbolic conventions that, at the Asian spaces of Portugal kingdom, shaped organizing representations of religious writing practices under a monarchy of confessional traits. To this purpose, it explores a discussion on the construction of identity categories through the topics of nobility and blood purity.

Keywords: Saint Monica Monastery in Goa; ecclesiastical writing; blood purity.

Frei Diogo de Santa Anna (1571-1644), religioso que pertenceu à Congregação da Índia Oriental da ordem dos eremitas de Santo Agostinho da ramificação provincial de Portugal, foi o pivô, na década de 1630, de um conflito deflagrado pelo Senado da Câmara de Goa contra o Mosteiro de Santa Mônica, a primeira casa conventual de freiras no Índico, em que respondia pelas funções de administrador e confessor. A queixa dos vereadores do poder municipal goês, formalizada em petição enviada ao vice-rei da Índia, D. Miguel de Noronha (1585-1647), conde de

* Professora Doutora - Departamento de História e do Programa de Pós-graduação - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - BR 465 - Km7, ICBS/DHIST, CEP 23890-000 Seropédica/RJ.

Este artigo foi escrito a partir do trabalho de pesquisa que realizei no ICS-Universidade de Lisboa (10/2011 a 03/2012), com o apoio da CAPES. Sou extremamente agradecida à Ângela Barreto Xavier pela supervisão do estágio pós-doutoral e pela valiosa contribuição no decorrer da investigação.

Linhares, denunciava o agostinho e o mosteiro de freiras de isolar e concentrar as mulheres ricas do Estado da Índia, em época de carestia, agravada pelas contínuas perdas nas guerras que assolavam a parte oriental do império português.

O perfil da controvérsia é bastante conhecido (BETHENCOURT, 1995,1998, p. 248-349; TELES E CUNHA, 2011). O conflito entre o poder camarário e os agostinhos circulou e chegou até nós a partir de um conjunto de textos manuscritos, cuja escrita é atribuída a frei Diogo de Santa Anna. “Apologia...”¹ é um discurso contundente na defesa do Mosteiro de Santa Mônica da cidade de Goa, primeira casa conventual de freiras no Estado da Índia, nos primórdios do século XVII, que integrou o complexo institucional dos agostinhos portugueses no Monte Santo da cidade de Goa. Um cenário de sacralidade acrescido dos edifícios agostinhos do convento de Nossa Senhora da Graça e o colégio de Nossa Senhora do Pópulo que era, ainda, animado pelo estabelecimento jesuítico de letras, colégio de São Paulo, a paróquia de Goa de Nossa Senhora do Rozario e a ermida de Santo Antonio.

Desde sua fundação, em 1606, o mosteiro esteve subordinado, no plano temporal, à autoridade apostólica e, na instância espiritual, aos religiosos agostinhos. Já no ano de 1609, frei Diogo de Santa Anna respondia por sua administração, como também era confessor das monjas, posições que ocupou até a morte, em 1644. Acabara de chegar de Ispahan - a nova capital do reino da Pérsia, eleita por Xá Abbas (1587-1629) -, onde fora prior do convento de Nossa Senhora da Graça e acumulara notoriedade na política religiosa de romanização das antigas populações cismáticas, conduzida pelo egrégio agostinho, arcebispo de Goa e primaz do Oriente, D. Frei Aleixo de Meneses.² Na região da Pérsia promovera a redução do Patriarca e dos bispos da Igreja da Armênia em obediência ao papado em Roma. No retorno a Goa dirigiu mais um dos projetos do notável metropolitano, uma obra de afirmação do nome dos agostinhos, na cabeça do Estado da Índia. No novo templo de virgens cristãs, uma menina de quatro anos, recém-chegada do Reino da Pérsia - provavelmente a armênia citada por Santa Anna em um dos seus últimos escritos de 1637 - servia de elo entre os dois espaços de missão agostinha no Oriente. Segundo a narrativa de Santa Anna, a pequena cristã recebera a água do batismo de D. Frei Aleixo de Meneses e, ao vestir o hábito, adotara por nome Monica de Santo Agostinho, referência emblemática à ordem. (SANTA ANNA, ANTT, MSLIV, 674, fl. 85v.) Veio a tomar a profissão religiosa em 1 de novembro de 1616. Uma rápida menção ao nome cristão da religiosa de origem do Reino da Persia, ao final de “Apologia...”, sobressai na relação das monjas agostinhas de véu preto do mosteiro. (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV87, fl. 218)

A Goa da década de 1630, palco da redação de “Apologia...”, era cidade-corte, metrópole do Estado da Índia e irradiava nesse momento o desalento frente aos sucessivos embates da década

anterior. O término da Trégua dos Doze Anos entre Espanha e Holanda (1609-1621) e a perda da fortaleza Ormuz, em 1622, na ação anglo-persa combinada de Xá Abbas e a *East India Company*, traziam maus presságios aos interesses portugueses na Ásia.

Os novos atores, holandeses e ingleses, “inimigos hereges europeus”, na expressão coeva, invadiram os mares asiáticos e expuseram um quadro de rivalidades que afloram na escrita de Santa Anna como sinais perturbadores à *respublica christiana*. Por sua vez, Goa integrava espaços múltiplos de jurisdições secular e religiosa, atravessados pela circulação de grupos sociais variados, desde as populações nativas a religiosos, portugueses residentes, *casados*, oficiais régios, comerciantes, configurando-se uma extensa zona de fronteiras de trocas, disputas e embates culturais que combinaram mecanismos de negociação pela palavra, mas também do recurso de uso da força. O governo do conde de Linhares (1628 a 1636) demarcou um período de acirramento das tensões locais, tanto pelas diversas tentativas de prover a governação de instrumentos de maior racionalidade, contornando o perfil prebendário, quanto pelo recrudescimento das investidas holandesas em bases portuguesas no oriente. A chegada do novo vice-rei ao oriente coincidiu com a importante vitória sobre as forças do Achém, conduzida pela armada de Nuno Álvares Botelho, com o apoio do sultão de Johor, preservando Malaca e a rota de comércio com o Coromandel (SUBRAHMAMYAM, 1995, p. 233). Anthony Disney assinala que D. Miguel de Noronha assumiu o vice-reinado do Estado da Índia com a incumbência recebida do centro em Madri de realizar um programa de reforma fiscal no sentido de aumentar o orçamento para fins militares. Os intentos de reforma encontraram um cenário hostil, assinalando-se uma paralisia com relação a mudanças na política fiscal para o aumento das finanças da Coroa.³ Note-se que o quadro de conflitos fora agravado pela política religiosa de intervenção sobre os bens da Igreja e de ordens religiosas, conduzida no reinado de D. Filipe IV por seu valido, o conde-duque de Olivares.⁴ Lembre-se, ademais, que o estabelecimento de novos tributos esteve condicionado à aprovação local dos povos por meio do poder camarário.

No mosteiro de monjas agostinhas, o ano de 1632 assinalara o *annus horribillis* de uma “década desastrosa”, na expressão de Sanjay Subramanyam, atravessada pela pressão de holandeses da VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*) e por sucessivas perdas nas conquistas portuguesas na Ásia e na América.

A extensa narrativa de “Apologia...” expõe a defesa agostinha do templo sagrado de mulheres pela reiteração de tópicos já antigas de crise e decadência do Estado da Índia, correntes na produção textual coeva. Este artigo busca colocar em relevo as convenções simbólicas que, na extremidade leste do reino de Portugal dos espaços asiáticos, deram forma a práticas de escrita no âmbito de uma monarquia de perfil confessional, atenta a valores e crenças do amor a Deus, em que

adquiriu proeminência o léxico católico do governo subordinado à noção de *caritas*, firmado por objetivos, sobretudo, sacramentais.⁵ Explora-se ainda a construção de categorias identitárias por meio de tópicos de nobreza/fidalguia e de limpeza de sangue presentes em “Apologia...”. Ademais, parte-se do pressuposto de que o quadro do padroado real das monarquias ibéricas favoreceu a constituição de noções de pertencimento das ordens religiosas às respectivas coroas. O exemplo da escrita de frei Diogo de Santa Ana aponta o delineamento de atuação dos eremitas de Santo Agostinho a partir de uma matriz de referência ao reino de Portugal.

Retórica e a tessitura da escrita cristã de persuasão

A primeira versão de “Apologia...” encetou a fase de maior produção escriturária atribuída a Frei Diogo de Santa Anna. No conjunto, as obras contemplam temáticas em torno do mosteiro de Santa Mônica. Os registros escriturários vinculam-se sobremaneira ao quadro dos conflitos assinalados neste artigo. A exceção é uma memória familiar, que reproduz um padrão da tratadística nobiliária, tão em voga no Seiscentos, intentando demonstrar e enaltecer uma origem nobre de linhagem, justificada na adequação ao gênero pelas categorias de sangue, antiguidade, honra, virtude cristã e serviços de ancestrais prestados à monarquia.⁶ (SANTA ANNA, BNL/ PBA, 64). Dos *corpora* escritos, apenas o curto relato, *in quarto* com 8 folhas, do milagre da cruz no mosteiro das Mônicas de Goa recebeu uma versão impressa, em português, com uma edição traduzida para o castelhano.⁷ (SANTA ANNA, 1640)

Nas três versões de “Apologia...” que consultamos, o notável agostinho do mosteiro das Mônicas exibe maestria na composição de um conjunto retórico de peças de origens diversas, unificadas como num instrumento de *inquisitio*, organizando testemunhos que propõem desvelar a verdade. Nesse escopo são agrupados registros variados - cópias da petição inicial do Senado da Câmara de Goa ao vice-rei conde de Linhares, da correspondência de Filipe IV, decretos, um sermão, relação das monjas de véu preto do mosteiro de Santa Mônica, entre outros - que seguem protocolos distintos de redação. Com variações que atendem a questões e problemas dos contextos específicos do desenrolar dos conflitos nos anos subsequentes, as novas versões, dos anos de 1635 e 1636, obedecem a um padrão formal semelhante ao de estruturação do discurso.⁸ A escrita de Santa Anna reflete os procedimentos retóricos do ambiente letrado ibérico na alta idade moderna. Na *inuentio*, apresenta as partes do discurso, e tem especial desvelo na *dispositio*, com a distribuição dos argumentos, demonstrando algum treinamento nos procedimentos da dialética.

Note-se que o termo apologia, do grego *Απολογία*, em latim *apologeticus*, detém o sentido etimológico de defesa, e formou um padrão escriturário que organizou a narrativa de defesa frente a

um quadro de acusações, em que o elogio e o vitupério se sucedem, na conformação de um discurso de persuasão. O gênero, na tradição cristã, fixou um *corpus* retórico de afirmação da fé frente ao gentio. Foi essa a motivação de *Apologeticus*, referência seminal ao cristianismo do texto de Tertuliano (c.a 160-220 d.C.), de 197 a.C., na defesa dos cristãos frente aos gentios.⁹ A tradição apologética constitui-se ao longo dos séculos por libelo de denúncia contra infiéis, com organização de um procedimento classificatório a partir de noções de bem e mal, puro e impuro que delimitou fronteiras entre cristão/civilizado e gentio/bárbaro.

Já na época moderna, o discurso apologético foi um recurso frequente, no quadro de competição entre os poderes da cristandade nos espaços ibéricos, na disputa por uma posição de legitimidade. Cabe mencionar a querela, no formato de apologia, publicada pelo dominicano Domingo Báñez, um dos mestres de Santa Anna na Universidade de Salamanca, na condenação das concepções do livre arbítrio do jesuíta Luís de Molina, com edição de 1595 - sedimentou uma resposta à publicação da obra molinista *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. O texto acusatório de Báñez ao Tribunal do Santo Ofício reatualizara a polêmica entre luteranos e católicos no Quinhentos, na defesa da fé católica e de denúncia dos erros de fé (BÁÑEZ, 2002). A malha denunciatória incluiu ainda o agostinho espanhol frei Luís de León, afeito às ideias molinistas de liberdade humana. Cabe atentar para a ramificação do debate para além dos doutos teólogos na sustentação da aplicação prática das noções agostinianas da irredutibilidade do desígnio divino na conformação da cidade dos homens, como pode demonstrar o caso das Mônicas, conduzido por frei Diogo de Santa Anna.

A narrativa apologética foi ainda de uso corrente no ambiente de rivalidades missionárias entre franciscanos e jesuítas no Japão, como indicam o texto do jesuíta Alessandro Valignano, escrito em 1597-1598, e o do também jesuíta Valentim de Carvalho, editado em 1618.¹⁰ Porém, os contornos do discurso de Santa Anna em “Apologia...” aproxima-se de uma tratadística no Estado da Índia, já comentada por Ângela Barreto Xavier, caracterizada pelo que designa como “combate pela memória”, que expõe o quadro de conflitos endêmicos entre indivíduos e grupos sociais por poder e disputa pela inclusão na monarquia luso-cristã. Assim, no exemplo da historiadora, as apologias da “verdadeira nobreza” de “filhos da Índia” configuram estratégias narrativas de grupos de colonos locais de origem portuguesa na disputa pelo reconhecimento de lugar e distinção na ordem social, como no caso do franciscano nascido na Índia, Miguel da Purificação, em *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia* (XAVIER, 2007, 2008). Por sua vez, com inflexão diversa, na outra ponta do espectro social “Apologia...”, de frei Diogo de Santa Anna, assinala o fosso entre os construtores de uma identidade de dirigentes coloniais e os súditos nascidos na Índia, em mais uma

das demonstrações da complexidade e do componente de contingência nos arranjos classificatórios das posições de *status* social nos mundos portugueses.

O argumento de defesa da verdade é um elemento que subjaz a escolha de Santa Anna pelo emprego do gênero da apologia na tradição do cristianismo. A indicação dos grandes da patrística configura a opção de Santa Anna - cita o retórico da Capadócia, São Gregório de Nazianzo, e “seu discípulo”, “o glorioso” São Jerônimo:

Fizeram apologias, para defender a verdade, muitos santos, Padres antigos e em especial o glorioso padre São Gregório de Nazianzo (330-379), e o glorioso padre São Jerônimo seu discípulo e grande doutor da igreja e mais São Tomás e São Boaventura, nossos mestres e exemplares, para defenderem cada um sua sagrada religião e eu o dito pecador, indigno... faço esta apologia, ou esta informação, para defender a verdade (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 87, fl. 7r).

Por sua vez, na parte dedicada ao leitor o orador de “Apologia...” adverte que procura tanto a glorificação de Deus como a defesa da cristandade no zelo de proteção ao mosteiro de monjas agostinhas.¹¹ Propõe responder às acusações da vereação da cidade de Goa ao mosteiro, incriminado por deter e concentrar mulheres herdeiras de grandes riquezas, intensificando-se a *miséria* da *república*. Nesse escopo, “Apologia...” desliza pelo sentido da tradução do latim de 'apologia', que encontramos no *Dictionarium latino-lusitanorum et vice-versa*, de Jerónimo Monteiro, por meio dos termos resposta, satisfação e defesa (CARDOSO, 1613, p. 16). Santa Anna dispõe uma satisfação de forma que dê testemunho e desperte a verdade. É também uma exposição de resguardo da honra e da fama do administrador do mosteiro, dos agostinhos e das monjas: “faço esta apologia, ou esta informação como cura do mesmo mosteiro para defender a verdade do que passa na fundação d'elle, e na causa de nosso Ds Senhor, e salvador Jesus Cristo...” (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV87, fl. 7).

De forma resumida, no intento deste artigo registre-se, por intermédio do discurso apologético, a apropriação da erudição da retórica grega e romana pela patrística, tal como presente na pregação de São Paulo, conhecido por apóstolo dos gentios. Esse legado, no século XVI, foi reapropriado conjuntamente com os mecanismos de assimilação da retórica dos antigos pela oratória religiosa. Aprendia-se retórica a partir dos tratados de Cícero, *De Oratore*, de Quintiliano, *Institutio Oratoria*, e a *Rhetorica ad Herennium*, acrescidos das coleções de *loci communes*, que circulavam nas versões impressa e manuscrita por meio de transcrições nas brochuras dos estudantes. A formação do letrado incluía um vasto currículo, sedimentado pelas partes da retórica que, em geral, integrou um complexo quadro que articulava a tradição do *trivium* medieval (gramática, dialética e retórica). Compuseram segmentações de um campo epistêmico fundado na linguagem, na consecução de uma aritmética da palavra. Ademais, o *corpus* integrou um conjunto

de métodos que organizavam a distribuição dos argumentos e dos *loci* na estrutura de narração e no uso mais eficaz das palavras, para a persuasão ou deleite do auditório.

Registre-se o fortalecimento da retórica eclesiástica ao longo do século XVI e sua difusão nos espaços ibéricos. A versão não civil da retórica combinara teoria e prática, o estudo e o exercício, a tratadista e a eloquência. Saliente-se a proeminência atribuída à *actio* pela retórica cristã, intensificando-se uma dimensão prática de “performance”, na compulsão dos corpos na interação social (GOFFMAN, 1975).¹² A *auctoritas* que serviu de bússula foi o dominicano Luis de Granada. Uma parte relevante da tratadista de Granada é atribuída à ação, ou seja, à pronúncia correta, ao domínio do gesto e da postura pelo pregador. *Ecclesiasticae rhetoricae libri sex Rhetorica Eccleisastica*, obra editada em 1576, conformou um manual pedagógico para a formação de pregadores. Voltava-se ao ensinamento da parenética, evidenciando-se o peso do estudo e do treinamento na formação do *rector*. Em uma passagem, Granada repara que, enquanto o poeta nasce, o orador se faz – *poetam nasci, oratorem fieri* (GRANADA, 1999, p. 167).

Frei Diogo de Santa Anna realizou os estudos no ambiente letrado das últimas décadas do Quinhentos, distante do fervilhamento espiritual e mental do primeiro humanismo. Frequentou o Colégio da Companhia de Jesus de Bragança, fundado em 1561, na esteira do ordenamento da malha pedagógica jesuítica. Aos nove anos aprendeu latim, segundo consta nas diversas informações biográficas que escreveu por volta de uma idade de 66 anos. E, do ponto de vista de um homem de seu tempo, comenta que o latim o preparou para o estudo de cânones na Universidade de Salamanca (SANTA ANNA, BNL/ PBA64, fl. 20f). A referência ao início do aprendizado de latim não era fortuita, inscrevia-se no conjunto de transformações que simulavam o ritual de passagem ao universo dos *studia humanitas*.

Entre os jesuítas de Bragança, foi provavelmente iniciado no latim pelo *Institutione Grammatica*, de Manuel Álvares, livro impresso em Lisboa no ano de 1572, como talvez tenha estudado retórica pelo livro do jesuíta Cipriano Soares, *De Arte Rhetorica libri*, publicado em primeira edição em 1562.¹³ Complementou, possivelmente mais tarde, a formação de oratória sagrada pelo citado *Ecclesiasticae rhetoricae...* de frei Luís de Granada. As três obras tiveram inúmeras edições e formaram gerações entre as últimas décadas do século XVI e o Setecentos. Tanto Cipriano Soares como Luis de Granada consolidaram os cânones da retórica sagrada portuguesa que foram disseminados após o Concílio de Trento (1545-1563). Ambos fabricaram a cristianização do cicerionismo humanista, em sua adequação à retórica eclesiástica, no triunfo da eloquência no púlpito e da conquista de ovelhas para o rebanho divino.¹⁴

Já na segunda década de 1580, a Universidade de Salamanca que Santa Anna conheceu não irradiava a atmosfera da época dos dominicanos Francisco Vitória (1483-1546) e Domingo de Soto

(1494-1570), balizas do pensamento ibérico da segunda escolástica. Tendia a perder a proeminência para a Universidade de Alcalá, mais próxima da corte em Madri.¹⁵ No entanto, no período da monarquia dual, Salamanca foi a universidade de destino de portugueses, especialmente os do norte de Portugal, favorecidos pela proximidade. Na Universidade de Salamanca, entre 1580 e 1640, de um total de aproximadamente 10.000 portugueses, 10% (964 estudantes) eram originários da região de Santa Anna, Miranda do Douro. Apenas de Bragança partiram 158 alunos (DIOS, 1986, p. 219-223). Da mesma maneira que Diogo de Santa Anna, a maioria de seus conterrâneos frequentou a faculdade de Cânones, que em Salamanca possuía forte base de estudos de direito, o que permitia o acesso a carreiras eclesiásticas como também à malha administrativa monárquica.

Foram, *grosso modo*, os paradigmas contrarreformistas que transmitiram não somente a formação letrada, como também o conjunto de textos atribuídos a frei Diogo de Santa Anna. O treinamento pelos cânones da retórica eclesiástica converte-se em expressão na escrita de Santa Anna em “Apologia...”, na versão do códice 87, que elegeu por destinatário “a magestade católica, o rei das Espanhas dom Filipe IV”. A *inuentio* elenca uma divisão em seis partes. Na primeira, consta a cópia do conjunto dos documentos que motivou a escrita de “Apologia...” - a “queixa”, a “invectiva” da vereação de Goa acerca do mosteiro de Santa Mônica, endereçada ao vice-rei D. Miguel de Noronha, conde de Linhares. A segunda arrola a resposta da Câmara, com data de 13 de fevereiro de 1632, assinada pelo vereador do meio, que naquele ano foi Luis da Fonseca de Sampaio. A terceira parte lista, respectivamente, os desdobramentos da segunda, em que “evidentes demonstrações” são acrescidas na resposta à vereação, com argumentos de que o mosteiro das Mônicas não prejudicava a República e o Estado da Índia. As “evidentes demonstrações” correspondem a argumentos racionais que se estruturam por meio de exemplos e entimemas que pertencem mais ao domínio da dialética do que da retórica. Note-se que operam pela noção de evidência e do caráter de probabilidade, ou seja, não se confundem com o sentido de verdadeiro do conceito de experiência da ciência moderna. A quarta seção inclui a referência à relação das freiras que professaram no convento e respectivos dotes e heranças, desde a fundação em 1606 até 1632, ano que deflagrara o conflito com o poder camarário goês. E, na peroração, no crescendo do encerramento, na proeminência da exortação, joga com a emoção e *pathos* do público, numa amplificação crescente da sentença que comovesse os ânimos, a reprodução de um sermão proferido por Diogo de Santa Anna, em 19 de dezembro de 1627, na consagração da nova igreja do mosteiro.

Ao início da versão de “Apologia...” do códice 87, no subtítulo ao leitor, recorre-se à tópica fundamentalmente fática da condição de humildade do orador para captação da benevolência da audiência, um procedimento convencional dos modelos retóricos. Já a segunda resposta ao Senado da Câmara, elaborada no ano de 1635, acrescenta à expressão “ao leitor” a virtude de prudente. Ora,

o prudente leitor deve ser capaz de, pela “infinita caridade de nosso senhor e salvador Jesus Cristo” e a partir de “sabedoria”, advertir e zelar pela “sagrada doutrina evangélica”. Prudência, caridade e sabedoria formam termos mutuamente articulados, num exercício de sobreposição entre virtudes teologais e cardeais.

Fé, esperança e caridade conformam virtudes teologais, disposições infusas atribuídas por Deus, e se desdobram em virtudes morais que, por sua vez, compõem com as virtudes cardeais (prudência, justiça, coragem e a temperança), o *virtus* cristão. A *Republica Christiana* reclama um sentido de virtude que elide a ação cívica, em razão de uma determinação do mundo pela ordem divina em que à prudência corresponde a ação correta - na acepção de *recta ratio agibilium*, segundo a definição de São Tomás de Aquino repetida por Santa Anna - induzindo à realização do bem (GONÇALVES, 2012, p. 115-138).

A motivação na escrita de “Apologia...” fora a defesa da cristandade oriental e da “verdade” a partir do registro do que é “digno de eterna memória de se pôr em crônica”. Entre os intentos com que Santa Anna justifica a escrita saliente-se o atribuído ao cronista do Arquivo Real da Torre do Estado da Índia - função que no ano de 1632 já era exercida pelo guarda-mor António Bocarro. O *guardião da memória* comentara que recebera “papéis” da Câmara no intuito de tudo registrar que engrandecesse a vereação e a República, ao que o agostinho retrucara pelo envio da contestação, no formato de uma resposta às “calúnias”, no intento de “colocar na história de sua crônica” ¹⁶ (SANTA ANNA, ANTT/ MSLIV,87, fl. 3). Assinale-se que o gênero da crônica subsume o ordenamento do tempo segundo a ideia de cronologia, da sucessão dos acontecimentos, “sucessos dignos de memória”, em concepção do tempo linear. É essa a definição do gênero encontrada posteriormente na significação ao vocábulo por Raphael Bluteau, remetido ao termo grego para o tempo, *chronos* (BLUTEAU, 1712-1728, vol.2, p. 618). “Apologia...” amolda uma resposta que ambiciona, na repetição de tópica antiga de “tudo registrar como de eterna memória” quanto ao mosteiro de monjas, eternizar o exemplo de virtuosidade feminina no oriente na temporalidade da cristandade. A demarcação geográfica ocidente/oriente fixa a classificação de povos percebidos pelo que escapa e está fora da cristandade: gentios, hereges e infiéis.

A acepção de “história” captada por “Apologia...” é a de testemunho ocular de uma época, ancorada na noção de prova ajustada por papéis que relegam à posteridade o registro do presente. A escrita de “história” fixa a memória de um tempo presente em “crônica”. Perceba-se que a menção ao cronista-mor do Estado da Índia assinala a proeminência da escrita na disputa pela memória. O teor escriturário da história organiza a concepção de que a experiência pretérita serve de guia ao presente e instrui o futuro, no modelo ciceroniano dos ensinamentos da história *magistra vitae*. Sobre esse pano de fundo se insere o exemplo de edificação do mosteiro de monjas em terras de

gentios do Oriente. Papéis conformam o jogo de disputas pela memória e controle da história. Deste modo, ganha curso a perspectiva de que “papéis” sedimentam “memória” e “história” na preservação da “verdade”. Conforme assinalado acima, concebe-se uma noção de verdade que opera por verossimilhança, na dimensão atribuída por Aristóteles à retórica, do que é mais adequado à persuasão. Portanto, “Apologia...” projeta o significado da verdade pela fé no seguimento da doutrina cristã, na capacidade de realizar a argumentação que melhor combine elementos de autoridade. A tessitura da escrita dá-se num campo de forças que exhibe a maestria do orador, num formato de peça de diálogo tenaz com a audiência alvo. Na sedimentação do intento de “consertando tudo como digno de eterna memória”, a escrita inscreve a temporalidade goesa no tempo providencialista da *republica christiana*.

Santa Anna coloca em movimento as preceptivas da retórica que constavam dos manuais que circulavam pelos circuitos católicos letrados e que continham uma organização do discurso, em geral do epidíctico, que, dos três grandes gêneros, era o que melhor atenderia à oratória sacra. Esse pressupõe uma organização orientada por valores do bem e do mal que pode revestir o elogio ou a danação, a virtude ou o vício. O plano de redação obedece à divisão do discurso retórico pelas partes do exórdio, narração, confirmação, refutação e peroração. A escrita apologética integra elementos do gênero epidíctico, que combinam o louvor e o vitupério às funções de juízo e julgamento, compondo a narrativa no tempo do presente.

Com o objetivo de seguir o padrão da escrita de apologias, na defesa do mosteiro a petição da queixa da vereação é recortada em períodos, por meio dos quais são fornecidas as satisfações e respostas.¹⁷ Aqui o domínio das qualidades do orador é exercido no controle da argumentação por meio de provas, de argumentos retóricos por exemplos ou entimemas. A fragmentação da petição da Câmara em frases e parágrafos tem por função desmontar o feixe de argumentos de acusação.

As ideias, os princípios e as teorias são fornecidos por exemplos da Sagrada Escritura ou ensinamentos dos Pais da Igreja, em que a memória, uma das cinco partes da arte oratória, provê os lugares, matéria da invenção no desenvolvimento da argumentação, no recurso ao exercício de intertextualidade. A propósito, lembre-se a advertência de Arnaldo Momigliano ao salientar o peso dos “precedentes” e da “origem” para a história da Igreja. Se por um lado essa orientação facilita a vida do historiador da Igreja, acrescenta Momigliano, por outro, obriga a conectar os acontecimentos das igrejas locais ao *corpus mysticum* da *Ecclesia universalis* (MOMIGLIANO, 2004, p. 192-193). Trata-se então de inserir o mosteiro de monjas e Goa, metrópole do Estado da Índia, na linha do tempo cristão. A dimensão da cronologia sobrepõe-se à acepção de história, seguindo a abordagem secular da historiografia cristã, em que a origem e a percepção escatológica convergem ao criador divino. Por desdobramento dessa concepção, o ordenamento cronológico

forja uma filosofia da história, articulada em termos de uma história cristã universal. Santa Anna seguiu esse modelo quando pressionado a escrever a resposta, “satisfação” e “boa informação” à “queixa” ou “inventiva” da vereação e do povo de Goa. Na afirmação da posição do testemunho ocular afirma seguir a defesa do mosteiro com “toda a realidade da verdade”. A esse propósito, o tratamento do conflito no tempo histórico do cristianismo se constrói na sequência de inúmeras citações de episódios do Antigo Testamento, como é a transliteração do livro de Isaías, na bela composição por pares antitéticos: bom/mau, luz/trevas, doce/amargo.

E aconteceo nesta ocasião a esta republica, o que antigamente na hebreia quando o profeta Isaías no capítulo quinto de sua profecia, vendo as troças que seus magnates faziam da verdade, com a falcidade se doe deles dizendo. *Vae qui dicitis malum bonum, e bonum malum, ponentes tenebras lucem e lucem tenebras ponentes amarum dulce, et dulce in amarum Vae qui sapientis, estis in oculis vestris, et coram vobis me tipsis prudentes*. Aonde parece que estava o santo profeta vendo o caso desta iunta e senado, e lhe ouvia dizer que o mal leva ao bem, e o bem leva o mal, e lhe via por as trevas no lugar da luz e a luz no lugar das trevas [...] (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV87, fl. 21).

Em chave semelhante, repetida em inúmeras passagens ao longo de “Apologia...”, Santa Anna lembra, ainda nos primeiros fólios, São Paulo na Carta aos Gálatos. O apóstolo dos gentios é uma fonte seminal na tradição da escrita apologética cristã, presente no estilo das epístolas. Em termos gerais, na carta aos gálatos São Paulo adverte contra os “falsos irmãos” que instalam o conflito entre o judaísmo e o cristianismo. Da mesma maneira que São Paulo, Diogo de Santa Anna adverte os cristãos do Oriente acerca dos riscos de seguirem os falsários que transformam a verdade em mentira. Portanto, insere o conflito entre Câmara e Mosteiro na longa tradição cristã de defesa da doutrina. Inicialmente, opta pela posição de condescendência, atribuindo a ação dos vereadores à ignorância. Usa do artifício de uma composição branda com relação à Câmara para, em seguida, crescer na inserção de uma referência dura por meio, mais uma vez, de São Paulo na defesa do apostolado.

E primeiro e antes que venha ao mais reconheço, que o senado de nossa yunta, e claustro pleno, foi de catholicos e fiéis cristãos, e de cidade mui católica e pia, e que o erro, que se acha em nosso acordo e queixa foi cometido quase por ignorancia; e inconsideração, e precipitação dos mais, que a ser tendo bem advertido e afundado na deliberação do que se propos e concluiu, em detrimento de nossa sagrada Religião christam, fora ao menos ímpia temeridade contra a Doutrina [...]

E o segundo seria-me lícito lançar aqui mão daquelas resplandescentes palavras do glorioso Apóstolo São Paulo que disse aos galatas, e fieis de Galaçia, em outra ocasião de outro maior desacordo com que se simboliza o presente e escreve-lhe o Santo Apóstolo uma carta mui larga e de adminável luz da sagrada doutrina e no capítulo terceiro della os repreende desta maneira, *ô insensati galathe quis nos fascinavit non obedire viritati*. (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV87, fl. 18v)

Arremata com uma referência ao “angélico doutor Santo Tomás” e uma sucessão de interrogações ao estilo paulino, dando ao discurso maior pulsão persuasiva: “quem fez a verdade nos pareça mentira? e a ilusão e o engano, e a falsidade nos pareça a verdade?” Os pares antitéticos dão ritmo à composição, o que resulta num efeito de ampliação com o objetivo de gerar *pathos* na audiência. Santa Anna se utiliza do argumento que, no aumento da “Santa Igreja”, Deus conduziu as naus portuguesas na direção do alargamento da cristandade, na luta contra gentios e hereges.

Escrita e a fabricação de grelhas sociais

Em trechos variados de “Apologia...” pervaga a acusação ao vereador do meio, Luis da Fonseca de Sampaio, de irromper o conflito entre a Câmara e o mosteiro no ano de 1632. Frei Diogo de Santa Anna recorre ao jogo proverbial - tão comum em mundos em que a oralidade municia a memória de artifícios sintáticos - e sentencia o alcance em ricochete do conflito camarário. Por meio do adágio do alastramento do fogo metamorfoseia a extensão da crise: uma faísca levanta um “grande incêndio” na “paixão” de um vereador. Com o recurso ao ditado, indaga sobre como uma fagulha projetara tamanha labareda que invadira e ocupara as diversas instâncias dos poderes da monarquia e da Igreja: vice-rei, “conselhos de Espanha”, “a presença do emperador da Espanhas”, Roma, “as congregações da Divina Fee e das sagradas ordens e regulares” e o papa Urbano VIII (SANTA ANNA, ANTT/ MSLIV87, fl. 230r). E denuncia que uma “sanha” pessoal motivara a perseguição. Santa Ana relata que, na época em que fora provincial da Congregação da Índia Oriental, entre os anos de 1620 e 1623, dispensara um filho de Luis da Fonseca Sampaio de vestir o hábito e professar na ordem, já que fora acusado por “testemunhas” de não deter as habilitações exigidas. Em trechos diversos das três edições de “Apologia...” percorrem acusações dispersas quanto aos traços de origem e nascimento do vereador do meio. Ele dá relevo ao episódio da recusa do hábito agostinho ao filho de Sampaio por impedimento justificado pelo “defeito de geração” e “nascimento” (SANTA ANNA, ANTT/ MSLIV87, fl. 203v.). Uma acusação portadora de *autorictas*, uma vez que frei Diogo ocupou posições nos aparatos institucionais de controle social em Goa: deputado Tribunal do Santo Ofício e da mesa de segunda instância das ordens militares. Portanto, Santa Anna realça as qualidades de ofício que transmitam segurança e força ao caráter do orador. Assim, na escala das hierarquias sociais, a narrativa opera a desqualificação do vereador do meio de estigmas que articulam ausência de honra, fidalguia e nobreza. É ainda a partir desse quadro de suspeitas que acresce novo comentário acerca do vereador do meio. Relata que

Luis da Fonseca permaneceu cinco anos entre os holandeses em Java, “a nova Batavia”. Porém, não por motivos de “armas”. E agrega um conjunto de noções negativas que operam por similitude e se resumem aos de comércio e protestantismo. A ortodoxia confessional ibérica tendeu a gestar uma escrita de teor antiprotestante no entendimento de um tempo cristão guiado pelo princípio da revelação e da providência divina em oposição a um tempo herege, conduzido pela ambição material.¹⁸

As acusações ao filho de Luis da Fonseca Sampaio demonstram o peso dos mecanismos de controle social nas disputas entre religiosos e grupos locais dos *casados*, representados no Senado da Câmara de Goa. Como ressalta a historiografia, as habilitações *de genere* de um filho assentavam certificados de pureza de sangue que descortinavam horizontes sociais mais elevados, como a possibilidade de disputa por um hábito de ordem militar. (OLIVAL; MONTEIRO, 2003, p. 1223) Ter um filho agostinho patenteava honra em um universo fortemente demarcado por códigos familiares de exaltação da origem nobilitante. Os obstáculos de ordens religiosas à entrada de mestiços e cristãos-novos cristalizavam formas de estigmatização de grupos nesses espaços de múltiplos trânsitos culturais, como o Índico. Fabricavam-se, portanto, expedientes de fortalecimento de segmentação orgânica da ordem social em contínuos desdobramentos. Com relação aos cristãos-novos, é oportuno assinalar no texto do breve *Postulat a nobis* de 23 de agosto de 1604, de Clemente VIII, na conjuntura das pressões do perdão geral aos cristãos novos de Portugal, no reinado de Filipe III, a menção à incapacidade dos conversos para os benefícios eclesiásticos (ALONSO, 1982, p. 230, nota 80).

A narrativa acusatória de Santa Anna aponta mais um traço agravante, a condição de iletrado do vereador do meio, “idiota” - “é notório, que é sem letras, nem divinas, nem humanas” -, e a inexperiência em ofícios de governação (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 816, fl. 229r). No entanto, em outro trecho da narrativa a construção da frase traça, em linhas negativas, a presença de mais dois vereadores que “não sabiam ler nem escrever e só faziam o seu sinal”. Eleva-se o vigor da narração adentrando pela descrição de um panorama de crise do Estado da Índia agravado pela “falta de fidalgos”, muitos mortos na guerra, e de “penúria dos cidadãos”, tempos “sem comércio e posto em pobreza” (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 816, fl. 229r).

Sem letras e armas, desdouros que, no caso do vereador, atijam a suspeita, descreve que a posição de Luis da Fonseca Sampaio na sociedade goesa fora conquistada pela mercancia, o que resultara em “alguma riqueza”. Santa Anna opera com os dispositivos de distinção e limpeza de sangue dos espaços ibéricos na cidade corte e cabeça do Estado da Índia, fala como colonizador português. Recorre a procedimentos retóricos de defesa das hierarquias sociais, acrescentando provas intrarretóricas que acentuam o argumento acusatório.

Se manteve uma dissimulada discrição nos atributos de sua própria origem familiar, como exige o padrão de humildade do orador, por fim, na peroração, reúne os elos dispersos de informação e recorre fortemente ao componente da sua qualificação biográfica, em que dá realce às qualidades de uma linhagem de nobreza cristã, da formação na alta cultura e da ocupação de lugares superiores da hierarquia eclesiástica no Estado da Índia:

E o papel desta Apologia destas demonstrações, ainda que também seja feito por homem sujeito às mesmas misérias e pecados, a que os maiores pecadores se amesaram, e podem a ramesar, e possa cair nas mesmas mentiras, e piores, com tudo a misericordiosa mão de Deus Altissimo, de pura graça, e sem merecimento próprio o fez homem, que nasceu de **Pais católicos e nobres, e tementes a Deus**, e até o presente o tem de sua mão para que se não aia aremessado, a tal publicidade tão irreligiosas proposições e mentiras, e procura falar verdade, [...]. E foi **mestre dos noviços tres vezes**, e daí subiu aos **ofícios de mais dignidade**, e foi **reitor do collegio de letras de Goa duas vezes**, e foi **Prior do convento desta metropole de Goa uma vez**, e foi **Provincial uma vez**, e refuzou se-lo outra, e ainda sobre isso refutou outra dignidade acima desta, e há 12 anos que neste estado da Índia oriental, e **deputado da mesa da segunda instância das ordens militares**, e é **deputado do Santo Officio** há quinze, e muitos, que é o mais antigo deputado em todos estes tribunais (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 816, fl. 203v-204). [grifos meus]

O *leitmotiv* do conflito, origem da “Apologia...”, envolveu riquezas e fidalguias. A petição inicial da Câmara, de 10 fevereiro de 1632, denuncia a retirada “com força e violência” da mulher de D. Pedro Mascarenhas, no próprio dia de sua morte, a 8 de fevereiro, um “escândalo que despertou a este povo”. Todavia, duas irmãs da viúva, D. Catarina, já integravam a comunidade de mulheres do mosteiro. Soror Gracia da Trindade fez profissão a 6 de fevereiro de 1613, e oito anos mais tarde foi a vez de Joanna fazer os votos sob a designação religiosa Joanna da Columna, que chegou até mesmo à posição de priora do mosteiro. Segundo a indicação em “Apologia...”, eram filhas de Maria Vieira e Antonio Rodriguez, procedentes de Cochim, cidade com forte presença de comerciantes portugueses. Catarina, a mais velha das irmãs, provavelmente foi a única filha a receber dote e a realizar um casamento percebido como próspero na demarcação de posição de elevado status social. Após um ano de noviciado, a viúva de Pedro de Mascarenhas não pôde professar, por proibição do conde de Linhares. Posteriormente, tomou os votos de véu preto e acatou por novo nome, Catharina de Monte do Carmo - uma provável homenagem aos carmelitas, religiosos também próximos ao marido.¹⁹

A concentração de mulheres de uma mesma família foi um traço recorrente no perfil do mosteiro, um aspecto que demonstra o papel da casa conventual na reprodução de um padrão de comportamento feminino que refletia, no ultramar, a replicação de estratégias de controle da riqueza e da reprodução familiar por meio do confinamento de mulheres dos segmentos superiores.

D. Pedro de Mascarenhas foi capitão de Diu - cobiçado entreposto no golfo de Cambaia, no Guzerate, região central da malha comercial entre o Índico ocidental e o sudeste da Ásia - e é descrito no discurso de Santa Anna pelo atributo de “fidalgo velho”, com procedência familiar de bela estirpe, “irmão de Jorge Mascarenhas, conde de Castelo Novo”, título concedido por Filipe IV ao forte aliado. Ocupara as posições de presidente da Câmara de Lisboa, da Companhia das Índias e da Junta da Fazenda e, após os episódios do conflito goês, foi nomeado vice-rei do Brasil pelo monarca Habsburgo, em 1640, pouco antes do golpe da Restauração (SCHAUB, 2001, p. 46). Todavia, o perspicaz orador não faz menção à figura paterna, D. Francisco de Mascarenhas, que fora capitão de Ormuz, como ainda não confere um valor negativo à mácula de bastardia, na acepção corrente nas consciências do império de que a índole da nobreza de sangue elide o nascimento ilegítimo.

Ora, cabe recorrermos a uma consulta do conselho de Portugal acerca de Pedro de Mascarenhas, de trinta anos antes dos episódios que constam em “Apologia...”. O documento de agosto de 1601 efetuou-se a partir de uma carta do vice-rei acerca do pedido de mercê da capitania de Diu a Pedro Mascarenhas, que “anda servindo na Índia” (AGS, Sec. Provinciales, 1461, fl. 80). A redação do texto recorre aos qualificadores de filho natural e mestiço ao descrever o pretendente à mercê. Por ser mestiço e nascido na Índia, recebeu naquele momento, por mercê, a capitania da fortaleza de Baçaim, de menor projeção do que a de Diu. Porém, um segundo despacho, de uma nova consulta, do vice-rei Aires de Saldanha (1542-1605) ao conselho de Portugal, em 26 de fevereiro do ano seguinte, menciona que D. Pedro Mascarenhas recebera por mercê a capitania de Diu, firmada por carta do soberano ao vice-rei, de 26 de dezembro de 1601 (AGS, Sec. Provinciales, 1464, fls. 136f, 136v). O que aqui importa reter é que embora “mestiço nascido na Índia”, a consulta finaliza por tratar D. Pedro Mascarenhas como fidalgo e sugere que o rei conceda a mercê em compensação aos serviços prestados à monarquia.²⁰ O que nos provoca a lembrar de Diogo Couto (1542-1616), ao parecer confirmar o que chama de “maldição portuguesa” na valorização dos atributos de sangue e nobreza em que “homem que não é fidalgo não é chamado para nada” (COUTO, 1980, p. 90).

Os exemplos das duas figuras fulcrais da escrita de “Apologia...” (Luis da Fonseca Sampaio e D. Pedro Mascarenhas) indicam que as questões de origem, nascimento e procedência familiar compõem um jogo complexo de manipulação de códigos de pertencimento social nos mundos portugueses. E apontam ainda para a maleabilidade das grades classificatórias e o componente contingencial dos arranjos sociais - Pedro Mascarenhas, nos ofícios administrativos do centro, bastardo, na cabeça do Estado da Índia, “fidalgo velho”. No entanto, as grelhas classificatórias fixam e consolidam hierarquias no distante Estado da Índia. No acompanhamento da leitura da

escrita de Santa Anna emerge um mundo português de fidalgos e nobres que desaparece no quadro de guerras intestinas em que se transformara a praça do oriente. Capitães de celebrada “glória” reduzidos a “sal e água, ou fumo”, no tropo reiterado pelo escrito da “Apologia...”. Embates em Malaca e no Ceilão abreviavam o destino de uma fidalguia toda morta e desaparecida na defesa dos mundos de Portugal:

e todos tem acabado e pouco que estes fidalgos se lograrão neste estado, fresco estapois os mais destes capitães, não chegarão a viver sequer dois anos, e deixamos, os que são de tempos mais atrás, ainda que podiam entrar no número dos da calamidade particular de que tratamos, [...], por que assas com estas pessoas nomeadas fazemos demonstração de como em um Estado de tão pouca gente portuguesa estão dependentes de tão valiosos capitães” (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV,87, fl. 26r).

Os padrões de estratificação social no mundo português dos espaços asiáticos acentuavam as hierarquias, assim como reforçavam os mecanismos de *translatio* entre os diversos agentes do processo colonial. O orbe lusitano que emerge das páginas de “Apologia...” é captado por uma letra cujo traçado realça o embate e as tintas dos conflitos locais, constrói o *outro português* habitante da periferia. Da leitura de “Apologia...” delineia-se, no jogo dos planos diversos da ação social no Estado da Índia, a complexa cadeia de diferenças e distinções entre os que abraçavam formas de pertencimento ao Reino de Portugal. Santa Anna fala, por meio da persona do orador, como homem da metrópole no estratagema de diferenciação dos portugueses residentes, representados no Senado da Câmara de Goa. Os anos de vida que dedicou nas *fini terra* do império projetam-se na escrita apologética por uma concepção evangelizadora de rigor doutrinário que reforça concepções de mundo em continuidade com a identidade do reino e a defesa da *Monarchia Christiana* (XAVIER, 2011; FIGUERÔA-REGO, 2011).

Tal constatação remete a uma reflexão acerca das concepções e práticas de cristianização. A petição da Câmara contra o mosteiro de Santa Mônica acusa os agostinhos de se apoderaram das mulheres ricas do Estado da Índia e descreve o caso da viúva de D. Pedro Mascarenhas, retirada “a força” de sua casa. Por um lado, um subtexto que corre a narrativa desvela a posição poluidora da mulher não inserida numa rede de proteção, seja a família, o marido ou o mosteiro, também adverte para uma prática da atuação dos agostinhos com figuras liminares que, momentaneamente, são desprovidas das redes de proteção. Alguns relatos sobre os agostinhos da Congregação da Índia oriental indicam a adoção de estratégias de ação missionária, que de algum modo é associada a mecanismos de coação, como em casos relatados nas crônicas mogóis acerca da ocupação de Ugulim, na região de Bengala, em 1632, pelo governador mogol Qasim Khan. Entre as áreas de ação dos eremitas de Santo Agostinho de Portugal, incluía-se a de Bengala, onde obravam na

“conversão das almas”.²¹ Nos exemplos da crônica mogol, denuncia-se uma forma de pregação agostinha marcada pela força e o costume de se apoderarem de crianças na morte de seus pais para torná-las “cristãs e escravas”.²² Porém, essa prática não era exclusiva dos eremitas de Santo Agostinho, o uso da coerção e do medo, como instrumentos de conversão ao cristianismo, presente no sequestro de órfãos hindus, configurou práticas renitentes de agentes religiosos, presos a convicções do êxito dos mecanismos de cristianização na idade pueril (BOXER, 1981, p. 91-92). Perseguiu-se um ideal da defesa da lei divina, que justificava a prática da violência orientada pela caridade de Deus.

O mosteiro de Santa Mônica e a glória a Deus

No exórdio de “Apologia...”, Santa Anna anuncia a filiação à tradição escolástica de São Boaventura e São Tomás de Aquino. Ambos compuseram uma referência de *auctoritas* da segunda escolástica da Companhia de Jesus no pensamento ibérico do século XVI e XVII. Segundo o legado da Escola de Salamanca de Francisco Vitoria, o poder reside na comunidade que, através do pacto de sujeição o delega ao rei como cabeça do corpo místico da *republica christiana*. Em um dos últimos escritos, já no ano de 1637, frei Diogo de Santa Anna fez menção à época de estudante em que se dedicara ao estudo e à leitura da obra do jesuíta Francisco Suarez (1548-1617) e do dominicano Domingo Báñez (1528-1604), mestre da cátedra de Prima de Teologia, classe que frequentara na faculdade de Cânones em Salamanca. Por conseguinte, demonstrou controle de autores da segunda escolástica. Nesse mesmo escrito, comenta que os livros formam os únicos bens materiais que acumulara e vangloria-se da livraria que formou e entregou ao colégio de Santo Agostinho, “a melhor particular de todas as ordens deste estado da Índia” (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV 674, fl. 89v).

Santa Anna, na demarcação das estacas de autoridade, firma o compromisso de “defender a verdade”. O cura das Mônicas anuncia a finalidade do manuscrito de apresentar uma defesa do convento de monjas agostinhas e inscreve a narrativa nos exemplos de virtuosidade, no sentido do *habitus* cristão, da vida compreendida pela devoção à trindade e “glória de Deus”. A acepção de glória resvala por efeito polissêmico através dos vocábulos de honra e louvor na perspectiva de uma ideia de virtude na dimensão cristã e do “bem comum”, na reiteração da ordem do *status quo* da *republica christiana*.

No curso da escrita, são as categorias e os princípios agostinianos do governo dos homens que conduzem a construção de uma narrativa histórica do lugar da cidade de Goa na monarquia das Espanhas. Discorre sobre a percepção do governo da *Republica* subordinado à ordem divina, que

projeta Deus na posição de arquiteto da cidade dos homens. As acepções agostinianas adensam-se com a ideia de que todo governo é uma imposição divina a uma natureza humana decaída e pecadora. É esta apreensão que norteia a descrição do quadro de declínio das cidades lusitanas na Índia oriental no confronto com os infiéis - “inimigos e hereges holandeses e aos mais europeus que nos infestam” (SANTA ANNA, ANTT/ MSLIV,87, fl. 5r). Ou seja, são os modos de ver o mundo, informados por princípios teológicos providencialistas, que pervagam as partes do todo social. Os diversos corpos místicos do rei se articulavam pelo dossel comum da religião em uma monarquia católica.

Assim, não deve surpreender encontrar um encadeamento argumentativo e o vocabulário próximos ao de Santa Anna em ofícios da rotina administrativa do império. Uma consulta do Conselho de Estado, no extraordinário de 10 de março de 1632, trata dos pecados de “ruim qualidade em que se acharão na Índia” e adverte sobre a preocupação de encontrar os caminhos para “evitar peccados”. A perseguição aos pecadores reduz a ira divina “para que com isso sessem os castigos do ceo que pella omissão se podem temer” (BA, 51-X-2, nº 7, fl. 59). A ordem divina subordina o governo dos homens ao desígnio de Deus. Uma antropologia agostinha condiciona a “felicitas política” à “felicidade eterna” (RODRÍGUEZ, 1998, p. 23-24). Portanto, no cotidiano a política local distancia-se dos cânones celebrados pela herança de Salamanca.

Além disso, a tópica da guerra é reiterativa da conquista e da expansão do oriente português, um signo também forte no qual é inscrito um desígnio de Deus, que inscreve Goa na dimensão de um tempo providencialista. Por sua vez, o efeito polissêmico da tópica é também ampliado pelo emprego recorrente do vocábulo “calamidade”, o que confere uma dimensão moral ao discurso, de mobilização do *pathos* pelo movimento crescente das frases por interjeições, que dota os termos de destruição e de violência de atributos positivos.

Muito mal pois, cuida o Vereador do meio, se cuida, e pretendeu persuadir no senado, que nossa contínua guerra é a que nos atenua, quase como que se nós fôssemos, os que tivéssemos ordinário poder para neste estado oriental, conquistarmos terras, e sustentarmos e defendermo-nos nelas, das poderosíssimas nações de bárbaros e infiéis que nos rodeiam, e a que ofendemos, e das quais nos defendemos sendo tudo o que nisto tem passado, e vai passando um contínuo milagre sobre o qual nossas considerações não afundam e falamos em guerra, e em nossa contínua guerra, como se fôssemos poderosos para ela ao modo comum das mais nações, sendo só uma ostentação, e um testemunho de como Deus Altíssimo, salva, tanto com poucos, como com muitos, e estabelece e arruína, como mais é servido ou será pouco, ou seja muita a potencia dos que favorece ou desfavorece, será pois esta calamidade da contínua *guerra* realmente *calamidade*, como é, por em com tal declaração, que se não aia que a nossa guerra nos defende, e nos resguarda, e nos conserva, ou aumenta, ao modo ordinario dos Reinos poderosos, porque não é assim, não é assim, mas Deus é o que guerrea por nos desde que a Índia Oriental se descobriu, até a hora presente, e nos somente, somos os

instrumentos, com que em nossas gloriosas vitórias mesmo Deus se glorifica, como no seu antigo povo. [grifos nossos] (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 87, fl. 27v)

Na letra de “Apologia...”, a eleição por Deus singulariza Portugal das demais nações e o projeta à condição única de “instrumento” de glorificação divina. E Santa Ana acentua o efeito emocional da tópica da guerra por meio do componente de vigor produzido pela intertextualidade bíblica, na comparação com o povo escolhido do Antigo Testamento.

[...] Deus é o que guerrea por nós desde que a Índia Oriental se descobriu, até a hora presente, e nós somente, somos os instrumentos, com que em nossas gloriosas vitórias mesmo Deus se glorifica, como no seu antigo povo o fazia, para sua ostentação diante dos infiéis, e para os fazer conhecer como sua Magestade Divina era e é o verdadeiro Deus omni potente, que devia e deve ser adorado, e glorificado de todas as suas criaturas em tanto se tem Deus declarado por Príncipe de nossa milícias [...] pois o contrário seria tentar ao mesmo senhor, mas quero que seja notório, o que ele tanto como o Sol, e é que a India oriental foi descoberta e conquistada (no em que o está) e é sustentada no em que se sustenta pelo perseverante braço, e especial auxílio de Deus e é insania e delírio entender esta consistência doutra maneira... (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 87, fl. 28r)

Ora, a narrativa modela a escrita sobre o convento de religiosas de Santa Mônica por meio da descrição de um ambiente de virtuosidade do ascetismo monástico, que alia religiosidade e espiritualidade feminina. Tensões e conflitos ordenam a escrita na fabricação de uma memória sobre a fundação do mosteiro das Mônicas: disputas entre franciscanos que, por sua vez, reivindicavam um mosteiro de clarissas, e os agostinianos, confronto da Câmara de Goa e o mosteiro. Esses episódios prescrevem um destino particular ao convento de mulheres que legitimava seu reconhecimento enquanto território sagrado. As qualidades excepcionais das mulheres de fé alargavam a cristandade no oriente pela “gloria de Deos e ao serviço do Rey e ao bem desta Republica” (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 2236, fl. 165v). Deste modo, o convento possui uma dimensão institucional da continuidade da tradição cristã, dos virtuosos que habitam mosteiros, e uma segunda, antiestrutural, sugerida no elemento poluidor do feminino, que é novamente enquadrado pelo recurso dinâmico do carisma religioso.

A teia de tensões que atravessa a escrita de Santa Anna ilustra a competição entre os diversos agentes de poderes nos espaços locais. Não apenas aciona o movimento pelas pressões da cadeia polissinodal do império, como assinala o papel ativo das instituições religiosas no jogo competitivo por conquistas políticas e materiais.

A tópica da decadência, que organiza parte da argumentação de defesa do mosteiro de mulheres, foi também recorrente em um conjunto variado de textos entre o final do Quinhentos e as primeiras décadas do século XVII, como são exemplos os textos de arbítrios e advertências

(CURTO, 2006, p. 46-47). A oratória sacra é também pródiga em exemplos variados acerca da temática da decadência do império (MARQUES, 1989). Assim como as sucessivas perdas no Índico, também o eixo do Atlântico com a ocupação da Baía, e em seguida de Pernambuco, pelos holandeses, forneceu elementos concretos que municiaram a narrativa da decadência e as sucessivas associações entre a crise do império e a ira divina provocada pelo pecado como causa dos infortúnios. Trata-se de um conjunto de escritos que preanunciava a “lenda negra” que forjou a metanarrativa da decadência de Portugal, renovada nos séculos XIX e XX, com o corolário de uma renitência ibérica à modernidade capitalista (CURTO, 2006, p. 48-49).

Em mais uma reiteração de tópica corrente da literatura de arbítrios, o declínio do comércio explicava a decadência do Estado da Índia. Parte da escrituração de arbítrios e advertências do Seiscentos, de que foram exemplos *A arte militar* (1612) de Luís Mendes de Vasconcelos, e os dois textos do cristão-novo e comerciante de grosso-trato Duarte Gomes Solis, *Discursos sobre los comércios de las dos Índias* (1622) e *A legacion en favor de la Compañia de la India Oriental* (1628) destacam a importância do controle marítimo em detrimento da terra (CURTO, 2006, p. 52). Por sua vez, Diogo de Santa Anna desenvolve argumento contrário, em que tece uma crítica ao predomínio do mar no padrão de dominação portuguesa. Um modelo, que, segundo o agostinho, manteve o controle de faixas estreitas de terra sem a oportunidade de desenvolver atividades agrícolas. Na condução da escrita, desperta a agonia de um reino que se sustentou na mercancia, com a formação de uma malha comercial que encontrou forte posição de disputa com a chegada dos “inimigos europeus”. O Seiscentos introduzira um algoz que integrava a vizinhança do espaço europeu: inimigo, protestante e herege. O arrasamento das conexões comerciais portuguesas agudiza a crítica de “Apologia...” ao modelo talossocrático em detrimento da ocupação do território: “umas puras fraldas do mar”, “poucos campos em que estreitissimamente nos estendemos, [...] que mais nos servem de recreação, que de sustentação (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV,87, fl. 32v-33).

Esse mesmo espírito crítico encontra-se na *História do Brasil*, do franciscano nascido no Brasil, contemporâneo de Santa Anna, frei Vicente do Salvador, na conhecida narrativa acerca do padrão da colonização portuguesa: “sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos”. As caravelas e a nobreza portuguesa submergiam em água e sal, diluíam-se em fumo, metáforas que alimentam um dos movimentos de respiração na escrita de Santa Anna.

Considerações finais

O requerimento da Câmara de Goa foi enviado ao conde de Linhares “vice-rei defensor da pátria”, em 10 de fevereiro de 1632. O período do vice-reinado de Miguel de Noronha forjara por anunciar um quadro de irreversibilidade da crise. A perda de Ugulim para os mogóis do governador de Bengala, Qasim Khanm, ao final de 1632, afetou o comércio principalmente de têxteis da região com as cidades de Goa e Cochim. A década encerrou com a perda de Ceilão para os holandeses da VOC, o fechamento derradeiro das relações com o Japão e, em 1641, a perda de Malaca, um quadro geral que demonstrava aos contemporâneos a progressiva constrição das rotas comerciais dos portugueses pelo Índico (SUBRAHMAMYAM, 1995, p. 232-245). Apesar do tratado de paz assinado com os Estados gerais holandeses em novembro de 1641, nas décadas seguintes, os holandeses mantiveram intensa presença nos mares asiáticos.

Goa, a cidade cristã dos templos brancos, exibia na década de 1630 uma intensa circulação de religiosos. Hoje, os registros de monumentos arquitetônicos que recuperam a presença portuguesa em Goa são predominantemente vestígios de edificações religiosas, um cenário que destaca o peso das instituições religiosas. Em 1635, a partir das informações de Antônio Bocarro e Pedro Barreto em *O livro do Estado da Índia*, é possível indicar em termos gerais que 1/3 da população era formada por eclesiásticos de ordens religiosas, com um predomínio de jesuítas, seguidos por franciscanos, agostinhos e dominicanos (SUBRAHMAMYAM, 1995, p. 232-245; XAVIER, 2008, p. 166). As ordens religiosas em Goa formaram ainda um forte ponto de atração para os soldados que, em número não insignificante, desertavam. O conde de Linhares projetava que metade dos soldados dirigidos ao Estado da Índia acabava por abraçar carreiras eclesiásticas (DISNEY, 1981, p. 35). A singularidade dos direitos de padroado por parte de Portugal tornava os encargos eclesiásticos onerosos. São conhecidos os conflitos com jesuítas e agostinhos que marcaram o vice-reinado do conde de Linhares, em que se alude de modo exagerado às tentativas do clero de usurpar a autoridade real (DISNEY, 2010, p. 33). A resistência dos agentes eclesiásticos às ações de reordenamento da estrutura administrativa e de saneamento fiscal no período de Linhares, na primeira metade da década de 1630, confirma a trama de disputas que urdia na metrópole do Estado da Índia. O conflito com o mosteiro de monjas agostinhas e seu cura é mais um dos episódios que indicam a fragilidade de governação no Estado da Índia. No fundo, as questões fiscais do vice-reinado de D. Miguel de Noronha constituem um desdobramento do amplo programa de reforma fiscal do conde-duque de Olivares, que já encontrara forte resistência no Reino. Logo, as reações de religiosos, como o exemplo demonstrado por “Apologia...”, é mais um dos pontos de reverberação local da crise mais ampla do reino no âmbito da monarquia de Filipe IV e de seu valido.²³

A versão de “Apologia...” de 1636, que foi finalizada após a partida de D. Miguel de Noronha, em dezembro de 1635, explicita os entraves de afirmação do poder vice-reinal frente às ordens religiosas, como no caso da interdição de possuírem bens de raiz, da fixação do teto dos rendimentos das propriedades das freiras do mosteiro, como ainda não exceder o número de 100 freiras de véu preto e da ordem de redução do contingente de escravas e criadas do mosteiro. Santa Anna não somente reagira como advertira para o risco de fechamento do recolhimento, “pois mulheres em clausura não mendigam, nem podem valer-se de benesses, nem de outros emolumentos”, justificando a recusa de seguir a determinação real de redução do patrimônio da casa conventual de mulheres. Ademais, o último ano de d. Miguel de Noronha no Estado da Índia intensificou a pressão sobre o agostinho das Mônicas, constrangido em ir “mandado para o reino como principal cabeça e factor dos desvios”, medida que se justificava pela preservação do “bem comum” e a “quietação do povo” do Estado da Índia.²⁴ Porém, Santa Anna não obedeceu e se negou a embarcar.

A escrita da versão de “Apologia...” de 1636 é atravessada pela contundência do embate entre o poder dos homens e de Deus, a disputa entre os dois gládios, *regnum* e *sacerdotium*, em que o léxico agostiniano do poder divino serve de bússola ao princípio teológico moral que subjaz o ataque ao poder vice-reinal. Porém, as categorias de um vocabulário teológico-político acionadas pelo discurso de “Apologia...” constituem *loci communes* que auxiliam no encadeamento retórico da argumentação. Assim, as noções de “razão de estado” e “prudência” - não a dimensão da moral cristã da virtude que referimos acima, mas na acepção vulgarizada pela circulação das noções maquiavelianas - adquirem na construção discursiva uma acepção negativa da tradição ibérica das matrizes teológicas e jurídicas de pensar a autoridade. Santa Anna preserva a figura do rei por cabeça do corpo místico da monarquia cristã e deliberadamente critica o comportamento autônomo e independente do vice-rei no exercício do poder:

[...] é que de tal maneira os Vizo Reis delle (e sejame licito dizello, por serviço de Deus, e de El Rey) se forão entronizando em governarem absoluta voluntaria, e independentemente, o mesmo estado, que para tudo o que quiserem obrar, no governo delle, forão avendo, e alcançando Provizois Reais, as quais podessem recorrer [...].

E o que de todo conssume a este mesmo estado, e o poem fora de remedio nestes particulares, vem a ser, que os aduladores se multiplicam e refinam, e os eclesiasticos emudeçam, e as sagradas ordens, fazem razão de estado, e prudência, o averem seus Prelados de carlarsse, e os pregadores averem de abstersse de reprehender, o que toca aos grandes, e assi não vem a estas via, por onde os males sa atalhem (SANTA ANNA, ANTT/ MSLIV, 816, fl. 107v-108).

O novo capítulo que Santa Anna acrescentou, agora na versão de 1636, à última parte de seu discurso de defesa do mosteiro discorre sobre as “perdas” do Estado da Índia no período do vice-

reinado do conde de Linhares. As “perdas” denotam o império do mar e do comércio em dissolução: patachos, galeotas, navios de armada, cafilas, galés, capitães, homens do mar e mercancia que se dissipavam. A relação das “perdas”, longa, mas não exaustiva, como Santa Anna adverte, serve de objetivo a confirmar o eixo de argumentos de “Apologia...”: “para que se veja que não [é] o mosteiro Reliigosissimo de Santa Mônica atenua o estado e República da Índia, mas as desordens, roubos, e danos dos piratas e inimigos” (SANTA ANNA, ANTT/MSLIV, 816, fl. 263v).

Num segundo capítulo inédito da mesma versão de 1636, é acrescida a descrição da sucessão dos episódios da transformação do Cristo na escultura da cruz que adornava o coro da Igreja do mosteiro. A narrativa recorre a elementos e noções que acentuam características únicas e singulares ao templo sagrado de monjas. Expõe uma metanarrativa da cruz que permeia a escrita sobre império na ideia de ancestralidade de uma Índia cristã.²⁵ A ideia do “milagre” do crucifixo na igreja do mosteiro de monjas sela a sacralidade do Monte Santo e clama o seu reconhecimento na cidade cabeça do Estado da Índia. No mesmo ano de 1636, por certidão de 24 de março, o mosteiro foi colocado sob o padroado da coroa, acrescentando-se a seu nome o título de Real. Porém, o ano não terminara, e um incêndio em 24 de dezembro, véspera de mais um dia santificado do calendário cristão, varreu parte da estrutura do edifício, em mais um ordálio ao religioso mosteiro.

Fontes manuscritas

BIBLIOTECA DA AJUDA (BA)

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Cathecismo da Perfeição Evengelica que Jesu X^o Ds & Salvador nosso insinou pera a salvação quando foi servido alumiar & Reinar o Mundo, que pello peccado tinha caída nas trevas, e captiveiro do demônio.** Mss, 1614, (49-I-77).

SOBRE se castigarem os peccados de má calidade... . In: **Lista das cartas de s. mge escrita ao governo o próprio(...) de janeiro de 632 ate o ditto anno.** 51-X-2, n^o 7, fl. 59.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

SANTA ANNA, Frei Diogo de. Sumario. **Da sancta e Religioza instrucção do Sancto noviçado do observantis^{so}. e Religioziss^o. mosteiro das freiras professas da ordem de nosso gloriozo P. S^{to}. Agost., que se intitula da glorioza S^{ta}. Monica de Goa. e dos exerçios e costumes delle: gloria dasactis^{sa}. unidade, e Trindade de Ds. s/d.** Manuscritos da Livraria (MSLIV), 0267.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa, e reposta, e satisfação, e boa informação a queixa, e acordo, ou para melhor se declarar a invectiva, q’a Vareação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da índia oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous fez contra o dito Religiozissimo Mosteiro que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso patriarcha sancto agostinho exímio doutor da santa Igreja.** MSLIV, número 87,1633.

“Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta Republica”: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa, e resposta, e satisfação, e verdadeira informação, sobre o acordo, e queixa (ou para melhor se declarar, sobre a invectiva) que a vereação da mesma cidade de Goa metrópole do estado da india oriental, em dez de fevereiro de mil e seiscentos e trinta e dous, fulminou, contra o dito Religiosissimo mosteiro, que He de freiras da sagrada ordem dos eremitas do glorioso Patriarcha sancto Augustinho exímio Doutor da santa igreja.** MSLIV, número 2236, 1635.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Resposta por parte do insigne Mosteiro das freiras de Sancta Monica de Goa. E satisfação ao acordo, e queixa, e requerimento, que a vareação da mesma Cidade de Goa, metrópole dos estados da India Oriental, em dez de fevereiro do anno de mil e seiscentos, e trinta e dous fez, contra o próprio Religiozissimo Mosteiro, e por papel seu apresentou a Dom Miguel denoronha Conde delinhares, e ao dito tempo actual vizoRey do mesmo estado da India.**1636. ANTT, MSLIV, número 816, 1636.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. Informação dos poucos aprouveitamentos do pe frei Diogo de Santa Anna, servo sem proveito, da ordem dos eremitas do Patriarcha Sto Agostinho, emissionario da india oriental. In: **Memórias da Congregação do Oriente.** 1637, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. MSLIV 674.

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA (BNL)

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Instrucção Da oração Religioza e exercícios spirituais, com que nella se poderá cooperar com a diuina graça, conforme à mais sam, e cômua doctrina dos sagrados doutores da Sancta Igreja. He em geral pêra os fieis de todos os estados, e em particular pêra as Religiozas professas de S.to Aug.º do Religioziss.º e observantiss.º mosteiro de S.ta Monica de Goa, e o primeiro de Clauzura no Oriente. Foi feita por hum Religiozo da mesma ordem, e confessor do mesmo mosteiro ao tempo da fundação delle s/d.** Reservados, Cód. 5094.

SANTA ANNA, Frei Diogo de. **Memorial fidelissimo da Nobelissima ascendencia e antiga jenealogia de Bento de Moraes pimentel, cofre do antiquissimo e nobelissimo Apelido dos Moraes pimentes, cuio solar he o Castello de Bragança, nos reinos de Portugal e Provincia de Tralasmontes.** 1638. Coleção Pombalina (PBA), 64.

ARQUIVO GERAL DE SIMANCAS (AGS)

CONSULTA do vice-rei [de Portugal], que trata de despachos de pessoas da Índia, a saber. 1602. Sec. Provinciales, 1464.

SOBRE a mercê da capitania de Baçaim que se lhe fez e não a de Dio, que tinha pedido e lhe fora recusada por ser filho natural mestiço. 1601. Sec. Provinciales, 1461.

Fontes impressas

BÁÑEZ, Domingo. **Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina.** Oviedo: Fundación Gustavo Bueno/Pentalfa Ediciones, 2002.

BARROS, João de. **Asia de João de Barros:** dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Reedição. Lisboa: Impr. Nac./Casa da Moeda, 1988.

CARVALHO, Padre Valentim de S.J.. **Apologia do Japão**. Lisboa: Centro Científica e Cultural de Macau, I.P., 2007.

COUTO, Diogo. **O Soldado Prático**. 3. edição. Lisboa: Livrarias Sá da Costa, 1980.

GOUVEA, Antonio. **Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Meneses Primaz da India Oriental Religioso da Ordem de S. Agostinho. Quando foy as Serras de Malawar & lugares en que morão os antigos Christãos de S. Thome, & os tirou de muytos erros, & heresias em que estavam, & reduziu a nossa Fe Catholica & obediencia de Santa Igreja romana da qual passava de mil annos que estavam apartados, recopilada de diversos tratados de pessoas de autoridade que a tudo foram presentes**. Coimbra: officina de Diogo Gomez Loureyro, 1606.

GOUVEA, Antonio. **Relaçam, em que se tratam as guerras e grandes victorias que alcançou o grãde Rey Xá abbas do grão Turco Mahometto, & e seu filho Amethe: as quais resultarão das Embaixadas, q por mandado da Catholica & Real Magestade del Rey D. Felipe Segundo de Portugal fizerão alguns Religiosos da ordem dos Eremitas de S. Augustinho a Persia**. Pedro Crasbeeck, 1611.

GRANADA, Frey Luis de. Retórica Eclesiástica I (libros 1-3). In: **Obras Completas**. Tomo XXII. Madri: Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, 1999.

JESUS, Frei Felix de. Crónica da Ordem de Santo Agostinho nas Índias Orientais. In: HARTAMANN, A. The Augustinians in golden Goa: according to a manuscript by Felix de Jesus, O.S.A. **Analecta Augustiniana**, vol. 30, 1967.

LINHARES, 3º Conde de. **Diário do 3º Conde de Linhares**, vice-rei da Índia. Tomo I. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1937.

SANTA ANNA, frei Diogo. **Relaçam verdadeira do milagroso portento, & portentoso milagre, q[ue] aconteeo na India no Santo Crucifixo, q[ue] està no coro do observantissimo mosteiro das Freiras de S. Monica da cidade de Goa, em oito de Fevereiro de 636**. Lisboa: por Manoel da Sylva, 1640.

Referências bibliográficas

ALONSO, Carlos. Alejo de Meneses OSA (1559-1617) Arzobispo de Braga. II Parte: Primera estancia en la corte española (1613-1614). In: **Archivo Agustiniiano**, vol. 66, n. 184, 1982.

BETHENCOURT, Francisco. Os conventos femininos no Império português. O caso do Convento de Santa Mônica em Goa. In: **O rosto feminino da expansão portuguesa**. Cadernos Condição Feminina. 43, 1995.

BETHENCOURT, Francisco. As Câmaras e as Misericórdias. In: ____ e CHAUDHURI, Kirti. **História da Expansão Portuguesa**. Vol. 3. Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

BOXER, C. R. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico ...

“Gloria de Deus, ao serviço do Rei e ao bem desta Republica”: freiras de Santa Mônica de Goa e a cristandade no oriente pela escrita do agostinho frei Diogo de Santa Anna na década de 1630

Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 vols. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/1/cronica>. Acesso em 10 set 2012.

CARDOSO, Jerônimo. **Dictionarium latino-lusitanorum et vice-versa**. Lisboa: Ex Officina Petrei Crasbeeck, 1613.

CASTRO, Aníbal Pinto de. **Retórica e teorização em Portugal**. Do humanismo ao neoclassicismo. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.

CORREIA, Pedro Lage Reis. **A concepção de missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)**. Lisboa: Centro Científica e Cultural de Macau, I.P., 2008.

CURTO, Diogo Ramada. Quadro da presença portuguesa no Oriente (séculos XVI e XVII). In: Rosa Maria Perez (coord.). **Os portugueses e o Oriente**. História, itinerários, representações. Lisboa: Dom Quixote, 2006.

DIOS Angel Marcos de. **Portugueses en la Universidad de Salamanca (1580-1640)**. 1975. Tesis (Doutaral) - Cátedra de Filología Románica, Facultad de Filosofía y Letras, 1975.

DISNEY, Anthony. **A decadência do Império da pimenta**. Comércio português na Índia no início do sé. XIII. Lisboa: Edições 70, 1981.

DISNEY, Anthony. Portugueses na Universidade de Salamanca (1580-1640). Bragança: **Brigantia**, VI-1,2,3, 1, 1986.

DISNEY, Anthony. The fiscal reforms of viceroy Linhares at Goa. **Anais de História de Além-Mar**, vol. III, 2002.

DISNEY, Anthony. Viceroy and their diaries in the seventeenth century. In: **O Estado da Índia e os Desafios Europeus. Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa**. Lisboa: Centro de História do Além-Mar/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2010.

FIGUEIRÔA-RÊGO, João. **“A honra alheia por um fio”**. Os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII). Fund. Calouste Gulbenkian, Fund. Para a Ciência e a Tecnologia, Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, 2011.

FUMAROLI, Marc. **L'Âge de l'éloquence**. Librairie Droz S.A., 2009.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. Doutrina cristã, práticas corporais e freiras na Índia portuguesa: o mosteiro de Santa Mônica de Goa na alta idade moderna. In MEGA, Marta; SEDREZ, Lise; MARTINS, William S. (eds.). **Corpo: sujeito e objeto**. Rio de Janeiro: Pontio Edições, 2012.

KENNEDY, George. **Classical Rhetoric & its Christian and secular tradition**. Chapel Hill: The University of North Carolina, 1980.

LOPES, João Francisco. Apologética. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História**

Religiosa de Portugal. Lisboa: Circulo dos Leitores, 2000.

LÓPEZ-MUÑOZ, Manuel. Actio in Some Neo-Latin Ecclesiastical Orations. **Journal of the History of Rhetoric**, vol. 22, n. 2, spring/2004, p. 147-167.

MACHADO, Diogo Barbosa. **Biblioteca Lusitana.Historica, Critica, e Cronologica.** Na qual se comprehende a noticia dos authores portugueses... Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, vol. I.

MARQUES, João Francisco. **A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989, vol 2.

MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. In: **As raízes clássicas da historiografia moderna.** Bauru: EDUSC, 2004.

NAZARETH, J.M. do Carmo. Galeria lapidar no museu real da India portuguesa. **O Oriente português**, n. 12, vol 01, 1904.

OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). **Análise Social**, vol. XXXVII (165), 2003, 1213-1239.

OLIVEIRA, António de. **Poder e Oposição Política em Portugal no período filipino (1580-1640).** Lisboa: Difel, 1991.

REGO, António da Silva. **Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia.** Vol. XI. Lisboa, Fundação Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996a.

REGO, António da Silva. **Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia.** Vol. XII. Lisboa: Fundação Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996b.

RODRÍGUEZ, José Maria Iñurritegui. **La Gracia y la República. El lenguaje político de la teologia católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra.** Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

SALDANHA, Manoel José Gabriel. **História de Goa (Política e Arqueológica).** Nova Goa: Livraria. Coelho, 1925.

SANTA MARIA, Agostinho. **Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India & do Imperio Lusitano do Oriente.** Lisboa: officina de Antonio Pedrozo Falram., 1699.

SCHAUB, Jean-Frédéric. Le Portugal au temps du comte-duc d'Olivares (1621-1640). Le conflit de jurisdiction comme exercice politique. 1999. Tese (Doutoramento) - École Pratique des Hautes Études, Paris, 1999. (texto policopiado).

SCHAUB, Jean-Frédéric. **Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640).** Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SUBRAHMAMYAM, Sanjay. **Império Asiático Português.** Lisboa: DIFEL, 1995.

SUBRAHMAMYAM, Sanjay. **Explorations in Connected History**. from the Tagus to the Ganges. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TELES E CUNHA, João. **O inusitado no quotidiano de Goa**: O mosteiro de Santa Mônica e o milagre da cruz em 1636. Bloque de História Lusófona, Ano VI, 2011. Disponível em: http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_14_Joao_Teles_e_Cunha_O_inusitado_no_quotidiano_de_Goa_O_mosteiro_de_Santa_Monica_e_o_milagre_da_Cruz.pdf. Acesso em 05 mai 2012.

TELLES, Ricardo Michael. Epigrafia de Diu. **O Oriente português**, n. 11, vol. 30, 1935.

XAVIER, Ângela Barreto. Nobres per geração. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista. **Cultura** 24, 2007.

XAVIER, Ângela Barreto. **A Invenção de Goa**. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS, 2008.

XAVIER, Ângela Barreto. “O lustre do seu sangue” Bramanismo e tópicos de distinção no contexto português. **Tempo**, vol.16 n. 30, Niterói, 2011.

Notas

¹ No Arquivo Nacional da Torre do Tombo localizam-se três manuscritos da contenta entre o Câmara da cidade de Goa e o mosteiro de Santa Mônica atribuídos a SANTA ANNA, Frei Diogo de. Neste artigo, concentro maior atenção no códice número 87 dos Manuscritos da Livraria (MSLIV), de 293 fólios numerados.

² A romanização de antigas populações cristãs na costa de Malabar, em que se destacam os conhecidos cristãos sírios de São Tomé, como também os cristãos vinculados ao Patriarcado da Armênia, nas áreas ocupadas pelos turcos e persas, formou umas das linhas de atuação de maior expressão da política agostinha durante o arcebispado de Dom Frei Aleixo de Meneses (1595-1610). Duas obras de autoria do também agostinho Antonio de Gouvea (c.1575-1628) (GOUVEA, 1606,1611) divulgaram no contexto católico europeu essas duas frentes da ação do metropolitano.

³ “In the end the fiscal reform program petered out and there was little fundamental change in the ways in which things were done. The adverse conditions of times, and the forces of inertia that had such a hold over the Estado da Índia, simply proved too strong for even so determined a viceroy as the Count of Linhares.” (DISNEY, 2002, p. 275)

⁴ Ao referir-me a Filipe II e Filipe III de Portugal utilizarei neste artigo a denominação espanhola do monarca, Filipe III e Filipe IV respectivamente.

⁵ Atenta-se à dimensão moral da ação política católica e as noções de bom governo atribuídas ao monarca católico: “Figurada una Iglesia como *Monarquia Eclesiástica*, y reconocida a la misma una potestad *mixta*, una capacidad de intervención *política* por motivo *espiritual*, el amor, como principio de ordenación ahora universal, también implicaba por tanto la inserción de una *Monarchia* en una *Ecclesia*, de un monarca en un cuadro jerárquico de autoridades coronado por el pont pontífice.” (RODRÍGUEZ, 1998, p. 22).

⁶ Frei Diogo de Santa Anna era originário de fidalguia da região de Bragança que, na escrita geneológica, comenta remontar ao medievo e a uma procedência comum, pelo apelido dos Moraes, à “grande illustrissima casa de Benavente”, “grandes de Castela”, antigos senhores de Bragança – cita por “testemunho” o tratado “Nobiliario genealogico de los Reyes e Titulos de España, dirigido a la Magestad del Rey dom Felipe Quarto nuestro señor” de Alonso Lopez de Haro (SANTA ANNA, 1638, fls 4, 16, 28). Acerca da projeção do gênero da escrita nobiliárquica no século XVII consultem-se XAVIER, 2011, p. 89; FIGUEIRÔA-RÊGO, 2011, pp.538-543. Segundo Xavier, a partir dos estudos de Antonio Hespanha e, mais recentemente, de Jose Guillén Berrendero, a projeção das concepções aristotélicas da ordem social cimentam a ideia de uma “nobreza natural”: “Essa ‘fenomenologia’ expressava-se, em primeiro lugar, na geração, na linhagem (havendo controvérsia, porém, sobre se a transmissão era patrilinear e/ou matrilinear), esperando-se dos filhos de nobres, depois, que expressassem na vida cívica as virtudes dos seus pais e antepassados.” (XAVIER, 2011, p. 88)

⁷ A tradução para o castelhano é atribuída a frei Fernando y Carvalho e veio à estampa no mesmo ano, (MACHADO, 1741, vol. I, p. 630)

⁸ Como assinalado na nota 3, o ANTT possui três manuscritos. Os códices de números 87 e 2236 dedicam *Apologia...* ao imperador das Espanhas Filipe IV. O código 816, que se estende até 1636 e inclui o quadro “milagroso” das transformações do crucifixo da igreja do mosteiro transcorridas nesse ano, esclarece que não inclui dedicatória, uma vez que a verdade e a sinceridade servem de proteção, como também consideram todos os católicos aos quais a leitura de “Apologia...” chegar. Uma folha avulsa, no início do manuscrito 2236, especifica que foi enviada ao Reino de Portugal pelo frei Boaventura das Chagas, com orientação de ser entregue aos procuradores do mosteiro de Santa Monica de Goa ou ao provincial dos agostinianos eremitas. E acrescenta que outras cópias, em anos anteriores, foram enviadas ao Reino.

⁹ Tertuliano, originário de Cartago, advogado e professor de retórica, após a conversão ao cristianismo, escreveu um conjunto de obras em que abraça a causa cristã. Segundo George A. Kennedy, foi o primeiro grande representante do combate ao paganismo, e deixou obras de conteúdo moral e doutrinário (KENNEDY, 1980, p. 133-135).

¹⁰ Veja-se CARVALHO, 2007. Consulte-se também *Apologia* de Valignano examinada no estudo de CORREIA, 2008.

¹¹ João Francisco Lopes, no verbete apologética, sublinha o teor de enfrentamento na defesa da cristandade presente no gênero: “O confronto, através dos séculos, com a idolatria, heresia, agnosticismo, ateísmo, cultos, seitas e religiões acatólicas, na dialética da afirmação/negação, gira dentro de um esgrimir polêmico, susceptível de virulência e agressividade” (LOPES, 2000, p. 86-87).

¹² Nos limites do artigo não procede avançar essa questão. Atente-se ao componente pragmático da retórica eclesiástica em que a palavra, a imagem e o gesto impregnam as estratégias de persuasão na ampliação das partes do discurso tocando a emoção do leitor e do público (LÓPEZ-MUÑOZ, 2004). 147-167. A oratória eclesiástica conduziu a um exercício de acomodação da retórica clássica no sentido de prover os atores de *scripts* de interações sociais para os palcos amplos da evangelização. Acerca da categoria de performance, remeto a GOFFMAN, 1975.

¹³ O título integral da obra de Cipriano Soares é *De Arte Rhetorica libri três ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupletati*. Segundo Aníbal Pinto de Castro, formou um manual adotado pelas escolas da Companhia de Jesus tanto no Reino como em todo o império. Ademais, o compêndio facultou um deslocamento de uma concepção centrada no “humanismo cristão” para a formação do “homem cristão” (CASTRO, 1973, p. 36, 38).

¹⁴ Marc Fumaroli comenta que ao final do século XVI, os jesuítas incorporam o Cícero dos modelos pagãos, adaptando-o aos princípios do Concílio de Trento, que legitimou a oratória cristã como modo privilegiado de expressão e transmissão da verdade da fé (FUMAROLI, 2009, p. 140).

¹⁵ Angel Marcos de Dios faz menção ao processo de decadência de Salamanca nas duas últimas décadas do século XVI, que, entretanto, correspondeu ao período de maior afluxo de estudantes de Portugal (DIOS, 1975, p. 32).

¹⁶ Com algumas mudanças de composição, a mesma justificativa da escrita de “Apologia...” encontra-se na versão de 1635 (SANTA ANNA, 1635, fl. 13v).

¹⁷ Na versão do código 2236, a cada período numerado do documento da Câmara sucede o termo “satisfação” por parte da defesa do mosteiro. Na edição de “Apologia...”, código 816, por sua vez, são as expressões “pela vereação” e “pelo mosteiro” que estão adicionadas.

¹⁸ Para a construção de uma concepção antropológica católica e o desenvolvimento teórico da “razão de estado católica” consulte-se José Maria Iñurritegui Rodríguez. (RODRÍGUEZ, 1998)

¹⁹ A igreja dos carmelitas, contínua ao convento da ordem, no outeiro de Nossa Senhora do Monte em Goa, foi construída com a dotação de 20 mil xerafins, recebida de Dom Pedro Mascarenhas. Por retribuição, os carmelitas obrigaram-se a realizar o seu enterro com armas e “sumptuoso sepulchro” (SALDANHA, 1925, p. 106).

²⁰ Não cabe no intento do artigo estender a questão acerca do processo implicado no recebimento da capitania da fortaleza de Diu por D. Pedro Mascarenhas, a documentação aqui utilizada tem por objetivo dar forma à complexidade dos procedimentos classificatórios na configuração das hierarquias nos mundos portugueses. O nome de D. Pedro Mascarenhas está registrado na posição de capitão de Diu na inscrição de uma ponte em Diu com data de 1630. (TELLES, 1935, p. 13) Também a lápide de sua sepultura, na igreja do convento do Carmo em Goa, menciona que foi capitão de Moçambique e de Diu. (NAZARETH, 1904, p. 637)

²¹ Por volta de 1600, os agostinhos erigiram um convento em Ugulim, cidade que na Crônica da Felix de Jesus é indicada pelo topônimo de Ogoli. (JESUS, 1967, p. 72)

²² Khafi Khan, oficial e diplomata mogol, na crônica Muntakhab al-Lubâb, comenta sobre os portugueses de Bengalam em Ugulim : “[...] but if one of these inhabitants died, leaving children of tender age, they took both the children and property under their charge, and whether these young children were *saivids* or whether they were *brahmans*, they made them Christian and slaves (*mamlûk*).” (Apud SUBRAHMAMYAM, 2004, p. 41)

²³ Para uma análise sobre as mudanças do sistema fiscal no período de D. Filipe IV vejam-se OLIVEIRA, 1991; SCHAUB, 1999.

²⁴ As ordens reais determinavam, além disso, que a renda anual do mosteiro não excedesse oito mil cruzados em bens de raiz, desde que não fossem foreiros da fazenda real, como também o valor do dote individual das freiras em mil xerafins. Cf. Cópia da certidão do secretário do estado da Proposta da cidade, e do recado ao Bispo governador, e Sua reposta. (LINHARES, 1937, p. 311-319). A narração desses fatos e a reprodução de documentos foram também divulgados pelo livro do agostinho descalço Agostinho de Santa Maria (1642-1728), em edição do final do século XVII

(SANTA MARIA, 1699, p. 251).

²⁵ As narrativas de acontecimentos milagrosos associados à cruz forjam uma metanarrativa de uma Índia virtualmente cristã. Os episódios associados ao milagre da cruz repetem-se em momentos variados da presença portuguesa no Índico. Lembremos da passagem de João de Barros, na segunda década, que narra a descoberta de uma cruz de ferro em Goa: “E segundo alguns sinais que se acharam nela depois que a ganhamos, parece que em algum tempo foi povoada de cristãos: um dos quais foi achar-se um crucifixo de metal andando um homem desfazendo os alicerces de umas casas, que Afonso de Albuquerque dali mandou levar com solenidade de procissão à Igreja, e depois o enviou a el rei dom Manuel como sinal que já em algum tempo aquela imagem recebeu ali adoração.” “Da segunda década. Livro quinto” (BARROS, 1988, p. 188).

Recebido em fevereiro/2013.

Aprovado em abril/2013.