

O INSÓLITO NO QUOTIDIANO GOÊS: SANTA MÓNICA E O MILAGRE DA CRUZ (1636)

*João Teles e Cunha**

Uma das definições possíveis de quotidiano é a repetição do mesmo comportamento durante um período longo de tempo de modo a estabelecer um padrão no mesmo espaço. Temos, desta forma, um fenómeno que tem tanto de preciso no gesto repetitivo como de indistinto na sua reprodução mecânica. Por esta razão nunca atraiu a atenção da historiografia tradicional de cariz positivista mais marcada pelo acontecimento único e o grande protagonista, embora convenha referir a existência de uma conhecida colecção francesa de vulgarização 'A Vida Quotidiana', que se debruçava sobre diversos espaços e épocas cronológicas em momentos chave¹. Alguns dos seus títulos foram editados em Portugal pela editora Livros do Brasil, os quais ainda se podem encontrar em bibliotecas e alfarrabistas.

A história do quotidiano saiu do seu campo de tradicional análise na década de 1960 e tornou-se parte integrante da história das mentalidades em França, da micro-história em Itália e da *alltagsgeschichte* (à letra «história de todos os dias») na Alemanha, cada qual com um enfoque metodológico particular, embora todas estas variantes continuassem a estudar a sociedade no seu dia-a-dia. Nalguns casos a 'nova história do quotidiano' utilizava um episódio protagonizado por alguém proveniente do "povo" a fim de generalizar o seu comportamento com o propósito de o integrar num momento especial, ou para determinar a sua relação com um fenómeno em particular, tendo sido a morte um dos temas frequentemente escolhidos então a par de outros. A partir das vivências diárias, repetitivas

* Instituto de Estudos Orientais-UCP/CHAM-UNL/UAç

¹ A referida colecção continua a ser publicada pela casa editora francesa Hachette, o que atesta o interesse do público por um género que combina tanto a história como a literatura.

e aparentemente inócuas, o historiador do quotidiano procurou definir padrões de comportamento com o objectivo de estabelecer ligações entre o indivíduo e as formas de organização social, política, económica e as expressões religiosas e culturais com o propósito de ver em que medida aquele afectava e fazia evoluir estas e vice-versa.

O próprio conceito de quotidiano tornou-se mais complexo com o passar dos anos, tanto que Fernand Braudel cunhou a expressão “Civilização Material” em 1979, à falta de melhor termo como o próprio confessou, a fim de se referir à actividade básica como uma sociedade assegurava a sua existência dentro dos “limites do possível”². A análise braudeliana é bem mais multifacetada que o enunciado atrás, mas para o intuito em vista importa antes retomar o fio à meada e mencionar como Braudel se viu forçado a justificar a introdução do quotidiano no domínio histórico, por bizarro que isso nos pareça actualmente. A justificação tinha o seu quê de retórico, argumentando Braudel que valia a pena estudar as pequenas coisas difíceis de reparar no tempo e no espaço, ou seja o campo por excelência da história do quotidiano, porque estas forneciam imagens preciosas para caracterizar uma sociedade numa determinada época. Tais representações, por sua vez, eram comparadas com outras mais tardias a fim de mostrar evoluções, rupturas ou persistências. A mais-valia almejada por Braudel residia na repetição, pois através desta chegar-se-ia a um eventual retrato da sociedade³.

A representação social exige frequentemente a reconstrução do quotidiano, na tentativa de recriar o passado mau grado as condicionantes impostas pelos documentos disponíveis para tal meta. A reconstrução do passado é, frequentemente, acompanhada de um esforço literário para tornar o texto mais atraente a um público alargado, um factor que sem dúvida apelou aos antigos cultores do género numa era marcada pela história dita *événementielle* e que continuou a ter seguidores quando as exigências historiográficas se tornaram outras. Em Portugal, A.H. de Oliveira Marques foi um notável cultor do género e reincidiu no mesmo ao longo da sua extensa e prolífica carreira. Basta mencionar o já «clássico» *A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida quotidiana*⁴, com

² Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, vol. I *The Structures of Everyday Life. The Limits of Possible*, Nova Iorque: Harper & Row, 1985, p. 23.

³ Idem, *ibidem*, p. 29.

⁴ (1.^a edição), Lisboa: Sá da Costa Editora, 1964.

cinco edições entre 1964 e 1987, a que se pode acrescentar as páginas dedicadas ao tema em *Portugal nas crises dos séculos XIV e XV*⁵.

Paradoxalmente, o objecto do nosso estudo está o mais afastado possível do padrão repetitivo que enforma o quotidiano. Na realidade está nos antípodas da reincidência, porque o milagre define-se, de uma maneira simples, como um acontecimento irrepitível por natureza cujo carácter intrincado implica a intervenção divina para modificar o curso natural das coisas⁶. Note-se, contudo, que Santo Agostinho (354-430) tinha uma concepção abrangente e lata do fenómeno, por englobar também os prodígios reais ou aparentes efectuados tanto por seres sobrenaturais como pelo Homem. Donde a teologia agustiniana considerava a existência de *miracula quotidiana* como algo vulgar no decurso do dia-a-dia, designadas por Agostinho sob uma miríade de termos: *signa, prodigia, virtutes, signorum, monstra, magnalia, mirabilia, ostenta, mira, portenta*⁷. Os sinais e prodígios quotidianos aludidos por Santo Agostinho faziam sentido numa época ainda heróica do cristianismo, mas a evolução e a fixação teológica do fenómeno foi no sentido contrário. No tempo de São Tomás de Aquino (1224/25-1274) o milagre adquiriu definitivamente um carácter extraordinário, caindo fora do que era habitual e normal⁸. Desta maneira, o fenómeno possui uma natureza única por definição, longe por isso do padrão repetitivo comum ao quotidiano.

O milagre, uma vez comprovado e atestado canonicamente, possui um impacto não despidendo no quotidiano graças às peregrinações e à devoção feita aos miraculados e às relíquias. Mau grado o seu carácter único, nota-se uma certa propensão à ocorrência de milagres no século XVII. Em França, segundo conta Jean Delumeau, a *miracula quotidiana*, para retomarmos a terminologia agustiniana, aparece como sinal de protecção divina e também de aviso de um acontecimento futuro que tanto podia ser redentor como funesto, numa época conturbada marcada por guerras civis, conflitos externos e regências problemáticas, especial-

⁵ Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, *Nova História de Portugal*, vol. IV, *Portugal nas crises dos séculos XIV e XV*, Lisboa: Presença, 1987, pp. 464-490.

⁶ *Vide inter alia* A. Michel, "Miracle" in *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, dirigido por A. Vacant, E. Mangenot e É. Amann, tomo X, 2.^a parte, *Messe-Mystique*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1929, cols. 1798-1859.

⁷ Idem, *ibidem*, col. 1802.

⁸ Idem, *ibidem*, cols. 1805-1806; Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1250*, Wildwood House: Scholar Press, 1987, pp. 3-19.

mente entre 1620 e 1670⁹. O Portugal seiscentista não escapou a esses sinais, porquanto também passou por tempos atribulados desde a união com Espanha (1580) até quase ao fim da centúria. Basta pensar nos sinais e prodígios que respigam as páginas do “Memorial” de Pêro Rodrigues Soares, com maior incidência no período posterior ao reinado de Filipe I (r. 1580-98). Este “diário” mantido de forma irregular por Rodrigues Soares parece ser um repositório de prodígios, interpretados pelo próprio e os contemporâneos como prova do declínio português dado o desgoverno do país:

cada dia se hia tudo perdendo e tudo de mal em pior não auendo nunca hũa boa noua pera Purtugal e tudo se uoluia en cramoses, prantos, mizerias e trabalhos contados cada hũ os seus e os de todos, porque todos os sentiaõ altos e baxos e desta maneira estaua a este tempo o triste de Purtugal esperandosse ainda muitas dezauenturas segundo se uia tudo armado pera as auer com aparatos grandes de guerra e com *sinais* de muitos cometas e *sinais* de çeo que ameude aparessiam e tornar a tanger o sino de Velilha esperandosse de seus efeitos serem muito grandes como sempre forão¹⁰.

Não se veja aqui uma mera manifestação de religiosidade popular tolerada ou combatida pelas estruturas encarregues de aplicar a ortodoxia católica, já que a Igreja aproveitou alguns dos prodígios e dos sinais para lhes dar uma interpretação condizente com a mensagem que naquele momento queria fazer passar, nomeadamente por via do púlpito. Uns quantos episódios tirados a esmo e disseminados no tempo mostram esta tendência. Em 1598, por exemplo, dois eclipses lunares e um solar despertaram a ansiedade popular e foram aproveitados pelos pregadores para denunciar o aumento dos pecados e a impenitência dos crentes¹¹. Cinco anos mais tarde, em 1603, um incêndio consumiu a igreja e a capela do Hospital de Todos-os-Santos em Lisboa, mas poupou dois retábulos religiosos e o retrato de D. Sebastião (r. 1557-78), algo visto como um sinal divino no sermão proferido pelo jesuíta Francisco Cardoso¹².

⁹ Veja-se Jean Delumaeu, *Rassurer et protéger. Le sentiment de securité dans l'Occident d'autrefois*, Paris: Fayard, 1989, pp. 199-210.

¹⁰ *Memorial de Pero Roiz Soares*, leitura e revisão de Manuel Lopes de Almeida, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1953, p. 495. O itálico é nosso.

¹¹ João Francisco Marques, *A paranética portuguesa e a dominação filipina*, Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Universidade do Porto, 1986, pp. 109-110.

¹² Idem, *ibidem*, pp. 122-123.

Reinando já Filipe III (r. 1621-40), o tanger do profético sino de Velilla del Ebro em 1625 levou o povo a orar perante o Santíssimo exposto por igrejas e mosteiros¹³. E por fim, em 1632, um prodígio sob a forma de um globo de fogo que se desfez num clarão junto à estátua de D. Afonso Henriques colocada no mosteiro de Alcobaça, foi interpretado como sendo um sinal de que algo mau estava para vir, e a sermonária coeva aproveitou para discorrer sobre a má situação de Portugal e do seu império¹⁴.

Como seria de esperar, a Restauração foi uma época particularmente fecunda em tais sinais, tanto no tempo antecedente como no posterior ao primeiro de Dezembro de 1640¹⁵. A começar logo nesse dia quando, para celebrar o sucesso dos conjurados, saiu da Sé uma procissão encabeçada por uma cruz de prata cujo Cristo despregou o braço direito, indício claro da aprovação divina à revolta em marcha. Em contraponto com a excitação popular registada então, o circunspecto historiador do Portugal restaurado, D. Luís de Meneses terceiro conde da Ericeira (1632-1690), escrevia com o recuo temporal permitido por quase quatro decénios (1679), “as felicidades de Portugal e a justiça daquela ocasião podem persuadir que seria milagre; se sucedeu acaso, foi pela ocasião muito misterioso. Gritou o povo prostrado por terra, que era milagre, e todos cobraram invencível confiança de que Deus aprovava a gloriosa deliberação dos confederados”¹⁶. Dada a instabilidade política sentida em Portugal pelo menos até 1683, não é de estranhar que os coevos deixassem constância da monstruosidade do tempo e da fortuna, título de resto usado por um anónimo para cronicar o arco temporal compreendido entre 1662 e 1680¹⁷.

Os milagres, sinais ou prodígios foram ocorrências inusitadas que se tornam recorrentes e adquiriram, pelo menos em Portugal e no seu império, um carácter repetitivo durante o século XVII. O seu impacto no quotidiano, a crer nos registos deixados por Pêro Rodrigues Soares, foi

¹³ Idem, *ibidem*, p. 163.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 178.

¹⁵ João Francisco Marques, *A paranética portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, vol. II, Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Universidade do Porto, 1989, pp. 198-233.

¹⁶ Conde da Ericeira, *História de Portugal Restaurado*, edição anotada e prefaciada por António Álvaro Dória, vol.I, Porto: Livraria Civilização, 1945, p. 124.

¹⁷ *Monstruosidades do tempo e da fortuna*, edição de Damião Peres, 4 vols., Porto: F. Machado & Companhia (Dep.), 1938-1939.

grande, ainda que a leitura dos contemporâneos foi muito diversificada, tal como foi o seu aproveitamento político e religioso.

Para Goa falta-nos um guia com a riqueza de detalhes fornecida por Rodrigues Soares para narrar os *mirabilia quotidiana* ocorridos na capital do Estado da Índia. Na sua ausência utilizaremos o testemunho de fr. Diogo de Santa'Ana OESA, que presenciou o milagre ocorrido em Santa Mónica em 1636. Estudar-se-á outro milagre, o da Santa Cruz da Boa Vista sucedido em 1619, com o objectivo de analisar as semelhanças e as diferenças na reacção da população, a fim de esboçar um enquadramento da forma como foram assimilados pela sociedade goesa, a par do contexto e da vivência cristã da população local. Em Santa Mónica há outra dimensão a ter em conta. Trata-se de um universo privado e enclausurado distinto do milagre da Boa Vista, o qual se desenrolou à vista de todos. A noção de público e de privado a nível do espaço e da sociedade joga um papel importante no quotidiano. Não é por acaso que a historiografia francesa ligada à história das mentalidades tratou justamente a “História da vida privada”¹⁸ como uma forma sofisticada da antiga “História do quotidiano” com base em novas categorias analíticas. Nem Portugal ficou indemne à moda, já que recentemente foi publicada uma “História da vida privada” dirigida por José Mattoso¹⁹. O intuito final continua a ser obter um retrato social a respeito do inusitado no quotidiano goês, onde o privado e o público se misturam com intuítos nem sempre claros à primeira vista.

1. AUTORES E FONTES

Para conhecermos o milagre de Santa Mónica dependemos de fr. Diogo de Sant'Ana OESA, algo problemático dado o carácter francamente apologético do texto, uma vez que o frade foi confessor e administrador do mosteiro durante trinta e sete anos²⁰. A relação encontra-se

¹⁸ Philippe Ariès e George Duby, *Histoire de la vie privée*, 5 vols., Paris: Seuil, 1985-1987. Traduzida para português como *História da vida privada*, 5 vols., Porto: Afrontamento, 1989-1991.

¹⁹ José Mattoso, *História da vida privada em Portugal*, 4 vols., Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.

²⁰ Sobre este personagem veja-se a sucinta biografia apresentada em “Manual eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho”, in *Documentação para a História das missões do Padroado Português do Oriente – Índia* (doravante

inserida numa obra de teor encomiástico à comunidade, na qual fr. Diogo descreveu a perseguição movida pela edilidade goesa a Santa Mónica, rebatendo os argumentos apresentados pela municipalidade ao vice-rei conde de Linhares (1629-35) para extinguir o mosteiro por duas vezes: a primeira em 1632 e a segunda em 1634-1635²¹.

Não há dúvidas quanto à autoria dos textos, já que o nome do frade aparece mencionado na folha de rosto de, pelo menos, duas das relações: “feita pollo reuerendo padre-mestre frey Diogo de Sancta Ana”²² e “feita pollo reuerendo padre-mestre frey Diogo de Sancta Ana”²³. Temos menos certezas quanto à mão que o escreveu. A tarefa pode ter sido entregue a outra(s) pessoa(s), cabendo ainda a hipótese de se tratar de uma cópia de quatro manuscritos distintos que foram reunidos para publicação. Assim sendo, devemos considerar a existência de outro interventor no processo, um patrono com interesse na impressão do milagre e na processo contra o conde de Linhares. Entre os candidatos possíveis para o lugar cabe considerar D. fr. Miguel Rangel, bispo de Cochim e governador da arquidiocese de Goa (1634-1635) na fase final do governo de D. Miguel de Noronha. Mas em qualquer caso, o objectivo do prelado jamais se concretizou.

DHMPPPO-Índia), editado por António da Silva Rego, vol. XI (1569-1572), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955, pp. 251-252.

²¹ Para além da apologia a favor de Santa Mónica, o manuscrito é um compêndio de ataques contra a governação do conde de Linhares e dos seus aliados. O manuscrito está dividido em quatro partes:

1.^a – Onde se relata a “perseguição” feita a Santa Mónica e defesa apresentada a 10 de Fevereiro de 1632 por fr. Diogo de Sant’Ana ao conde de Linhares (fls. 1-90);

2.^a – Narração da segunda “perseguição” e respectiva defesa por fr. Diogo em 1634 e 1635 (fls. 101-251);

3.^a “Resenha das perdas que teve o Estado da Índia Oriental em o tempo em que foi vice-rei dele Dom Miguel de Noronha conde de Linhares, que o governou por mais de seis anos começando em 21 de Outubro de 1629 e concluindo em 9 de Dezembro de 1635 (fls. 257-263)”;

4.^a “Verdadeira relação do muito grande e protentoso milagre, que aconteceu em o sancto cruçifixo do coro da igreja das freiras do religiozissimo mosteiro de Sancta Monica de Goa, em oito de Feuereiro de mil seiscentos e trinta e seis annos” (fls. 265-277)

As quatro partes constituem o códice 816 dos *Manuscritos da Livraria* (doravante *ML*, cód. 816), colecção à guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante *TT*).

²² *TT*, *ML*, cód. 816, fl. 1.

²³ *TT*, *ML*, cód. 816, fl. 265.

Possivelmente antes da morte de fr. Diogo, ocorrida em Goa a 6 de Outubro de 1644²⁴, o manuscrito foi enviado para a casa-mãe dos Agostinhos em Portugal, onde entrou provavelmente antes de 1640 e foi visto aí pelo bibliófilo Diogo Barbosa Machado na primeira metade de Setecentos. Mas há um ponto interessante na descrição do manuscrito guardado na biblioteca do Convento da Graça em Lisboa feita Barbosa Machado. O bibliófilo omitiu deliberadamente a parte tocante às perdas registas no Estado da Índia durante a governação do conde de Linhares²⁵.

Fosse qual fosse o propósito almejado com o envio do manuscrito para Portugal, aventamos a sua possível publicação, apenas a parte relacionada com o milagre acabou por ser impressa. Segundo Barbosa Machado, o agostinho espanhol fr. Fernando Camargo teria traduzido para castelhano a relação do milagre e publicado-a na imprensa ulissiponense de Manuel da Silva em 1640²⁶. Ora a notícia coligida pelo bibliófilo setecentista não corresponde totalmente à realidade. O folheto em causa impresso por Manuel da Silva em 1640, um in 4.º de oito fólios do qual se conhecem apenas três exemplares conservados na Biblioteca Nacional de Portugal²⁷, dá fr. Diogo de Sant'Ana como o seu autor. A estranheza é tanto maior quanto Nicolás Antonio na sua *Bibliotheca Hispana Nova* (1696), na entrada consagrada ao agostinho espanhol fr. Fernando de Camargo y Salgado, o único com possibilidade de corresponder ao nome apontado por Barbosa Machado, omite este título entre a produção do frade e não refere qualquer obra sua saída de prelos lisboetas²⁸. Tratar-se-á de um erro de Barbosa Machado, ou este apenas reproduziu uma tradição corrente no seu tempo?

²⁴ Cf. “Manual eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho” in DHMPPPO-Índia, vol. XI, p. 252. Barbosa Machado deu o seu falecimento numa data mais tardia, a 6 de Outubro de 1646; cf. nota 25 *infra*.

²⁵ Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, (reimpressão da edição de 1741), vol. I, Coimbra: Atlântida Editora, 1965, p. 630.

²⁶ Idem, *ibidem*.

²⁷ O seu título completo é *Relaçam verdadeira do milagroso portento, & portentoso milagre, q[ue] aconteceu na India no santo crucifixo, q[ue] está no coro do observantissimo mosteiro das freiras de S. Monica da cidade de Goa, em oito de Fevereiro de 636. & continuou por muitos dias, tirada de outra, que fez o reverendo P. M. Fr. Diogo de S. Anna ...*, Lisboa: Casa Impressora de Manuel da Silva, 1640, 8 fls. in 4º.

²⁸ Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia* (reimpressão da edição do impressor régio Joaquín de Ibarra em 1783), vol. I, Madrid: Visor Libros, 1996, p. 370.

Não sabemos. Mas é indiscutível que o texto de fr. Diogo teve alguma circulação em Portugal, apesar de apenas podermos esboçar o seu trajecto nos circuitos culturais portugueses. Manuel de Faria e Sousa, por exemplo, usou-o provavelmente na composição da “Asia Portuguesa” terminada por volta de 1641²⁹, embora só viesse a ser impressa entre 1666 e 1675. A narração do milagre aparece no terceiro volume³⁰ dedicado inteiramente à época filipina, o qual foi publicado em castelhano pela oficina de António Craesbeeck de Melo em 1675. O Agostinho parece ser a fonte de Faria e Sousa, embora se saiba que este possuía uma rede de informadores na Índia com quem mantinha correspondência para obter notícias.

A breve referência ao milagre feita por Faria e Sousa contrasta com a sua profusa utilização por um correligionário de fr. Diogo: fr. Agostinho de Santa Maria. Este usou o manuscrito na sua minuciosa história do mosteiro de Santa Mónica impressa em 1699³¹. Como fr. Agostinho de Santa Maria pertencia à mesma ordem que fr. Diogo deve ter tido acesso ao manuscrito guardado, à época, na biblioteca do Convento da Graça. Aliás, fr. Agostinho tinha um interesse particular por este tipo de *miracula quotidiana* ligadas a imagens por ser o autor de dez volumes com a compilação de milagres relacionados com a estatuária mariana em Portugal e no seu império³².

Assinale-se a circulação do manuscrito de fr. Diogo de Sant’Ana desde a sua remessa para o Reino antes de 1640 e sublinhe-se a sua utilização, sobretudo por autores eclesiásticos ligados à Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. A maior estranheza quanto ao milagre reside no facto de outras fontes coevas omitirem o ocorrido em Goa em Fevereiro de 1636. Por exemplo, a correspondência oficial do vice-rei é omissa quanto à ocorrência, mau grado a visita efectuada por Pedro da Silva (1635-39) ao mosteiro na tarde de 12 de Fevereiro após uma nova ‘manifestação’

²⁹ Corresponde a 1641, o ano da carta dedicatória a Filipe III, cf. Biblioteca Nacional de Portugal (doravante BNP), *Fundo Geral*, códice 13062.

³⁰ Manuel de Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, vol. VI, Porto: Livraria Civilização – Editora, 1947, pp. 447-450.

³¹ Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica da cidade de Goa, corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente*, Lisboa: Oficina de António Pedroso Galvão, 1699.

³² Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano, e histórias das imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas, em graça dos pregadores e dos devotos da mesma Senhora ...*, 10 vols., Lisboa: Oficina de António Pedroso Galvão, 1707-1723.

no crucifixo³³. Só recorrendo a outras fontes contemporâneas, nomeadamente as notícias referentes ao Estado da Índia entre 1631 e 1640 coligidas pelo chantre eborense Manuel Severim de Faria³⁴, poderemos descobrir novas pistas.

Assim, para reconstruir o milagre dependemos inteiramente de uma única fonte e, para além do mais, comprometida, dado o interesse particular do seu autor na história e em Santa Mónica. Conhecer fr. Diogo de Sant'Ana resulta, por isso, fundamental para compreendermos os acontecimentos. Infelizmente dispomos de poucos elementos para construir a sua biografia e dependemos novamente dos elementos fornecidos pelos seus correligionários. Um repertório seiscentista sobre os Agostinhos na Índia pouco acrescenta quanto à vida fr. Diogo³⁵. Outro repertório, cuja redacção inicial termina em 1752 e foi posteriormente modernizado até 1817, deu-o como natural de Vila Nova de Lampazes, a quatro léguas de Bragança, e descendente dos condes de Benavente em Castela³⁶. Barbosa Machado limitou-se a seguir estes elementos na sua entrada da 'Bibliotheca Lusitana', mas retirou-lhe os avoengos ilustres³⁷. Somos levados a supor que uma versão inicial do "Manual Eremítico" esteja por trás da informação, porquanto um repertório oitocentista da lavra de fr. Domingos Vieira repetiu o local de berço e o nome dos progenitores, Manuel de Morais Pimentel e Isabel de Morais, mas suprimiu a referência aos antepassados titulares³⁸. É possível que a família pertencesse à fidalguia transmontana, tendo fr. Domingos dado um avô ilustre a fr. Diogo, Francisco de Morais o célebre autor de 'Palmeirim de Inglaterra' (1567), pormenor omitido por Barbosa Machado. De resto, fr. Domingos atribuiu ainda a fr. Diogo a autoria de um 'Memorial da família dos Pimentéis', do qual

³³ TT, *ML*, cód. 816 fls. 271-272.

³⁴ Veja-se BNP, *Fundo Geral*, cód. 7640, Década quarta do Estado da Índia desde o anno de 631 ate 1640 colligido de rellações manuscritas da livreria do senhor Manuel Seuerim de Faria, chantre da se de Evora.

³⁵ Veja-se "Missões dos religiosos agostinhos na Índia" in DHMPPPO-Índia, vol. XII (1572-1582), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p. 134.

³⁶ "Manual eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho", DHMPPPO-Índia, vol. XI, p. 250.

³⁷ Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, vol. I, p. 630.

³⁸ Fr. Domingos Vieira, *Ordem do Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da Colecção de Memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA, editado com um introdução por Carlos A. Moreira de Azevedo, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2011, pp. 355-356.

não encontrámos qualquer rasto³⁹. Infelizmente nenhum dos autores indica o ano de nascimento, o qual deve ter ocorrido no princípio da década de setenta do século XVI.

O próprio autor, contudo, encarregou-se de enjeitar o lugar de berço fornecido pelos seus biógrafos, dado afirmar-se simplesmente “natural da cidade de Bragança”⁴⁰, sem fornecer elementos quanto ao ano do seu nascimento. Os dados referentes à sua juventude são confusos, mas é possível que fr. Diogo tenha estudado direito canónico ou teologia em Salamanca antes de ingressar na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, tendo professado no convento da Graça de Lisboa em 1594. No ano seguinte zarpou para a Índia na companhia do arcebispo de Goa D. fr. Aleixo de Meneses, um confrade que seria um personagem chave na sua vida⁴¹. Em 1596 fr. Diogo foi ordenado sacerdote em Goa e depois partiu para Baçaim, onde esteve ligado à fundação do convento local da sua ordem. Teria permanecido em Baçaim até 1604, porquanto em Fevereiro desse ano acompanhou Luís Pereira de Lacerda na sua missão diplomática à corte de ‘Abbās I (r. 1587-1629)⁴². Acabou por ser eleito prior do convento de Aspaão [Eşfahān] em 1605 e demorou-se na Pérsia Safávida até ca. 1609. Durante a sua estadia na capital persa deu-se o episódio da obediência do patriarca arménio David IV (1587-1629) a Roma em 1607⁴³, evento celebrado num painel de azulejos existente na Sala do Capítulo do Convento da Graça de Lisboa, onde o nosso autor aparece como sendo natural do termo de Bragança numa legenda que coroa a cena⁴⁴.

Em 1609 fr. Diogo estava de volta a Goa chamado por D. fr. Aleixo de Meneses, então governador do Estado (1607-09), com a intenção de o colocar à frente de Santa Mónica, erigida pelo arcebispo por volta daque-

³⁹ Fr. Domingos Vieira, *Ordem do Eremitas de Santo Agostinho...op. cit.*, p. 356.

⁴⁰ TT, ML, cód. 816, fl. 1.

⁴¹ Veja-se *Relação das naos e armadas da India com os successos dellas que se puderam saber, para noticia e instrucção dos curiozos, e amantes da Historia da Índia (British Library, Codice Add. 20902)*, edição de Maria Hermínia Maldonado, Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1985, pp. 98-99.

⁴² Roberto Gulbenkian, *L'ambassade en Perse de Luís Pereira de Lacerda et des pères portugais de l'Ordre de Saint-Augustin, Belchior dos Anjos et Guilberme de Santo Agostinho 1604-1605*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 43.

⁴³ Roberto Gulbenkian, “Relações religiosas entre os arménios e os agostinhos portugueses na Pérsia no século XVII” in *Estudos Históricas*, vol. I, *Relações entre Portugal, Arménia e Médio Oriente*, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1995, pp. 222-225.

⁴⁴ Veja-se a fotografia em Roberto Gulbenkian, *L'ambassade en Perse de Luís Pereira de Lacerda...op. cit.*, entre as pp. 58-59.

les anos. Com a partida de D. fr. Aleixo para o Reino em 1610, fr. Diogo continuou ligado ao mosteiro como seu administrador e protector officioso até à sua morte em 1644, tendo o seu corpo sido inumado debaixo da tribuna onde estava a cruz milagrosa⁴⁵.

Um traço marcante da sua personalidade foi o carácter apaixonado, desabrido mesmo, com que defendeu a sua ordem e Santa Mónica, chegando inclusive a entrar em conflito aberto e virulento com as mais altas instituições e personalidades do Estado da Índia. Um exemplo serve para ilustrar como esta defesa apaixonada lhe trouxe dissabores ao longo da vida. O conde da Vidigueira (1622-1628) após ter sido destituído como vice-rei em 1628 foi substituído no governo pelo bispo de Meliapor, D. fr. Luís de Brito (1628-29). D. Francisco da Gama pediu à edilidade goesa autorização para regressar ao Reino a bordo da nau que adquirira com os proventos do Consulado durante a sua administração. Os vereadores, acusados pelos nosso frade de serem parciais ao vice-rei deposto porque os nomeara, preparavam-se para votar favoravelmente o pedido quando fr. Diogo irrompeu na sala e interrompeu a sessão para impedir a partida da embarcação a todo o custo⁴⁶.

Todavia, fr. Diogo fracassou nos seus intentos e D. Francisco acabou por partir na 'sua' nau. O frade era a face visível da facção política contrária ao conde da Vidigueira, sendo esta encabeçada pelo novo governador, D. fr. Luís de Brito, também ele Agostinho. D. fr. Luís inimistou-se com o seu antecessor e procurou humilhar o altivo conde da Vidigueira antes do seu regresso a Portugal por todos os meios possíveis. Outra personagem na sombra durante 1628-1629, foi o ouvidor-geral do Crime Paulo Rebelo, que viria a ser acusado de manipular a assinatura do governador durante a sua agonia a fim de correr com os negócios do Estado em conluio com os Agostinhos. Os próprios Agostinhos também foram acusados de sonegar alguns papéis oficiais após a morte de D. fr. Luís em 1629⁴⁷. Todo este assunto podia ter custado caro a fr. Diogo, porque o conde da

⁴⁵ Para mais detalhes sobre a vida de fr. Diogo veja-se "Manual eremítico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho" in DHMPPO-Índia, vol XI, pp. 250-252.

⁴⁶ Cf. TT, *ML*, cód. 816, fls. 160v-162 com a história completa.

⁴⁷ «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Madrid 27.03.1631, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções* (doravante *DRILM*), cód. 28, fl. 52.

Vidigueira queixou-se dele no Reino e foi-lhe aberto um inquérito em 1630, do qual saiu ilibado em 1633⁴⁸.

Se conhecemos a fonte para o milagre de Santa Mónica e o seu autor, não se pode dizer o mesmo para o da Cruz da Boa Vista ocorrido em 1619. O relato existente é muito posterior ao acontecimento, pois data do século XVIII. O seu redactor foi o deão da sé de Goa, Henrique Bravo de Moraes, e o texto faz parte de uma obra mais vasta consagrada à história eclesiástica da Índia. Bravo de Moraes era um erudito local que mantinha correspondência com a Academia Real de História, à qual ofereceu uma cópia do seu manuscrito com a história dos arcebispos e prelados goeses, bem como a descrição das igrejas da diocese⁴⁹. A notícia do milagre da Bela Vista aparece mencionada de forma sucinta durante o governo do arcebispo D. fr. Cristóvão de Lisboa (1612-22)⁵⁰, antes de Bravo de Moraes narrar o acontecimento mais à frente⁵¹. É óbvio que existia uma fonte coeva do acontecimento, possivelmente redigida por ordem de D. fr. Cristóvão com o intuito de a fazer publicar, tanto mais que o seu título “Relação verdadeira, mas breve do insigne milagre do aparecimento, e visão de Cristo Nosso Senhor crucificado na cruz que esta no monte da Boa Vista desta cidade de Goa no anno de 1619” é muito similar ao do opúsculo publicado em 1640 a cerca do ocorrido em Santa Mónica.

O original perdido teria por base o relatório encomendado pelo arcebispo sobre o sucedido na Boa Vista, com o registo dos testemunhos e a deliberação da junta de teólogos, juristas, médicos e cirurgiões convocada para o efeito⁵². Fosse sob a forma do relatório inicial ou da “Relação verdadeira”, um texto a respeito deste milagre circulou entre a Índia e Portugal e foi lido por Manuel de Faria e Sousa, porque aparece na sua ‘Ásia Portuguesa’ como um evento inferior ao sucedido anos mais tarde em Santa Mónica⁵³.

No caso de Faria e Sousa há um ponto interessante a reter a propósito do relato da Boa Vista. Este está incluído na parte da ‘Ásia Portu-

⁴⁸ «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Lisboa, 28.02.1632; «Carta do conde de Linhares para Filipe III», Goa, 26.01.1633; «Parecer do chanceler Gonçalo Pinto da Fonseca», Goa, 03.02.1633, in TT, *DRILM*, cód. 30, fls. 118-118v.

⁴⁹ Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, vol. II, p. 443.

⁵⁰ BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 54v.

⁵¹ *Idem.*, cód. 176, fls. 301-303.

⁵² *Ibidem*, cód. 176, fl. 303.

⁵³ Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, vol. VI, pp. 205-207; a comparação encontra-se na p. 447.

guesa' cujo teor lida exclusivamente com *miracula quotidiana*, os tais sinais anunciadores de situações funestas que ninguém sabe interpretar quando chegam. Exemplarmente, Faria e Sousa narrou uma série de fenómenos meteorológicos violentos ocorridos em Baçaim, Bombaim, Taná, Agaçaim e Salsete (Maio de 1618), os quais foram precedidos de figuras prodigiosas no céu e seguidos de uma epidemia na Índia cuja origem ninguém conseguiu descobrir. Em Novembro de 1618 um cometa apareceu no firmamento e foi interpretado como sendo o anúncio da queda de Ormuz, apesar desta apenas ter acontecido quatro anos mais tarde, em 1622. Faria e Sousa deu conta do pânico social instalado na Índia devido ao aparecimento das manifestações celestes, que os cristãos procuraram mitigar com mostras públicas de piedade e devoção, caso das procissões organizadas em Cochim e em Goa pelos Franciscanos. Na capital do Estado a procissão transformou-se num espectáculo sangrento, tendo um dos penitentes desfilado nu e cravado de plantas espinhosas. Mas também houve uma grave convulsão religiosa em Baçaim em torno da festa da Imaculada Conceição de Maria por causa de uma bula de Paulo V (1605-1621), que acabou em refrega campal entre Franciscanos e Dominicanos. Parecia o fim do mundo e da ordem social estabelecida, mas esta poderia ser restabelecida se a comunidade cristã se arrependesse do seu comportamento e mostrasse que queria voltar ao 'verdadeiro caminho' por meio de actos públicos de devoção⁵⁴.

2. A DEVOÇÃO PÚBLICA NO QUOTIDIANO

A devoção pública é uma das formas mais perceptíveis de religiosidade porque se revela exteriormente. A privada, ao invés, resulta de uma introspecção pessoal com Deus e só aparece, quando muito, em obras de místicos e em tratados devocionais. A devoção pública, porque visível, fica registada mais facilmente sob diversas formas de acordo com a vivência social, religiosa e mental de uma determinada época, embora no caso cristão esteja enformada pela culpa colectiva por causa da queda do Homem desde Adão e Eva. A prática religiosa diária era uma forma de

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, pp. 193-211.

assegurar aos crentes a possibilidade de salvação num mundo marcado pelo sentimento de culpa em relação ao pecado original⁵⁵.

Como seria de esperar, este sentimento de culpa e de insegurança comum ao Ocidente Moderno aumentava em Goa porque a cidade situava-se na fronteira física e espiritual da Cristandade. Para os goeses a separação do adversário era precária porque viviam sob a ameaça constante de grandes ofensivas que chegavam aos seus muros, caso do cerco colocado por 'Ali Ādel Śāh I (r. 1558-80) em 1570 ou do feito pelo monarca marata Śāmbhajī (r. 1680-89) em 1683. No intervalo dos grandes assédios havia escaramuças nas zonas limítrofes de Goa, cuja frequência fazia parte integrante do seu quotidiano. Mas este era um inimigo situado fora de portas, algo de certa forma tranquilizador. O problema mais grave para os goeses cristãos residia na convivência intramuros com os correigionários de quem os atacavam. A convivência tornou-se numa questão religiosa e social permanente em Goa, por o território ser uma sociedade de fronteira para todos os efeitos. Assim, a violência e um certo desregramento faziam parte integrante do seu quotidiano.

Refira-se, a título ilustrativo do que se acaba de explicitar, a história narrada por Jan Huygen van Linschoten a respeito do seu conterrâneo Frans Coningh, assassinado e roubado pelo amante da mulher, o português António Fragoso. O episódio tem tanto do picaresco próprio da época, como tornaria a infidelidade feminina num *topos* habitual no relato dos visitantes de Goa⁵⁶. Há no lance um dado a reter, Linschoten explica a acção da esposa conivente com o assassino por causa da influência exercida pela sua mãe, que por ser uma conversa “não conseguia dissimular a sua *natureza mourisca*, após o falecimento do marido, seja pelo mal que queria ao genro, seja pela sua própria *volúpia*”⁵⁷. O relevante aqui não é o fundamento, a volúpia feminina, nem a indutora do crime, uma ‘mourisca’, mas sim o facto do narrador ser um calvinista holandês, o que mostra uma certa partilha de sentimentos entre os europeus independentemente da sua filiação religiosa. Outro exemplo é a arruaça narrada por Faria e Sousa no espantoso ano de 1618, quando os

⁵⁵ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilization en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris: Fayard, 1983, pp. 9-10, 331-338.

⁵⁶ Jan Huygen van Linschoten, *Itinerário, viagem ou navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índia Orientais ou Portuguesas*, editado por Arie Poos e Rui Manuel Loureiro, Lisboa: CNCDP, 1997, pp. 301-306.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 302. Os itálicos são nossos.

mercadores de seda e os ourives de prata goeses passaram a vias de facto porque um prateiro saiu à rua com um sobretudo levado por um peão, algo que lhe estava vedado por ser atributo daqueles comerciantes. Foi preciso as autoridades municipais intervirem para pôr termo ao desacato, momento aproveitado por estas para saquear as lojas dos mercadores⁵⁸.

A convivência dentro de portas com alguém de outra religião, fosse muçulmano ou hindu, colocava vários desafios à sociedade goesa. Esta era heterogénea por natureza, já que havia destriça quanto à religião professada e à sua origem geográfica. Se, por exemplo, os cristãos se diferenciavam entre não-católicos e católicos em especial após Trento (1563), estes distinguiram-se de acordo com a sua procedência geográfica e, pelo menos desde 1579, à ideia de pureza de sangue. O autor das novas categorias sociais, o jesuíta Alessandro Valignano, distinguia os reinóis dos mestiços, dos castiços e dos assimilados ou convertidos, mas também destriçava se os primeiros eram cristãos-velhos ou cristãos-novos⁵⁹. Daí tanto a linhagem como a data de adesão ao catolicismo constituírem uma preocupação permanente em Goa, onde a numerosa categoria dos assimilados era um problema constante porque se questionava a sua fidelidade à nova fé e persistia o medo à apostasia ou à contaminação do catolicismo com elementos da antiga crença. Infelizmente para os guardiães da ortodoxia, o contacto com o antigo correligionário, a transgressão e o desvio à norma cristã estava facilitado porque Goa era uma sociedade de fronteira.

Tais receios tornaram-se públicos desde o primeiro concílio provincial de Goa (1567), ainda que fossem anteriores. Expressavam a necessidade de exorcizar o sentimento de assédio em que a sociedade goesa vivia mergulhada e o medo da comunidade cristã, católica melhor dito, poder dissolver-se ou corromper-se pela convivência com hindus e muçulmanos. Donde a Igreja advogar a separação das comunidades por religiões e lutar pelo fim do convívio inter-religioso⁶⁰. Era também o sinal de uma

⁵⁸ Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, vol. VI, pp. 201-202.

⁵⁹ Cf. "Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la Yndia Oriental y al gobierno della, compuesto por el padre Alexandro Valignano, visitador della, y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano en el año de 1579", in DHMPPPO-Índia., vol. XII, pp. 577-581.

⁶⁰ "Primeiro concílio provincial de Goa celebrado em 1567", in J. H. da Cunha Rivara, *Arquivo Portuguez Oriental* (reimpressão da edição goesa de 1862), fasc. 4, Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992, pp. 1-75.

época marcada pelo catolicismo aguerrido e vigilante pós-Trento⁶¹, que a Coroa também partilhava, conforme se comprova na legislação promulgada durante o reinado de D. Sebastião (1557-78) a fim de enquadrar e proteger os recém-convertidos⁶². Nem todas as leis sossegaram as autoridades religiosas que os cristãos, em particular os convertidos, não passassem a fronteira para o outro lado. Este receio está patente na repetição das mesmas normas legais pelos sucessivos concílios goeses entre 1567 e 1606. Os goeses tinham uma consciência viva da fragilidade da sua situação de cristãos enquistados num território adverso, quando não inimigo, razão pela qual exorcizavam o seu medo e afirmavam a sua fé mediante grandes demonstrações públicas de devoção conforme constatou Pietro della Valle, um viandante romano que visitou Goa no princípio da década de 1620, embora lhe tenha escapado a razão pela qual o faziam⁶³.

Os relatos de viagem são bons guias para se esboçar um quadro do quotidiano goês no primeiro quartel do século XVII de maneira a compreender o contexto social e religioso em que ocorreram os milagres. Para o fim em vista vamos utilizar sobretudo François Pyrard (Junho de 1606 a Fevereiro de 1610)⁶⁴ e Pietro della Valle (Abril de 1623 a Novembro de 1624)⁶⁵.

2.1. Ritos e organização da religiosidade no quotidiano

O sinal religioso externo mais evidente eram os edifícios destinados ao culto, tendo ambos viajantes notado o seu elevado número, considerado mesmo excessivo para um aglomerado urbano do tamanho de Goa por Della Valle, tal como a quantidade de religiosos. Outros viandantes houve que partilharam esta opinião. Caso do alemão Johann Albrecht von Mendelslo em 1639, que descreveu Goa como uma cidade cuja beleza

⁶¹ António da Silva Rego, *Trent's impact on the Portuguese Patronage Missions*, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

⁶² Veja-se *O Livro do «Pai dos Cristãos»*, editado com notas por José Wicki, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

⁶³ Pietro Della Valle, *The Travels of Pietro della Valle in India*, editado com introdução e notas por Edward Grey (reimpressão da edição da Hakluyt Society de 1892), vol. II, Nova Delhi: Asian Educational Services, 1991, pp. 415-416.

⁶⁴ François Pyrard de Laval, *The Voyage of François Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and Brazil*, editado por Albert Grey e H. C. P. Bell, 3 vols., Londres: Hakluyt Society, 1887-1890.

⁶⁵ Della Valle, *The Travels...op. cit.*

provinha das grandes igrejas, mosteiros e palácios rodeados de jardins⁶⁶. Em 1680-81, o médico inglês John Fryer apreciou os conventos, igrejas e edifícios magníficos da cidade que se estendiam por sete colinas como Roma⁶⁷. Se Pyrard achara as igrejas soberbas obras de arte, já Pietro della Valle encontrava-as destituídas de ornamento e algo chãs do ponto de vista artístico, talvez face ao seu arquétipo romano, não se impressionando sequer com a enorme catedral, então ainda inacabada⁶⁸.

Outra marca de devoção exterior notada por Pyrard de Laval foi o rosário, que todos os cristãos goeses traziam. Enquanto os cristãos-novos usavam-no ao pescoço, os reinóis e os naturais levavam-no na mão e desfiavam as contas a andar⁶⁹. Mas todos notaram uma sociedade marcada pela necessidade de exhibir estatuto, mesmo se socialmente pertencessem a um estrato social baixo, criando assim outro *topos* recorrente da literatura de viagem a respeito de Goa e do Estado da Índia. Della Valle, por exemplo, assinalou como qualquer fiel ia à igreja com grande ostentação independentemente da sua posição social⁷⁰. Pyrard, por seu lado, destacou a nobreza e os grandes mercadores da restante população, distinguindo-os pela riqueza do traje e o esplendor da equipagem e do pessoal doméstico que traziam em cortejo atrás de si⁷¹. Como a igreja era um espaço de múltiplas valências, servia tanto para o culto como para a sociabilidade, neste último aspecto a par da rua, mas com maior dignidade. O crente participava na missa como assistente e, ao mesmo tempo, procurava destacar-se do resto da congregação pela sua devoção e indumentária, já que ambos eram um meio de afirmação social e política no espaço público.

Os goeses tinham muitas ocasiões para se mostrarem e afirmarem a sua fé ao longo do ano litúrgico. As festas comuns, missas diárias e dominicais, sucediam-se ao ritmo vindo da Europa mas, dada a especificidade climática de Goa e a regularidade com que a monção a visitava, o

⁶⁶ Johann Albrecht Mendelslo, *Voyage en Perse & en Inde (1637-1640)*, traduzido, editado e anotado por Françoise de Valence, Paris: Chandeigne, 2008, p. 123.

⁶⁷ John Fryer, *A New Account of East India and Persia being Nine Years' Travels 1672-1681*, editado com notas e introdução por William Crooke (reimpressão da edição da Hakluyt Society de 1912), vol. II, Millwood (N. J.): Kraus Reprint, 1967, p. 10.

⁶⁸ Pyrard, *The Voyage...op. cit.*, vol. II-1, p. 99; Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. I, pp. 155-156.

⁶⁹ Pyrard, *The Voyage...op. cit.*, vol. II-1, p. 99.

⁷⁰ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. I, pp. 157-158.

⁷¹ Pyrard, *The Voyage...op. cit.*, vol. II-1, pp. 101-103.

calendário litúrgico foi alterado. Assim, a festa do Corpo de Cristo passou a realizar-se no primeiro domingo depois da Páscoa, caso contrário cairia habitualmente no início da monção, pelo que a chuva e o vento arruinariam a procissão⁷². Mas a festa de S. João Baptista manteve-se a 24 de Junho, quando a monção já se fazia sentir, porque não era só religiosa. Pietro della Valle assistiu a esta festividade de uma janela da casa do “Rei das Ilhas”, D. Filipe, e descreveu a tradicional “corrida de cavalos” na rua de S. Paulo, uma das vias goesas calcetadas, na qual dois pares de cavaleiros terçavam cimitarras⁷³.

A maioria das festas litúrgicas corria segundo o calendário europeu sem alterações. Mas aos olhos dos visitantes europeus as festividades goesas pareciam contaminadas com as características locais por via da convivência e da conversão. Para Pyrard de Laval as celebrações do dia de Todos-os-Santos eram bizarras para a sua sensibilidade francesa, porque os cristãos ofereciam vinho e virtualhas aos mortos, de modo que o chão das igrejas ficava coberto de alimentos até ao fim do serviço religioso⁷⁴. Por um lado tratavam-se de ritos com forte cunho ibérico e por isso desconhecidos fora da sua área de irradiação cultural e, por outro lado, também havia rituais desfasados da prática católica europeia do seu tempo, pelo menos a urbana. Segundo Pietro della Valle, o cortejo goês do *Corpus Christi* era mais típico do campo do que das grandes cidades da Europa⁷⁵. A ‘contaminação indiana’ pode ser vista na imagem do penitente nu cravado de espinhos a escorrer sangue que impressionou Faria e Sousa⁷⁶, comparável com os sacrifícios hindus debuxados no Códice Casanetense⁷⁷.

François Pyrard chegou a Goa no ano do quinto e último concílio provincial (1606). Instituídos com a reforma católica, os concílios provinciais procuraram colocar em dia as práticas religiosas de acordo com o modelo tridentino para vigiar e aplicar a ortodoxia e expandir a acção

⁷² Por Bula de Paulo III, mas só após o I Concílio de Goa (1567) ficou regulado de maneira uniforme a data da sua celebração; “Primeiro concílio provincial de Goa celebrado em 1567”, acção III, decreto 2º, in Cunha Rivara, *Arquivo...op. cit.*, fasc. 4, pp. 33-34.

⁷³ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. I, pp. 177-178.

⁷⁴ Pyrard, *The Voyage...op. cit.*, vol. II-1, p. 97.

⁷⁵ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. I, p. 167.

⁷⁶ Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa...op. cit.*, vol. VI, p. 197.

⁷⁷ Luís de Matos, *Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do códice português da Biblioteca Casanetense*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, estampas XLIV, XLVII.

evangelizadora. Convém sublinhar que boa parte da produção legislativa conciliar girou em torno da “conversão dos infiéis” e da “boa administração da cristandade”. O quinto concílio, por exemplo, dedicou-lhe trinta e três decretos, quando o anterior de 1592 apenas promulgara catorze decretos sobre o mesmo tema⁷⁸. Embora o enquadramento social e religioso da população fosse relevante, o grosso das decisões conciliares de 1606 prendeu-se com o governo da igreja⁷⁹. O objectivo era manter sob controlo eclesiástico a vida religiosa quotidiana. Assim, as decisões conciliares de 1606 forneceram orientações e normas para o clero, além de enquadrar a participação dos crentes na vida religiosa, nomeadamente na disposição das procissões ou na representação dos mistérios sagrados. A preocupação com o enquadramento eclesiástico compreende-se dado o número de procissões realizadas anualmente, porque Goa era, de acordo com Pietro della Valle, o sítio do mundo onde se realizavam mais cortejos religiosos⁸⁰.

Compreende-se o controlo eclesiástico das procissões por causa da sua posição central para os fiéis. As procissões materializavam a necessidade colectiva em obter a salvação manifestada ao longo do ano em datas consagradas no calendário litúrgico, mas também em alturas especiais ou de emergência⁸¹. No caso goês existiam outras preocupações, porque o controlo também significava purgar todas as inevitáveis contaminações provenientes das práticas culturais locais. Não estranha por isso que o concílio de 1606 procurasse libertar as procissões da carga profana, entenda-se indiana, adquirida devido à participação de tangedeiras, cantadeiras e bailadeiras no cortejo. A legislação conciliar procurou restabelecer a hierarquia processional colocando a cruz à cabeça da procissão, seguida dos andores. Os participantes também se deviam vestir e calçar condignamente, em especial os acólitos e quem transportava os andores. As próprias imagens sagradas foram reguladas com o objectivo de acabar

⁷⁸ Cf. “Decretos e resoluções do quarto concílio provincial de Goa” e “Decretos e resoluções do quinto concílio provincial de Goa”, Cunha Rivara, *Arquivo...op. cit.*, fasc. 4, respectivamente pp. 185-193 e 204-221.

⁷⁹ Em comparação houve uma progressão dos 31 decretos do terceiro concílio (1579) e 15 do quarto (1592) para os setenta e seis do quinto (1606), cf. idem, *ibidem*, respectivamente pp. 152-177, 194-200 e 21-259.

⁸⁰ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. II, p. 415.

⁸¹ Veja-se Delumeau, *Rassurer et proteger...op. cit.*, pp. 90-91 e 112.

com os santos de roca, excepto se estes fossem de alguma ordem religiosa⁸².

Regra geral o peso da tradição sobrepunha-se às proibições, porque ainda havia santos de roca na procissão da Irmandade do Rosário em 1623⁸³. Houve uma relativa vitória do enquadramento e controlo eclesiástico apesar da continuidade de práticas e devoções populares, em especial nos momentos mais importantes e nos de carácter excepcional. Veja-se como, por ocasião da trasladação do cruzeiro da Boa Vista para a igreja de Nossa Senhora da Luz em 1619, a procissão então formada, que inicialmente tinha um cunho popular, acabou por ser organizada respeitando a hierarquia do clero presente seguindo as instruções do arcebispo D. fr. Cristóvão de Lisboa⁸⁴.

Também se procurou introduzir ordem e dignidade nos mistérios e nas representações da Procissão dos Passos, por se tratarem de encações estimadas e cultivadas no ano litúrgico goês com o propósito de servirem exclusivamente à devoção. A hierarquia desejava fornecer aos goeses um modelo de comportamento e de reflexão, inclusive aos não-cristãos, pois estes podiam ser tocados pela mensagem e eventualmente converter-se. O objectivo era evitar a transformação das representações e dos mistérios num divertimento, porque com o passar dos anos o uso de figurantes nos passos pascais originara a chacota e os dichotes dos crentes numa altura de grande significado no mundo cristão. Visava-se corrigir ou eliminar, por exemplo, a descida da cruz e a entrega do corpo de Cristo no regaço de Nossa Senhora, uma estação dos Passos particularmente atreita a desastres. Por esta razão, o quinto concílio procurou limitar o recurso a figurantes e, na sua impossibilidade, proibiu a representação das estações dos Passos onde, no passado, se quebrara a dignidade e o decoro, e se atentara contra o seu significado religioso⁸⁵. Aparentemente as decisões conciliares tiveram pouco êxito neste campo, porque continuaram a representar-se os mistérios censurados pelo quinto concílio na procissão do *Corpus Christi* de 1623 presenciada por Pietro della Valle. Com a agravante da tradição de “correr os Passos”, como se dizia à época,

⁸² “Decretos e resoluções do quinto concílio provincial de Goa”, Cunha Rivara, *Arquivo...op. cit.*, fasc. 4, pp. 235-237.

⁸³ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. I, pp. 189-190.

⁸⁴ Cf. “Relação verdadeira...”, BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 302v.

⁸⁵ “Decretos e resoluções do quinto concílio provincial de Goa”, in Cunha Rivara, *Arquivo...op. cit.*, fasc. 4, p. 236.

se ter tornado mais num hábito de sociabilização urbana do que numa prática religiosa⁸⁶.

Para além das festas consagradas no calendário litúrgico surgiam, ocasionalmente, manifestações marcantes e extraordinárias de devoção pública. No período que nos interessa houve dois exemplos: as festas da canonização de Santa Teresa de Ávila e de São Francisco Xavier, ambas presenciadas por Pietro della Valle. Todavia, não há comparação possível entre os dois eventos, por causa das ordens religiosas que estavam por trás dos festejos. A festa da canonização de Santa Teresa de Ávila foi organizada pelos Carmelitas Descalços, uma ordem recém-chegada ao Estado da Índia sobre a qual pendia um despacho de expulsão por serem estrangeiros e terem chegado pelo Médio Oriente e não pela Rota do Cabo, controlada eclesiástica e politicamente pela Coroa. A celebração servia tanto para tornar visível uma ordem religiosa recente na Índia, como para tentar revogar a decisão de os expulsar de Goa. Estes condicionantes explicam a rapidez e o deslustre da festa realizada a 20 e a 21 de Maio de 1623⁸⁷.

Ao contrário dos Carmelitas, que celebraram a canonização no mesmo mês em que a notícia chegou à Índia, os Jesuítas demoraram meses a preparar a sua a fim de projectarem o seu poder e prestígio na capital política do Estado, onde se situavam as casas de todas as ordens religiosas activas no Padroado do Oriente⁸⁸. Por esta razão, o cortejo celebrado a 25 de Janeiro de 1624 inscreveu-se num percurso urbano com um significado político e religioso preciso. A procissão percorreu um triângulo com um vértices na Sé, a cabeça visível da organização eclesiástica secular do Padroado, o outro na basílica do Bom Jesus (onde jazia o canonizado) e o terceiro em São Paulo, as duas principais igrejas da Companhia na cidade. O percurso deixava significativamente de fora os con-

⁸⁶ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. II, pp. 414-415.

⁸⁷ Sobre a expulsão dos Carmelitas Descalços veja-se «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Lisboa, 28.01.1629; «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Lisboa, 26.01.1630, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, respectivamente cód. 26 fl. 107 e cód. 27 fl. 170. Os Carmelitas Descalços foram expulsos porque dependiam directamente da Cúria Romana e não do Padroado português. Faltavam recursos económicos para financiar a actividade missionária por causa da diminuição de receitas. As ordens religiosas já estabelecidas na Ásia pressionaram a Coroa para expulsar os Carmelitas para não repartirem com estes as ordinárias pagas pelo monarca português para financiar a evangelização.

⁸⁸ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. II, p. 402.

ventos de Agostinhos e de Dominicanos, com quem os Jesuítas estavam enfrentados por causa dos Ritos Malabares. De todas as ordens religiosas activas no Padroado apenas os Franciscanos participaram nos festejos⁸⁹.

Para o efeito foram construídas cinco grandes pirâmides assentes sobre rodas e ornadas de dísticos e estátuas, uma das quais foi colocada sob a égide de Santo Inácio de Loyola e de São Francisco Xavier, que se podiam deslocar-se pelas ruas e parar nos vértices da procissão. O cortejo seguiu ao longo da rota delineada e à sua frente seguia um carro coroado pela Fama a proclamar a canonização, seguido de três grupos de colegas da Companhia alusivos à Ásia, África e Europa, continentes onde havia missões Jesuítas. Seguiam-se outros dois carros alegóricos a encerrar o desfile, um dedicado à Fé e outro à actividade cultural da Companhia⁹⁰. A canonização de São Francisco Xavier aumentou o prestígio e a projecção dos Jesuítas, conforme o voltaram a mostrar em Novembro de 1624 aquando do festejo dos Mártires do Japão. O corpo do santo recém-canonizado foi o ponto central das cerimónias, ao redor do qual evoluiu uma série de actores secundários, com destaque para o vice-rei conde da Vidigueira acompanhado da nobreza e da população goesa⁹¹. As festas da canonização de São Francisco Xavier e a dos Mártires do Japão, para além do seu carácter excepcional no calendário litúrgico, adquiriram outros contornos por serem o acto de refundação do catolicismo na Ásia. Goa afirmava-se como o centro difusor do catolicismo no Oriente, aparecendo como uma substituta asiática de Roma e secundarizava São Tomé de Meliapor no processo, para além de São Francisco Xavier se ter transformado no Apóstolo da Índia em substituição de São Tomé⁹².

2.2. Um quotidiano religioso violento

O dia-a-dia religioso em Goa não fugia à realidade social circundante, na qual a violência era parte integrante. Esta podia ter a forma de pressão social exercida sobre uma comunidade religiosa, a exemplo da coacção

⁸⁹ Para efeitos de propaganda foi impresso um pequeno opúsculo no Colégio de São Paulo com a descrição dos festejos e cortejo em 1624; cf. Georg Schurhammer, "Festas em Goa no ano de 1624", in aut. cit. *Varia*, vol. I *Anbänge*, Roma/Lisboa: IHSI/CEHU, 1965, pp. 493-495.

⁹⁰ Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. II, pp. 402-403.

⁹¹ Idem, *ibidem*, pp. 409-414.

⁹² Veja-se Luís Filipe F. R. Thomaz, "A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa" in *Lusitania Sacra*, 2ª série, 3 (1991), pp 407-408.

exercida sobre o mosteiro de Santa Mónica ao longo da sua história. Em 1613, por exemplo, no decurso da procissão da Senhora das Angústias o provedor e os irmãos da Misericórdia insultaram e tentaram rasgar as vestes das jovens recolhidas em Santa Mónica⁹³. Os membros da Santa Casa goesa pressionaram as recolhidas a abandonar Santa Mónica, que não controlavam, a fim de as obrigar a ingressar na sua casa de recolhimento. Em causa estava o controlo dos dotes e dos casamentos das jovens e, por arrasto, as alianças político-sociais daí resultantes⁹⁴. As pressões sobre Santa Mónica cresceram com o aumento da crise económica que abalou Goa a partir de 1620, resultante da perda dos mercados tradicionais conquistados por holandeses e ingleses, dos maus anos agrícolas e da fome generalizada registada no início da década de 1630. A conseqüente diminuição do rendimento do Estado da Índia acarretou alguma instabilidade social, porque afectou um número significativo de dependentes das tenças e ordinárias pagas pela Coroa.

Parte da elite goesa atingida nos seus rendimentos tentou apoderar-se das propriedades pertencentes a Santa Mónica a fim de as repartir entre si. A Câmara de Goa foi o instrumento institucional escolhido nas duas vezes para se apoderarem dos bens do mosteiro. Em ambas ocasiões, 1632 e 1634-1635, a municipalidade encontrou no vice-rei conde de Linhares um aliado predisposto a escutar os seus pedidos ou, no mínimo, a manter uma neutralidade conivente com os seus desígnios. A população goesa, por seu lado, foi manipulada e usada como arma de arremesso contra o mosteiro.

A violência aumentou em 1634-1635 por altura do segundo ataque, quando deixou de ser meramente retórica como anteriormente e passou a ser física. Em 1634-1635 não houve um elemento moderador na contenda ao contrário de 1632, pois o vice-rei inimistara-se entretanto com o administrador da diocese em *sede vacante*, o bispo de Cochim D. fr. Miguel Rangel OP⁹⁵. Fr. Diogo de Sant'Ana recebeu ordem de expul-

⁹³ Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, pp. 363-364.

⁹⁴ Sobre esta acusação veja-se TT, *ML*, cód. 816, fls. 6-6v.

⁹⁵ Uma das causas do desentendimento foi o conflito entre cabido da Sé goesa e o bispo de Hierapólis, uma criatura de Linhares, tendo o bispo de Cochim apoiado os deões e D. Miguel de Noronha o prelado; cf. «Carta de Filipe III para Pedro da Silva», Lisboa, 24.02.1635; «Carta de Filipe III para Pedro da Silva», Lisboa, 27.03.1635; «Carta de Pedro da Silva para Filipe III», Goa, 24.12.1635, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, respectivamente cód. 32, fl. 246 e fls. 250-250v; cód. 33, fl. 221.

são para Portugal no decurso da segunda contenda, mas recusou partir. A situação só se apaziguou com a chegada do novo vice-rei Pedro da Silva a finais de 1635, porque a mudança de governo trouxe a habitual orientação política oposta à anterior, aliviando a pressão exercida sobre Santa Mónica. A aprovação e a autorização papal da comunidade religiosa facilitou o reconhecimento régio em 1637, tendo Filipe III concedido ao mosteiro o privilégio de ostentar as armas reais na fachada e colocou-o sob a alçada do Padroado e a protecção directa do vice-rei⁹⁶.

Mas havia outros casos de violência no interior das ordens religiosas em resultado do choque entre facções rivais por questões ligadas à sua organização ou jurisdição. No fim da década de 1620, o comissário-geral dos Franciscanos no Estado da Índia, fr. Jerónimo de Abrantes, mandou quebrar as portas das celas dos Franciscanos Recolectos para os expulsar alegando que desejavam subtrair-se à sua autoridade e organizar-se autonomamente⁹⁷. A origem geográfica e étnica dos religiosos constituiu motivo de disputa entre os Dominicanos, bem como noutras ordens e congregações religiosas. Os Dominicanos cindiram-se por volta de 1630 em dois grupos que se digladiavam entre si, os reinóis e os naturais da Índia, os quais subalternizados pretendiam formar uma província independente da de Portugal em 1634⁹⁸. A crise económica que assolava o Estado desde 1620 dificultou o pagamento de ordinárias às ordens religiosas, com as consequentes pressões sobre o poder político para as saldar. As tensões

⁹⁶ Veja-se TT, *ML*, cód. 816, fls. 5v-16, 90, 115-117v, 132v-133v, 150v, 154v-156, 167v-169, 215v, 228v-229v. «Carta de Pedro da Silva para Filipe III», Goa, 17.02.1636; «Carta de Filipe III para Pedro da Silva», Lisboa, 27.03.1637; «Parecer do chanceler Gonçalo Pinto da Fonseca», Goa, 07.01.1636, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, respectivamente cód. 33, fls. 259v-260; cód. 37, fl. 381; cód. 38, fls. 190-190v. *Diário do 3º Conde de Linhares, Vice-Rei da Índia*, tomo II, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1943, pp. 203-204 e 270-319. Germano Correia, *Historia da Colonização Portuguesa na Índia*, vol. III, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951, pp. 65-91, e vol. V, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954, pp. 648-688. C. R. Boxer, *Portuguese Society in the Tropics. The Municipal Councils of Goa, Macao, Babia and Luanda, 1510-1800*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1965, pp. 36-38. Teotonio R. de Souza, *Medieval Goa. A Socio-Economic History*, Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1979, capítulo VI, especialmente pp. 145-146.

⁹⁷ «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Lisboa, 26.03.1630, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, cód. 27, fl. 174.

⁹⁸ Sem resultado, porque a Coroa contrariou esta pretensão; «Carta de Filipe III para Pedro da Silva», Lisboa, 17.02.1635; «Carta de Pedro da Silva para Filipe III», Goa, 22.12.1635, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, respectivamente cód. 32, fl. 226; cód. 33, fl. 205.

acumuladas agudizaram-se e eclodiram durante o governo do conde de Linhares⁹⁹, chegando ao ponto de o prior do convento de São Domingos de Goa, fr. Francisco de Sena, utilizar o púlpito para atacar verbalmente o vice-rei que se encontrava na assistência¹⁰⁰.

A violência também podia adquirir um carácter ritual, a exemplo da flagelação de grupos de penitentes durante as procissões da Semana Santa. A remissão pública dos pecados era uma garantia da possível salvação do crente. Mas este acto público de fé não agradou à sensibilidade católica francesa de Pyard de Laval, que adjectivou a cerimónia de estranha e supersticiosa¹⁰¹. A mesma procissão, contudo, mereceu outro comentário da parte de Pietro della Valle, denotando quicá a sua sensibilidade meridional face ao fenómeno de auto-flagelação dos penitentes¹⁰². A violência ritual também podia ter um carácter expiatório numa situação excepcional, como no caso da procissão organizada em Cochim em 1618 para afastar os maus presságios registados por toda a Índia nesse ano. Segundo Faria e Sousa, a procissão organizada pela Misericórdia local contou com mil penitentes os quais “disciplinavam-se com cadeias de ferro, outros com cordas e, em vez de sangrarem fina e sofrivelmente, despedaçavam-se; outros caminhavam com dificuldade em curtíssimas prisões de delinquentes encarcerados; outros, vestidos de espinhos, iam-se rebolando para se martirizarem mais; muitos iam encadeados com o seus próprios filhinhos e com os seus escravos (...). O maior volume era dos que, envolvidos fortemente em grossas cordas, cortavam as veias”¹⁰³.

2.3. O quotidiano monástico

D. fr. Aleixo de Meneses pretendeu “moralizar” a vida goesa a fim de proteger as mulheres cujos maridos estavam fora de casa, as viúvas e as jovens solteiras da “solicitação do mundo” quando benzeu e lançou a pri-

⁹⁹ Para uma visão das relações do conde de Linhares com o clero veja-se A. R. Disney, “The Vice-Roy Count of Linhares at Goa, 1629-1635”, in Luís de Albuquerque e Inácio Guerreiro (eds.), *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985, pp. 310-313.

¹⁰⁰ «Carta do conde de Linhares para Filipe III», Goa, 16.07.1635, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, cód. 34, fl. 33.

¹⁰¹ Pyard, *The Voyage...op. cit.*, vol. II-1, pp. 99.

¹⁰² Della Valle, *The Travels...op. cit.*, vol. II, p. 414.

¹⁰³ Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, vol. VI, p. 198.

meira pedra do mosteiro de Santa Mónica em 1606¹⁰⁴. A fundação também se enquadrava na renovação introduzida na Ordem de Santo Agostinho desde Quinhentos, com o aumento do número de casas da ordem a que pertencia o arcebispo¹⁰⁵. O novo estabelecimento de clausura servia para tomar ordens e recolher orfãs e as filhas de pessoas que tinham prestado serviço militar no Estado da Índia¹⁰⁶. O local para a construção do edifício foi escolhido em virtude da sua proximidade com o convento de Nossa Senhora da Graça pertença de Agostinhos, mas também por ter brilhado aí de forma premonitória uma estrela durante seis meses. Tratava-se de mais *miracula quotidiana* interpretada por teólogos e astrólogos como revelador pois “auia de sobreuir alguma nouidade, de muito contentamento e alegria, sem se poder dizignar, qual ella seria”¹⁰⁷.

Dezasseis freiras professaram segunda a regra dos Eremitas de Santo Agostinho a 3 de Setembro de 1606, embora só ficassem sujeitas à autoridade do arcebispo de Goa um ano mais tarde¹⁰⁸. A administração da casa foi entregue a fr. Diogo de Sant’Ana após a partida de D. fr. Aleixo para Portugal em 1610¹⁰⁹. Fr. Diogo viria a ser acusado pelos seus oponentes de ter usado meios ilegítimos, incluindo a usura e a captação forçada das mais ricas mulheres do Estado da Índia para edificar rapidamente o mosteiro¹¹⁰. Ao longo dos anos como seu administrador, fr. Diogo enfrentou sucessivos problemas, alguns dos quais resultaram da sua visão para Santa Mónica. A questão mais controversa foi o número de professoras. Inicialmente fixado em cinquenta, em 1620 já chegavam a oitenta freiras, fora trinta noviças e recolhidas que esperavam tomar votos conforme infor-

¹⁰⁴ «Carta de Filipe II para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 21.03.1615, in Raimundo António de Bulhão Pato (ed.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções* (doravante *DRI*), vol. III, Lisboa: Academia Real das Ciências, 1885, pp. 330-331.

¹⁰⁵ Veja-se J. B. Duroselle e Eugène Jarry (eds.), *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*, vol. 18; Léopold Willaert, *Après le Concile de Trent. La restauration Catholique*, Paris: Bloud & Gay, 1960, pp. 99-105. O caso das instituições femininas é tratado nas pp. 146-147.

¹⁰⁶ Um exemplo são as filhas de D. Jorge de Castelo Branco que, por ordem de Filipe II, foram recolhidas em Santa Mónica. Cf. «Carta de Filipe II para D. Jerónimo de Azevedo», Lisboa, 28.01.1614, in *DRI*, vol. III, pp. 25-26.

¹⁰⁷ TT, *ML*, cód. 816, fl. 20.

¹⁰⁸ *Idem*, fls. 20-20v.

¹⁰⁹ *Ibidem*, fls. 87, 101-101v.

¹¹⁰ *Ibidem*, fls. 5v-6v; «Carta de Filipe III para o conde de Linhares», Lisboa, 24.12.1633, in TT, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, cód. 34, fl. 607.

mou o governador Fernão de Albuquerque (1619-22)¹¹¹. O total acabou por se fixar na centena de professoras no decurso das negociações iniciadas durante o segundo governo do vice-rei conde da Vidigueira (1622), mas só concluídas no do vice-rei conde de Linhares. Foi o arcebispo de Goa, D. fr. Sebastião de São Pedro (1624-29), quem conduziu as negociações pelo mosteiro e conseguiu acertar o dote, o número de criadas e escravas das freiras, bem como os bens de raiz que o convento podia ter.

A construção de uma casa religiosa feminina no Estado da Índia, onde a falta de portuguesas e descendentes era um problema candente, que nem o parco envio das “Orfãs del-Rei” conseguia resolver, contribuiu para aumentar a escassez de jovens em idade de casar aos olhos da população. A criação de um estabelecimento religioso feminino não seria tão problemática noutra parte do império português com uma presença mais territorial como no Brasil, mas na Índia a opção não era compreendida nem bem recebida. Assinale-se que as ordens religiosas estabelecidas no Estado eram urbanas e tinham sido criadas na Baixa Idade Média e mesmo posteriormente, o caso dos Jesuítas. As ordens eminentemente rurais, como os Beneditinos, jamais se instalaram na Ásia nem aqui se poderiam acomodar tendo em conta as características do Estado da Índia. Daí a relutância das autoridades em aceitar um projecto contestado, às vezes violentamente, pela elite local que queria casar os seus filhos com bons partidos.

A vida diária das freiras prosseguiu imutável apesar de todas estas vicissitudes. Levantavam-se às quatro horas da manhã para acudir ao coro, onde a comunidade escutava uma lição espiritual que mudava consoante o calendário religioso. Depois as freiras recolhiam-se em oração mental até às cinco da manhã, para de seguida se ocuparem do serviço que lhes fora atribuído e deviam assistir a uma das duas missas diárias. Às vinte horas toda a comunidade acorria ao coro baixo para ouvir de novo a lição espiritual, acompanhada de trinta minutos de oração e de um exame de consciência. Acabado o terço diário as freiras ajoelhavam-se repetindo a oração da mestra. Depois de jantar ou da ceia, a comunidade conventual recreava-se, excepto nos dias de comunhão, quando se recolhia logo após a refeição da noite ou da ceia nas Vésperas. Nesses dias as professoras recolhiam-se com a prioresa e as jovens do recolhimento

¹¹¹ «Carta de Fernão de Albuquerque para Filipe II», Goa, 10.02.1620, in António da Silva Rego (ed.), *DRI*, vol. VI, Lisboa: Academia das Ciências, 1974, p. 121.

acompanhavam a sua mestra¹¹². O dia acabava quando se recolhiam às celas. Para além dos exercícios espirituais habituais, as religiosas podiam fazer outros de acordo com a sua devoção¹¹³. Fr. Agostinho de Santa Maria informa-nos, por exemplo, que Soror Maria do Espírito Santo era muito devota de uma imagem da Madre de Deus que mandara pintar em Goa e colocara numa capela do claustro, onde lhe prestava devoção diária. Quando morreu colocaram aí o seu corpo em capela ardente¹¹⁴.

A regra obrigava as freiras a confessarem-se e a comungarem duas vezes por semana, sendo os seus confessores os frades do convento de Nossa Senhora da Graça. Mas a regra era branda para as criadas e escravas, porque aquelas apenas se confessavam e comungavam de oito em oito dias e estas de quinze em quinze¹¹⁵. As quebras na monotonia diária eram espaçadas, caso dos contactos com a família, que ocorriam de dois em dois meses para as professoras. A reunião com os familiares decorria no locutório durante uns breves momentos, mas a visita podia durar mais tempo em domingos, dias santos ou de comunhão¹¹⁶.

Em épocas altas do calendário litúrgico, caso do Natal e da Páscoa, o quotidiano das freiras alterava-se. Toda a comunidade festejava o Natal frente ao presépio, louvando o recém-nascido com danças, cantigas, ditos e colóquios. Já na Páscoa, as freiras juntavam-se com a madre para celebrar a morte e ressurreição de Cristo:

tem seus alívios, e consolações, tudo entre virtude, e santidade do espirito, por espaço de oito dias, e no oitavo dia á noite se faz huma procissão pelas claustras com representação, e ditos ao divino, e sobre o misterio. O que fazem as meninas em algumas estancias. E no fim destas procissões he irem a finalizalas com adorar, e abraçar ao Menino Jesus seu esposo. E ordinariamente se acabão estas suas festas com muitas lagrimas de devoção, e de alegria espiritual¹¹⁷.

¹¹² Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, p 355.

¹¹³ Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, pp. 357-358.

¹¹⁴ Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano, e Historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas em a India Oriental, & mais Conquistas de Portugal, Asia Insular, Africa e Ilbas Filipinas*, tomo VIII, Lisboa: Oficina de António Pedroso Galvão, 1720, pp. 173-175.

¹¹⁵ TT, ML, cód. 816 fls. 103v-104.

¹¹⁶ *Idem*, fl. 104.

¹¹⁷ *Ibidem*, p 355.

Um acontecimento inusitado alteraria durante algum tempo o quotidiano desta casa monástica a partir da noite de 8 de Fevereiro de 1636.

3. O QUOTIDIANO DE UM MILAGRE

Como existem semelhanças no relato dos dois milagres, propomos comparar ambos os relatos para fazer uma leitura possível a fim de assinalar afinidades e diferenças.

3.1. Premonições

De acordo com os relatos houve uma sequência de acontecimentos premonitórios do que iria acontecer antes dos milagres, se bem que as testemunhas não compreendessem então o seu significado e só posteriormente entendessem o ocorrido. Estamos mais uma vez na presença de *signa, prodigia, virtutes, signorum, monstra, magnalia, mirabilia, ostenta, mira, portenta* de Santo Agostinho. De resto os goeses e os portugueses tinham-nos testemunhado inúmeras vezes no decurso desses anos marcados por crises, guerras, derrotas e outros sinais de perda do favor divino pela sua falta de fé. Repare-se como o local da construção de Santa Mónica foi escolhido em função da estrela que apareceu seis meses a fio sobre o Monte Santo. No processo foram consultados teólogos e astrólogos, algo estranho na edificação de uma casa religiosa, que interpretaram o sinal como sendo de bom augúrio, mas não compreenderam plenamente o seu sentido¹¹⁸. Também se verificaram sinais anteriores ao milagre na cruz da Boa Vista, porque várias testemunhas afirmaram ter visto bandeiras carmesins nos dias prévios, embora ninguém entendesse o seu significado. Quando os fíéis se dirigiram à igreja de São Mateus na madrugada do dia do milagre, 23 de Fevereiro de 1619, repararam numa claridade que emanava do fronteiro monte da Boa Vista, mas não souberam explicar o fenómeno¹¹⁹.

¹¹⁸ TT, *ML*, cód, 816, fl. 20. Convém ter presente que o relato da fundação da casa e o milagre foram escritos por fr. Diogo de Sant'Ana, um grande defensor do mosteiro. No caso do sinal ligado à fundação, a estrela, só tardiamente foi ligado à escolha do sítio. Por isso teria sido possível manipular as testemunhas para fr. Diogo de Sant'Ana atingir os seus fins anos mais tarde.

¹¹⁹ BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 301.

No caso de Santa Mónica os sinais premonitórios nunca abrandaram, caucionando dessa forma a sua fundação e os propósitos reformadores da moral pública do seu fundador, D. fr. Aleixo de Meneses¹²⁰. Como os acontecimentos ocorreram sempre dentro da clausura, aumentava a aura de santidade do local. Madre Maria do Espírito Santo, por exemplo, foi protagonista de dois episódios relacionados com sinais divinos. A madre foi banhada por uma luz e entrou em êxtase ao pedir mais entendimento¹²¹. Após a sua morte colocaram o corpo na capela da Madre de Deus edificada por si no claustro, onde a comunidade descobriu o olhar cruzado trocado entre a defunta e a imagem mandada pintar por si anos antes. Na ocasião o arcebispo de Goa, D. fr. Cristóvão de Lisboa, autorizou a entrada de um pintor na clausura para documentar o episódio¹²².

As manifestações da protecção divina ao mosteiro prosseguiram sempre que se registavam dificuldades nas negociações com a Coroa entre 1619 e 1635. Em 1619, por exemplo, as propriedades de Santa Mónica resistiram indemnes ao desastre natural que assolou Baçaim¹²³. Houve um novo sinal em 1623 a envolver o crucifixo do coro pela primeira vez, tendo escorrido sangue pela parede. Como as negociações decorriam então normalmente, fr. Diogo de Sant'Ana achou prudente silenciar o 'milagre' e ordenou às monjas que limpassem o muro¹²⁴.

Surgiram novas provas da protecção divina a Santa Mónica com o aumento das pressões, entre 1630 e 1635, coincidindo com o governo do conde de Linhares. Assim, as propriedades do mosteiro foram poupadas à seca geral que assolou a Índia em 1630 e à praga de gafanhotos que destruiu as colheitas em 1631¹²⁵. Novos sinais apareceram em 1635, quando a pressão sobre Santa Mónica atingiu o auge, incluindo demonstrações públicas contra D. fr. Miguel Rangel, fr. Diogo de Santa Ana e as freiras. Uma multidão manobrada por Rui Dias da Cunha exigiu na câmara a execução das ordens reais contra o mosteiro nos dias 12 e 13 de Fevereiro. No primeiro dia, uma "servidora da Índia" teve uma visão da imagem de

¹²⁰ TT, *ML*, cód. 816, fls. 185v-186.

¹²¹ Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, pp. 352-353.

¹²² Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuario Mariano...op. cit.*, tomo VIII, pp. 175-176.

¹²³ Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, p. 404.

¹²⁴ Idem, *ibidem*, p. 422.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 404.

Nossa Senhora da Purificação que lhe pediu para rezar por fr. Diogo. E na noite de 13 de Fevereiro uma ladainha de origem sobrenatural ecoou por todo o mosteiro sem se conhecer a origem¹²⁶. A continuação dos sinais apenas podia significar a protecção dispensada pela Divina Providência à casa, porque apontaria para um acontecimento maior ainda por ocorrer de maneira a recompensar a comunidade e os seus protectores pela fé e constância demonstrada durante as recentes perseguições.

3.2. Sinais

Terminada a procissão na noite a 8 de Fevereiro de 1636, algumas religiosas dirigiram-se ao coro onde estava encostado à grade o crucifixo mandado esculpir por fr. Diogo em 1611¹²⁷. Durante a oração repararam que a imagem de Cristo abria os olhos e fitava-as. As freiras alteraram-se com a manifestação e chamaram fr. Diogo para presenciar o acontecimento. Depois de acalmar a comunidade, fr. Diogo observou o fenómeno com reservas, mas progressivamente começou a acreditar e contou como a imagem abriu os olhos vinte e seis vezes até abandonar o mosteiro à meia-noite. Na clausura havia freiras que afirmaram ter visto Cristo arquear o peito, enquanto outras diziam que a imagem queria falar¹²⁸.

O volume da manifestações parecia intensificar-se com o aumento da qualidade da assistência. A 12 de Fevereiro, a imagem inclinou a cabeça e abriu os olhos para os fíéis reunidos na igreja. Horas mais tarde, a imagem abriu os olhos e a boca, escorreu sangue e o crucifixo tremeu na presença D. fr. Miguel Rangel, dos inquisidores, do provincial dos Agostinhos, fr. Gaspar de Amorim, e de outros prelados¹²⁹. Atingiu-se um novo auge a 15 de Fevereiro, sem dúvida porque o coro estava cheio de autoridades eclesiásticas para testemunharem as ocorrências¹³⁰. As manifestações continuaram até 24 de Agosto, mas já sem a espectacularidade da primeira

¹²⁶ TT, *ML*, cód. 816, fls. 176-178. Houve outras aparições, nomeadamente com Santa Mónica, que apareceu a uma freira; cf. fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuario Mariano...op. cit.*, tomo VIII, pp. 178-179.

¹²⁷ O frade não gostou do resultado final, porque a imagem de tamanho natural ficara imperfeita. Os olhos eram um risco, os joelhos chegavam ao peito. As freiras, todavia, afeiçoaram-se à cruz, talvez por premonição e opuseram-se à sua substituição conforme queria fr. Diogo, cf. TT, *ML*, cód. 816, fls. 273v-274.

¹²⁸ *Idem*, fls. 265-268v.

¹²⁹ *Ibidem*, fls. 270-271v.

¹³⁰ *Ibidem*, fls. 272v-273v.

semana. O milagre foi autenticado nesse dia e, como prova do ocorrido, a imagem conservou as alterações sofridas para a posteridade¹³¹.

O milagre do monte da Boa Vista, por seu lado, desenrolou-se a 23 de Fevereiro de 1619. Depois dos sinais premonitórios ocorridos de madrugada, a primeira manifestação deu-se de manhã na presença do cirurgião Pedro da Silva e de António, um malabar. Ambas testemunhas viram um homem na cruz da Boa Vista que se mexia sem nunca virar as costas a Goa. Os dois subiram ao cimo do monte para se certificarem do ocorrido, mas aí chegados não descortinaram nada e só voltaram a observar as manifestações quando desceram até ao sopé do monte¹³². O clímax deu-se por volta do meio-dia e foi presenciado por uma multidão agrupada no fundo da elevação. Nesse momento, as pessoas viram uma nuvem roxa e dourada pousar sobre a cruz de onde emergiu a figura de Cristo para se crucificar no madeiro¹³³. A multidão excitou-se e cercou a cruz para retirar pequenos fragmentos da mesma a fim de guardar como relíquia. O arcebispo D. fr. Cristóvão de Lisboa ordenou a sua remoção para a igreja de Nossa Senhora da Luz nessa noite para impedir a sua destruição¹³⁴. Mas não acabaram aí as manifestações no monte da Boa Vista, já que do cabouco da cruz brotou água com fama de milagreira, mesmo entre os hindus¹³⁵.

3.3. Audiências

A audiência está relacionada com o espaço onde o milagre decorre e com a sua cronologia. No caso de Santa Mónica, o prodígio desenrolou-se num espaço fechado e sagrado: o coro da igreja. O sucedido na Boa Vista desenvolveu-se num espaço público sem nada de especificamente sagrado. Cronologicamente Santa Mónica teve maior expressão durante uma semana, de 8 a 15 de Fevereiro de 1636, embora as manifestações se

¹³¹ A imagem de Cristo ficou de olhos abertos, os joelhos, antes à altura do peito, desceram até à posição normal, o cravo que segurava os pés entortou-se, a cor da imagem ficou mais viva e as costas mais afastadas da cruz (*ibid.*, fls. 274v-275v). Sobre a continuação dos milagres veja-se fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, pp. 444-449.

¹³² A cruz, sem a imagem de Cristo, fora colocada no local pelo padre Manuel Rodrigues, do cabido da Sé; veja-se BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fls. 301-301v.

¹³³ *Idem*, fls. 301v-302.

¹³⁴ *Ibidem*, fls. 302-302v

¹³⁵ *Ibidem*, fl. 303.

prolongassem esporadicamente até 24 de Agosto desse ano. O segundo milagre ocorreu ao longo de um só dia.

Num primeiro tempo a audiência em Santa Mónica foi composta exclusivamente pela comunidade, exceptuando uma freira atacada de uma crise histérica a quem impediram o acesso ao coro¹³⁶. Fr. Diogo de Sant'Ana foi a única pessoa estranha à clausura presente na primeira noite, porquanto o segundo homem, o bispo D. fr. Miguel Rangel, apenas entrou três dias mais tarde, a 11 de Fevereiro¹³⁷. Mas a 12 de Fevereiro já os goeses tinham invadido a igreja para presenciar o milagre e o seu grande número impediu o fecho das portas¹³⁸. O palco privilegiado do acontecimento continuou a ser o coro, mesmo durante o segundo pico das manifestações, por ser aí que se encontrava o crucifixo. A audiência imediata era composta pela clausura e o círculo eclesiástico próximo do mosteiro, como o Provincial dos Agostinhos e o Prior do convento da Graça. Note-se, contudo, como procuraram uma testemunha exterior ao círculo dos Agostinhos para autenticar o milagre, levando o vice-rei Pedro da Silva até ao coro, mas este não chegou a tempo de presenciar as manifestações¹³⁹. Os acontecimentos de 15 de Fevereiro tiveram maior número de participantes directos para servirem de potenciais testemunhas no processo de autenticação e, para atingir esse objectivo, Dominicanos e membros do cabido da Sé visitaram o coro alto. Nessa altura a notícia espalhará-se e os habitantes de Goa e dos arredores enchiam a igreja, pois todos queriam presenciar o milagre¹⁴⁰.

Quanto ao segundo milagre, o público evoluiu à medida que a notícia se difundiu entre a população. Começou com duas testemunhas iniciais, Pedro da Silva e o malabar António, de seguida juntou-se uma terceira, Simão Borges, que espalhou a notícia por Goa. Os acontecimentos acabaram por se difundir por meio de outros observadores que passavam

¹³⁶ TT, *ML*, cód. 816, fl. 265v.

¹³⁷ *Idem*, fl. 269v.

¹³⁸ *Ibidem*, fl. 270.

¹³⁹ *Ibidem*, fls. 271-271v. Estranhamente não há qualquer referência ao milagre nas cartas do vice-rei. Pedro da Silva apenas mencionou a virtude e o recolhimento das freiras, tendo ainda defendido a eventual concessão de mercês régias. Cf. «Carta de Pedro da Silva para Filipe III», Goa, 12.11.1637, TT, in *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, cód. 37, fl. 381.

¹⁴⁰ A presença de Dominicanos e do cabido da Sé deveu-se ao facto do protector do mosteiro, D. fr. Miguel Rangel, ser simultaneamente dominicano e administrador da arquidiocese de Goa; cf. TT, *ML*, cód. 816, fls. 272v e 277.

casualmente no local. Pedro da Silva também propagou o que viu entre amigos e vizinhos após ter regressado a casa¹⁴¹. A multidão congregada no sopé do monte aumentou à medida que se espalhou a nova e variou de número conforme havia ou não ocorrências na cruz. No auge das manifestações as pessoas continuavam a chegar porque tinham ouvido falar do ocorrido ou foram atraídas pela aglomeração, caso do juiz da Relação de Goa Gonçalo Pinto da Fonseca¹⁴². Por então, a multidão transbordava e a situação escapava ao controlo das autoridades civis e religiosas, especialmente depois de os espectadores começarem a tirar relíquias da cruz. Foi necessário colocar soldados de guarda e contratar pedreiros a fim de remover a cruz para a igreja de Nossa Senhora da Luz, quando as autoridades eclesiásticas organizaram e enquadraram o traslado numa procissão¹⁴³. A mesma autoridade também se apressou a controlar as sequelas do milagre, o aparecimento da Fonte Santa, proclamando-a como um acto divino e sobrenatural, legitimando ambos acontecimentos desta forma¹⁴⁴.

3.4. Autenticação

O milagre define-se por ser uma demonstração extra de credibilidade da revelação cristã, mas só pode ser estabelecido enquanto tal pelas autoridades eclesiásticas de acordo com o Direito Canónico. Para isso é preciso constituir uma comissão de peritos com o objectivo de verificar a sua autenticidade¹⁴⁵. No caso da cruz da Boa Vista, a autenticação foi rápida por causa da pressão popular e dos actos de devoção desenquadrados de qualquer autoridade religiosa. Com as pessoas a arrancarem pedaços da cruz para guardarem como relíquias, o arcebispo D. fr. Cristóvão de Lisboa viu-se obrigado a reunir uma junta de peritos na tarde do próprio dia para deliberar de imediato sobre as manifestações. O veredicto foi positivo e o aparecimento posterior de uma fonte nas fundações da cruz, cuja água curava milagrosamente tanto cristãos como hindus, foi uma prova suplementar a caucionar a sua autenticidade¹⁴⁶.

¹⁴¹ BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fls. 301-301v.

¹⁴² O juiz foi atraído pela multidão quando se dirigia à sua quinta; cf. *Idem*, fl. 302.

¹⁴³ *Ibidem*, fls. 302-302v.

¹⁴⁴ *Ibidem*, fl. 303.

¹⁴⁵ A. Michel, "Miracle", in *Dictionnaire de Théologie Catholique...op. cit.*, tomo X, 2.^a parte, col. 1846.

¹⁴⁶ BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 303.

Já Santa Mónica sofreu um percurso mais atribulado dado o passado político recente, porque a última perseguição ao mosteiro terminara no ano anterior. Daí o cuidado posto em torno a todo o processo. Em primeiro lugar as principais testemunhas vieram dos círculos próximos do mosteiro, pois constituíam uma audiência seleccionada intencionalmente tendo em vista a futura aprovação do milagre. Assim, a 12 de Fevereiro, o bispo de Cochim apareceu no local na companhia de frades agostinhos para presenciar o acontecimento, mas foram impedidos de recolher o sangue escorrido pelos inquisidores presentes. Outros observadores requereram a presença do vice-rei para servir de testemunha abonatória, mas Pedro da Silva não chegou a tempo. No auge das manifestações chegou um grupo de pessoas de peso e sem ligação directa à clausura, mas próximo do mosteiro, entre o qual se contava um escrivão da câmara episcopal para registar os depoimentos dos espectadores¹⁴⁷. A 24 de Agosto de 1636 reuniu-se uma junta composta por trinta e seis pessoas com o objectivo de apreciar o processo e pronunciou-se favoravelmente à autenticação do milagre por unanimidade. Curiosamente, depois dessa data cessaram as manifestações em Santa Mónica¹⁴⁸.

4. QUE LUGAR PARA O MILAGRE NO QUOTIDIANO GOÊS?

Uma sociedade marcada pela violência, cercada de inimigos políticos e religiosos, com a consciência de que apenas alguns se salvariam apesar da sua devoção via aumentar a sua insegurança de dia para dia. A noção de um Deus-Pai terrível, embora misericordioso, contribuía para agravar a situação¹⁴⁹. Daí o milagre criar esperança de salvação num mundo atormentado pela ideia colectiva de culpa, por ser visto como um sinal de

¹⁴⁷ TT, *ML*, cód. 816, fls. 271-272v. Nas considerações finais sobre o milagre fr. Diogo de Sant' Ana apontou sete razões subjacentes à sua aprovação: 1.^a o milagre em si; 2.^a a continuidade das manifestações na imagem; 3.^a as autoridades eclesiásticas presentes; 4.^a, 5.^a e 6.^a o testemunho das freiras, dos moradores de Goa e da população das ilhas e terras vizinhas que presenciaram o milagre; e por fim a aprovação do bispo de Cochim por o número de testemunhas ser superior a mil espectadores; cf. TT, *ML*, cód. 816, fls. 276v-277.

¹⁴⁸ Fr. Agostinho de Santa Maria, *História da fundação do real convento de Santa Mónica...op. cit.*, pp. 444-449. Ironicamente, apesar de tantos sinais de protecção divina, o mosteiro ardeu parcialmente no final de 1636.

¹⁴⁹ Sobre este aspecto veja-se Jean Delumeau, *Le pèchè et la peur...op. cit.*, pp. 331-338.

revelação divina. A participação dos fiéis era entendida como forma de retomar a aliança perdida com Deus desde o pecado original e servia para expiar todas as culpas acumuladas numa catarse colectiva.

Por isso o milagre de Santa Mónica e o da cruz da Boa Vista tiveram uma ampla participação popular. No primeiro caso a afluência de fiéis extravasou a igreja de tal modo que as autoridades não conseguiram fechar as portas. Os crentes desejavam purificar-se colectivamente dos seus pecados para obter a salvação em ambos acontecimentos. Em Santa Mónica, os presentes no templo pediram o perdão dos seus pecados, acontecendo o mesmo na Boa Vista¹⁵⁰. Obter a salvação espiritual servia de estímulo para os fiéis participarem e a recolha de relíquias para curar males físicos era outro dos aspectos associados conforme se viu na cruz da Boa Vista e no aparecimento posterior da fonte miraculosa¹⁵¹. O milagre era considerado como um sinal evidente de favor divino e da forma como Deus velava pelos crentes. Assinale-se como, no decurso dos acontecimentos da Boa Vista, Cristo nunca virou as costas às testemunhas, mantendo-se sempre a olhar de frente¹⁵². Desta maneira, Cristo não abandonava os fiéis num ano marcado por acontecimentos terríficos que assinalavam uma eventual quebra da ligação dos cristãos com Deus como foi o de 1619. Daí que a audiência na Bela Vista “estando com os olhos fixos nesta santa visão por espaço de hum credo, e não podendo soportalla, se prostrarão por terra com muitas lagrimas, batendo os peitos, e pedindo a Deos perdão de seus pecados”¹⁵³. A expiação dos pecados podia ser a forma de retomar a ligação com Deus e, uma vez esta restabelecida, seria possível inverter as perdas recebidas às mãos dos inimigos mouros e protestantes.

Fr. Diogo de Sant’Ana apontou nesta direcção quando reforçou a ideia que a protecção divina ao mosteiro se mantinha mau grado as perseguições movidas pelos próprios católicos e servia para confundir os hereges, isto é, os holandeses, que naquele momento bloqueavam a barra de Goa¹⁵⁴. Segundo fr. Diogo, a protecção divina a Santa Mónica servia de exemplo para os cristãos desgarrados recuperarem a sua fé e se arrependem dos seus actos. Os *mirabilia quotidiana* serviam justamente

¹⁵⁰ Veja-se respectivamente TT, *ML*, cód. 816, fl. 270; BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 302.

¹⁵¹ *Idem*, fl. 303.

¹⁵² *Ibidem*, fl. 301v.

¹⁵³ *Idem*, *ibidem*.

¹⁵⁴ TT, *ML*, cód. 816, fl. 276v.

para isso, eram pequenos sinais que balizavam e mostravam o caminho a quem o quisesse trilhar. E a estrada estava franqueada a todos, pois os hindus também bebiam a água da fonte do Monte Santo para curarem as maleitas¹⁵⁵. A fonte era uma metáfora da vida por brotar no sítio onde estivera a cruz da Boa Vista.

Mas o milagre também se prestava a um aproveitamento político, sendo Santa Mónica um exemplo concreto. Quem se atreveria a perseguir novamente o mosteiro depois das manifestações de protecção divina? Provavelmente ninguém, tanto mais que Santa Mónica ficou sob protecção real, ditando assim o fim das perseguições movidas pela elite goesa. O milagre foi, de certa forma, a sanção definitiva da intenção inicial de D. fr. Aleixo de Meneses, caucionada pelo reconhecimento papal e o régio. Mais uma vez os *signa, prodigia, virtutes, signorum, monstra, magnalia, mirabilia, ostenta, mira e portenta* de Santo Agostinho desempenharam o seu papel no processo. Donde o milagre ser tanto propaganda religiosa como arma política. Fr. Diogo narrou os acontecimentos porque esperava obter autorização das autoridades eclesiásticas para imprimir a sua versão do ocorrido¹⁵⁶. A sua narrativa não escamoteou os nomes nem as acções dos adversários, incluindo a catilinária contra o conde de Linhares¹⁵⁷. Seria por isso todo o milagre uma encenação?

Talvez. A distância temporal e a falta de outras versões impedem que se descarte a manipulação das freiras num momento catártico, bem como a utilização, voluntária acrescente-se, de testemunhas comprometidas com Santa Mónica, caso de D. fr. Miguel Rangel, para autenticar o prodígio. Contudo, este não foi um milagre fundador como o de Ourique, também fabricado em meios eclesiásticos uns anos antes. Em Goa não havia um propósito “nacionalista”, porque o objectivo era simplesmente proteger Santa Mónica de quem queria o seu desmembramento em proveito próprio. Algo alcançado plenamente em 1636.

Por fim, resta sublinhar a forma eficiente como as autoridades eclesiásticas enquadraram os milagres. Em Santa Mónica não houve problema por o espaço já ser sagrado e existir uma hierarquia definida, que foi mais

¹⁵⁵ BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 303.

¹⁵⁶ TT, *ML*, cód. 816, fl. 276.

¹⁵⁷ Cf. “Resenha das perdas que teve o Estado da Índia Oriental em o tempo em que foi vice-rei dele Dom Miguel de Noronha conde de Linhares, que o governou por mais de seis anos começando em 21 de Oubro de 1629 e concludo em 9 de Dezembro de 1635”, in *Idem.*, fls. 257-263.

ou menos respeitada apesar dos fiéis terem extravasado a igreja. O caso da Boa Vista foi diferente, pois o arcebispo de Goa e os soldados tiveram de intervir para a cruz ficar exposta à devoção pública de forma organizada e protegida¹⁵⁸. Aqui, os sinais de presença divina mostravam aos fiéis como a sua participação aumentava a esperança de salvação.

O estudo do milagre permite analisar a forma como acontecimentos únicos têm impacte no quotidiano. Mas trata-se apenas de mais um aspecto que convém estudar, com o cuidado imposto pelas fontes disponíveis. Julgamos, todavia, que a imagem social daí emergente resulta desfocada nalguns aspectos e nítida noutros. Mas não é possível compor o retrato de conjunto, porque os seus protagonistas são apenas alguns dos intervenientes numa realidade social multifacetada. Trata-se de um processo complexo completado lentamente com imagens retiradas de um lado e de outro com o objectivo de atingir o retrato social global almejado. O que fica escrito atrás é meramente uma pequena contribuição nessa direcção.

¹⁵⁸ A cruz encontrava-se no interior da capela do Santíssimo Sacramento da igreja de Nossa Senhora da Luz, resguardada sob um forro de veludo carmesim fixado por pregos dourados, deixando apenas uma abertura para os fiéis a poderem beijar, cf. BNP, *Fundo Geral*, cód. 176, fl. 302v.

* Uma versão preliminar deste artigo apareceu no blogue "História Lusófona" a 01-08-2011.