

# A “conspiração de Surat”. Entre Roma, Lisboa e Mesopotâmia: o bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco OP, os “cristãos da Serra” e a *Propaganda Fide*<sup>1</sup>

*The “Surat Conspiracy”. Between Rome, Lisbon and Mesopotamia: the bishop of Cochim, D. Fr. Pedro Pacheco, the “cristãos da Serra” and Propaganda Fide*

**ANTÓNIO VITOR RIBEIRO**

Universidade de Coimbra, CHSC

[avs.ribeiro@gmail.com](mailto:avs.ribeiro@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6584-4149>

Texto recebido em / Text submitted on: 21/06/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 20/10/2022



**Resumo.** Nos finais do século XVII as crescentes tensões entre potências europeias começaram a tornar evidente que o nacionalismo nascente se estava a tornar um obstáculo ao processo de evangelização dos territórios ultramarinos. Consequentemente, a *Propaganda Fide* gizou um projeto de controlo da costa do Malabar, onde residia, havia séculos, a mais antiga comunidade cristã da Índia, aproveitando o facto de esse território ter sido perdido pelos portugueses para uma potência protestante, a Holanda. Este artigo procura reconstituir, a partir de um conjunto de documentos deixados pelo bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco, esse processo desenvolvido pela *Propaganda*, através de contactos com a Áustria católica, a Holanda protestante, e a Rússia ortodoxa, visando afastar quaisquer pretensões portuguesas sobre esse território. Paradoxalmente, a perda de controlo por parte de um país católico para um rival protestante, fez surgir uma oportunidade para Roma poder tomar nas mãos a evangelização do sul indiano.

**Palavras-chave.** Cristãos de Kerala, “Propaganda Fide”, Missões, Padroado Religioso.

**Abstract.** By the end of the seventeenth century, the increasing tensions between European powers have made clear that incipient nationalism was becoming an obstacle to the evangelization process in overseas territories. Hence, the *Propaganda Fide* designed a project aiming to control the Malabar coast, a place where the most ancient Christian community of India had been settled for centuries, taking advantage of the Portuguese loss of the territory in favour of a protestant power, Holland. This article intends to

<sup>1</sup> Este artigo foi realizado no âmbito do projeto “Religião, administração e justiça eclesiástica no império português (1514-1750) - ReligionAJE”, PTDC/HAR-HIS/28719/2017, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos, co-financiado pelo FEDER - Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE, Programa Operacional Competitividade e Institucionalização (POCI), e por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia e H2020.

reconstitute, drawing on a set of documents left by bishop of Cochin, Fr. Pedro Pacheco, this process, developed by the *Propaganda* through contacts with catholic Austria, protestant Holland and orthodox Russia, with the aim of dispelling any Portuguese pretensions on that territory. Paradoxically, the loss of a catholic power to a protestant one has opened an opportunity for Rome to take in its own hands the evangelization of the Indian south.

**Keywords.** Kerala Christians, “Propaganda Fide”, Missions, Religious Patronage.

São conhecidos os conflitos que surgiram entre Lisboa, no reinado de D. Pedro II, e a Cúria Romana a propósito da evangelização dos territórios ultramarinos situados geograficamente naquilo a que se convencionou chamar o “Padroado português”. Da parte de Roma, o órgão da Cúria que supervisionava a questão da evangelização dos territórios ultramarinos era a Congregação para a Propagação da Fé, vulgarmente designada por *Propaganda Fide*, fundada em 1622.

Os conflitos começaram, genericamente, em meados do século XVII, quando se começou a tornar evidente que as aspirações nacionais das potências europeias poderiam ser prejudiciais aos propósitos da evangelização. Assim, tornava-se imperioso libertar o esforço missionário da interferência dos poderes seculares de cada uma dessas potências, fazendo com que, de acordo com as palavras de Josef Metzler, as missões “se transformassem de um fenómeno colonial num fenómeno puramente eclesiástico e espiritual” (METZLER 2000: 146). Os monarcas portugueses, por seu lado, reagiram contra estas pretensões de ingerência, alegando sempre os seus direitos de Padroado, que garantiam que os missionários enviados aos territórios abrangidos por esses direitos seriam enviados a partir de Lisboa, sob o patrocínio do rei. O mesmo se deveria passar com as nomeações episcopais, nas quais o soberano português tinha o poder de apresentação (PAIVA 2006: 47 e 69).

O objetivo deste artigo é fazer o estudo de um caso particular ocorrido no contexto mais geral deste conflito. Um caso ocorrido em 1701 na costa do Malabar, no sul da Índia, e que envolveu também, para além de Portugal e Roma, a comunidade cristã cuja existência naquela região remontava aos primórdios do cristianismo. Este conflito teve ainda a participação indireta de agentes europeus e asiáticos, como a Companhia Holandesa das Índias Orientais (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie* – VOC), o imperador austríaco Leopoldo, o czar russo e algumas comunidades cristãs do Médio Oriente (Arménia e Caldáica). Procurar-se-á trazer à luz a forma como a *Propaganda Fide* utilizou uma rede informal de contactos, resultantes da conjuntura política europeia do final do século XVII no sentido de estabelecer a sua autoridade religiosa na região do Malabar. Essa pretensão chocava com os direitos portugueses de

apresentação dos bispos de Cochim e Cranganor, os dois bispados católicos a que o cristianismo “da Serra” estava adstrito.

O método utilizado para a elaboração desta tese tem uma natureza indiciária, cujo objeto principal incidirá na análise de um volumoso caderno de cartas existente no Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU) em Lisboa. Essas cartas estavam na posse do bispo de Cochim, o dominicano Frei Pedro Pacheco, e foram remetidas pelo próprio ao rei D. Pedro II.

A figura de Frei Pedro Pacheco não é muito conhecida da historiografia. Nascido em Lisboa, desconhece-se em que ano, muito provavelmente em meados do século XVII, faleceu em Goa em 1713 (MONTEIRO 1729: 74 e MACHADO 1752: 607-608). Embora eclesiástico, interessou-se por assuntos mais profanos, como demonstra o grande projeto que, em 1694, propôs ao monarca português de “se comunicarem por terra as duas Ethiopias sogeitas a sua Real Coroa”, ou seja, abrir um caminho entre as costas de Moçambique e Angola (AHU, Conselho Ultramarino [doravante CU], Índia, cx. 68, doc. 69. fls. n.n.). De um ponto de vista temperamental, parece ter sido um homem algo truculento e orgulhoso, mas de vida exemplar, como refere o Vice-Rei da Índia, Caetano de Melo de Castro: “publicação varias pessoas que seu imprudente zello cauzara em Ceilão e Costa de Travancor algumas alterações, sem embargo que os portuguezes que vierão daquellas partes dão muy diversas notícias, e affirmão que o dito Bispo he grande esmoler, e obra com exemplar procedimento” (AHU, CU, Índia, cx. 75, doc. 60).

Desde 1663 que Cochim já não estava na posse do império português, tendo caído em mãos holandesas. Os novos senhores rapidamente impuseram que todos os religiosos católicos europeus deveriam abandonar o território. Isso impunha que o bispo de Cochim fosse obrigado a agir incógnito e clandestino, quando estivesse no interior dos limites da sua diocese, ou, em alternativa, atuando a partir do exílio. Era esta a regra, embora houvesse uma exceção. Em 1698, a *Propaganda Fide* solicitou, e obteve, que a Companhia holandesa autorizasse a presença de eclesiásticos católicos, com duas condições: que fossem carmelitas descalços, e que não fossem de qualquer outra nacionalidade para além de belgas, alemães ou italianos (HENRION 1849: 353). Os carmelitas agiam na qualidade de vigários apostólicos, nomeados pelo Papa, sedeados num subúrbio de Cochim chamado Varapole.

Havia já algumas décadas que os carmelitas se interessavam pela chamada “Serra do Malabar”. E a principal razão para isso era o facto de aí se localizar a mais antiga comunidade cristã da Índia, conhecida sob várias designações: “cristãos da Serra”, “cristãos de S. Tomé”, “cristãos de Kerala”, etc. Os homens do Carmelo procuravam ganhar ascendente e assumir a liderança espiritual desta

comunidade, que nesta altura estava bastante dividida, com grandes fraturas internas resultantes dos esforços portugueses para trazer estes cristãos para a órbita de influência de Roma.

Na verdade, os “cristãos da Serra” pertenciam a um ramo do cristianismo do Médio Oriente, cuja metrópole estava na região da Mesopotâmia (TISRANT 1957). É um facto indubitável que o cristianismo chegou à costa do Malabar nos primeiros séculos da era cristã, embora não seja certo em que período concreto. Os *Actos de Tomé*, uma narrativa apócrifa que poderá pertencer ao século II, fala do trabalho missionário do Apóstolo S. Tomé na Índia. Embora seja uma narrativa claramente romantizada, o facto é que os elementos aí apresentados se baseiam em factos sustentados pelas evidências históricas e arqueológicas (FRYKENBERG 2003: 35). É com base nesse épico que os cristãos da Serra atribuem a sua origem, nada menos que ao próprio apóstolo, chamando-se a si mesmos “cristãos de S. Tomé”. Em termos mais sólidos, o conhecido historiador eclesiástico Eusébio de Cesareia, escrevendo no início do século IV, fala de uma viagem de um monge, Pantenus, às costas da Índia, onde terá encontrado uma comunidade cristã florescente. Para além disso, a própria tradição malabar refere duas ondas migratórias vindas do Médio Oriente, uma no século III, liderada por um Tomé de Cana, uma outra no século IX (THOMAS 2012: 1017).

A tradição que atribui a origem dos cristãos da Serra ao apóstolo S. Tomé fala da fundação de sete igrejas no ano 52 d.C., através da conversão de milhares de brâmanes, e de pessoas de outras castas, a que se terão juntado no século II novos elementos oriundos de migrações do Médio Oriente. A veracidade desta tradição tem sido alvo de várias polémicas, baseadas em fontes de erudição e escavações arqueológicas levadas a cabo ao longo do século XX (KANJAMALA 2008: 89-94). A alegada conversão dos brâmanes levou alguns autores a colocarem a hipótese de essa narrativa resultar da busca de nobilitação, no seio de uma sociedade, a indiana, onde a rigidez hierárquica é a regra. Importa, a este propósito, não olhar para esta comunidade como um corpo estranho no seio da sociedade indiana. Quer a origem tenha sido por via migratória, ou por conversões de populações locais, a verdade é que houve uma indigenização e adoção do sistema de castas por parte desta comunidade cristã, embora de forma mais matizada (FULLER 1976: 53-70). Para além disso, apesar da sua língua litúrgica ser o siríaco, efeito indesmentível da ligação ao Médio Oriente, a verdade é que a língua utilizada pelo comum dos fiéis era uma língua autóctone, o que provocava uma cisão entre o clero e os crentes, semelhante à que existia na Europa católica até ao Concílio Vaticano II, devido à utilização do latim na liturgia (FRYKENBERG 2003: 38).

A ligação ao Médio Oriente tinha algumas implicações de natureza litúrgica e teológica que se começaram a tornar problemáticas após a chegada dos portugueses, nos finais do século XV. Os cristãos da Serra sempre tinham assumido que a sua Igreja-mãe seria a Igreja do Oriente. Esta última afastara-se das Igrejas cristãs ocidentais fruto de sucessivas circunstâncias políticas, a primeira das quais o facto de o seu patriarca se encontrar sob dependência do império persa, na região da Mesopotâmia, adversário do império romano. Um exemplo significativo desta separação entre os cristãos dos dois lados da fronteira foi o facto de o cânone saído do Concílio de Niceia, realizado em 325 d.C., só ter sido aceite pela Igreja do Oriente quase um século depois, em 411 (BROCK 1996: 33).

Na liturgia assistiu-se ao surgimento do rito sírio oriental. No plano teológico, a separação levou à progressiva instalação do nestorianismo na Igreja do Oriente. Tal resultou da fuga para a Pérsia de muitos seguidores da teologia nestoriana, após a condenação desta no Concílio de Éfeso (431 d.C.) (MURRE-VAN DEN BERG 2007: 252). O nestorianismo era uma corrente teológica que considerava que as duas naturezas de Cristo, a humana e a divina, eram entidades separadas. O homem-Cristo não era a mesma pessoa que o Cristo-Deus. Era por isso que os nestorianos, e por maioria de razão os cristãos de S. Tomé, tinham relutância em considerar a Virgem Maria como *Theotokos*, ou “mãe de Deus” (WESSEL 2004: 79).

Contudo, até à chegada dos portugueses, o único laço documentado do Malabar com a Igreja do Oriente foi com o patriarca de Selêucia-Ctesifonte, no território do atual Iraque (YEVADIAN 2019: 20). Por coincidência, contemporaneamente à chegada dos portugueses assistiu-se também à vinda de cinco bispos vindos do Médio Oriente. Um deles, Mar Jacob, governou espiritualmente os cristãos do Malabar durante décadas e causou uma excelente impressão em S. Francisco Xavier (SCHURHAMMER 1933: 62-86; APREM 1983: 18-19).

Foi no período subsequente à chegada dos portugueses que se assistiu à vinda de vários bispos oriundos da região da Mesopotâmia, com o objetivo de dirigir espiritualmente a comunidade cristã do Malabar. À medida que o século XVI avançava, verificaram-se duas situações que viriam a marcar dramaticamente a vida interna dos cristãos da Serra. A primeiro tem a ver com a evolução da situação política, social e religiosa em Portugal, que veio a refletir-se na forma como os portugueses olhavam para uma comunidade cristã cuja prática religiosa era tão flagrantemente distinta do catolicismo tridentino. Este foi um processo lento e gradual, que se foi tornando cada vez mais evidente a partir dos anos 1530 e terá atingido o seu auge no século seguinte.

O segundo fenómeno ocorreu em 1552, com uma cisão interna no próprio Patriarcado da Igreja do Oriente. Nesse ano, o patriarca Shem'on VII Isho tornou-se tão impopular, que se gerou um movimento de oposição que levou à eleição do contra-Patriarca, João Sulaqa. Em busca de legitimidade, Sulaqa dirigiu-se a Roma, fazendo profissão de fé católica, recebendo aprovação da Cúria e regressando novamente para a Mesopotâmia. Nesse processo, o novo contra-Patriarca usou de alguma má-fé, dizendo em Roma que o Patriarca da Igreja do Oriente tinha morrido (WILMSHURST 2000: 22). Na verdade, não só Shem'on VII não tinha morrido, como se terá valido das autoridades otomanas para prender e matar Sulaqa. Não obstante, o novo contra-Patriarcado não desapareceu. O sucessor de Sulaqa, Abdisho Maron, enviou um bispo para o Malabar, Joseph Sulaqa, irmão do seu antecessor (PARKER 2018: 1422). Nesta altura, nos inícios dos anos 1560, era já absolutamente evidente a intolerância dos portugueses face à heterodoxia religiosa dos cristãos da Serra, na qual se destacava a questão nestoriana. Em 1562, Joseph Sulaqa foi preso e enviado para Lisboa, para ser interrogado. Tendo gerado uma excelente impressão na rainha D. Catarina e no cardeal-inquisidor D. Henrique, foi considerado inocente e regressou ao Malabar (VARGHESE 2013: 329). Assim, importa reter este aspeto de extrema importância: em meados do século XVI nasceu na Igreja do Oriente um contra-Patriarcado que procurou legitimidade na obediência romana, e que ficaria designado por Igreja Caldeia (MURRE-VAN DEN BERG 2009: 155). Este facto levou a que o próprio Patriarcado original, do qual Sulaqa tinha dissidido, viesse posteriormente a procurar também legitimidade junto da Cúria Pontifical, facto a que não terá sido também alheia a crescente missão de ordens religiosas católicas no Médio Oriente (WILMSHURST 2000: 24). Em consequência, assistiu-se nos séculos seguintes a uma sucessão de aproximações e afastamentos à Igreja de Roma por parte destas duas linhas patriarcais (CHIALÀ 2011: 393).

A intolerância religiosa por parte das autoridades portuguesas era já visível nos anos 1530 (MORALES 1958: 644). Não mais parou de crescer e terá tido a sua maior expressão com a realização do sínodo de Diamper, em 1599, convocado pelo arcebispo de Goa, D. Frei Aleixo de Meneses (ANCY 2012: 477-485). O propósito de Meneses não se prestava a equívocos: era imperioso latinizar a igreja malabar e cortar todos os vestígios de ligação à cristandade oriental. Assim, e em conformidade, não seriam admitidos mais bispos vindos de qualquer lado que não passassem por Lisboa (SUBRAHMANYAM 1998: 21-42).

Os decretos do Sínodo de Diamper abarcavam vários aspetos da vida interna da igreja do Malabar, teológicos, litúrgicos e disciplinares (VARGHESE

2008: 331-332). O Sínodo constitui um marco incontornável na relação cada vez mais difícil que os cristãos da Serra estabeleceram com as autoridades portuguesas. A partir de então, a cristandade do Malabar começará a dividir-se entre os que aceitavam a obediência às autoridades portuguesas e os refratários (FARRUGIA 2011: 617). Esta situação de divisão era uma realidade que os cristãos da Serra nunca tinham conhecido ao longo da sua história milenar.

Em 1653, num período em que a cristandade da Serra estava sujeita ao jesuíta Francisco Garcia, arcebispo de Cranganor, eclodiu uma revolta em que uma parte importante dos principais líderes da comunidade cristã jurou nunca mais obedecer a nenhum bispo imposto pelos portugueses (THEKEDATHU 1972). Este foi um segundo marco determinante e ficou conhecido como o “Juramento da Cruz Inclinada” (JOHNY 2000-2001: 453-460).

E é a partir deste Juramento que surgem os carmelitas descalços, futuros adversários do bispo de Cochim, Pedro Pacheco. A revolta fez despertar os alarmes em Roma, e o próprio Pontífice procurou, na medida das possibilidades, controlar diretamente a situação, enviando um grupo de carmelitas descalços para a região, na qualidade de vigários apostólicos (SORGE 1991: 101-102). Nesta altura, as relações dos carmelitas com as autoridades portuguesas eram ainda cordiais e amistosas. Disso nos dá conta o carmelita italiano Frei José de Santa Maria, vigário apostólico, no seu relato publicado em Veneza em 1683, onde revela as relações de estima e amizade com o vice-rei e, muito particularmente, com o inquisidor português Paulo Castelino de Freitas (*Seconda Spedizione* 1683: 25). A partir da década de 80, com o agudizar dos conflitos entre Roma e Lisboa a propósito da missionação das terras ultramarinas, a situação mudou. Na verdade, no Arquivo Histórico Ultramarino encontramos dois documentos significativos a este propósito. Um deles, datado de 1687, dá conta de que o provincial dos carmelitas para a Pérsia e Índia escreveu ao rei português pedindo-lhe que reveja a ordem de expulsão de Goa dada a todos os carmelitas que não fossem portugueses (AHU, CU, Índia, cx. 62, doc. 31). O outro, datado de 1698, é um relatório dos serviços diplomáticos portugueses em Roma dando conta de que os carmelitas italianos da Serra do Malabar estavam a escrever insistentemente para Roma, denegrindo as autoridades portuguesas e dizendo que a missionação do território estava a ser negligenciada (AHU, CU, Índia, cx. 71, doc. 47).

E é este o contexto da chegada do novo bispo de Cochim, Frei Pedro Pacheco, à sua diocese, no ano de 1701. Como foi referido atrás, o objeto principal deste texto é um volumoso conjunto de documentos pertencentes a este Prelado dominicano, que o mesmo remeteu para Lisboa. Toda a documentação gira em torno de um acontecimento principal: a chegada de um novo

bispo caldeu à Índia, e o seu desejo de se dirigir à Serra, bem como a agitação que isso provocou nos cristãos de S. Tomé, que na altura estavam privados de Prelado em Cochim e Cranganor, as duas dioceses às quais a comunidade cristã do Malabar estava adstrita (PAIVA 2006: 55).

Um primeiro aspeto interessante da documentação é o facto de dela constar não apenas a correspondência que o bispo manteve com várias pessoas acerca do assunto, mas também de cartas dos carmelitas dirigidas a Roma. Ou seja, houve correspondência da parte adversária que veio parar às mãos do bispo. A questão é, como?

Na verdade, numa outra carta não incluída neste conjunto documental, D. Frei Pedro Pacheco fala de um missionário da *Propaganda Fide*, “um clérigo calabrés que passou por aqui para Bengala”, o qual, desgostoso com as deslealdades praticadas pelos carmelitas para com os portugueses, decidiu enviar documentação sensível, oriunda dos carmelitas, para as mãos do Bispo. O próprio bispo revela algum pudor perante esta traição, da qual estava a tirar evidentes vantagens: “eu não louvei a acção, mas estimei-a, por que se veja a malícia e o dolo com que essa carta está escrita” (AHU, CU, Índia, cx. 74, doc. 29: fls. n.n.). Na verdade, é possível que as intenções deste “calabrés” fossem menos altruístas e despojadas. Houve, de facto, um missionário calabrés ligado à *Propaganda Fide* que se dirigira para Bengala precisamente nesta altura. O seu nome era Ignazio Placente.

Placente não era, em rigor, um membro da *Propaganda Fide*, mas movimentava-se em ambientes muito próximos e aspirava a atingir esse estatuto, que garantia uma subvenção financeira de Roma. Foi provavelmente com esse objetivo que ele se tornou o primeiro denunciante dos alegados excessos de permissividade dos jesuítas na questão dos ritos malabares, juntamente com o teatino Guglielmo della Valle. O homem que o tinha enviado para Bengala, em 1701, fora o carmelita descalço Frei Pedro Paulo de S. Francisco, arcebispo de Ancira, vigário apostólico na Índia e sobrinho do Papa Inocêncio XII. O carmelita prometera torná-lo missionário apostólico, e com esse objetivo chamou-o posteriormente a Surat, no norte da costa ocidental da Índia, para fazer o juramento de fidelidade à *Propaganda*. Para infelicidade sua, ao chegar a Surat foi informado da morte inesperada do arcebispo, situação que o deixou numa condição muito precária (ARANHA 2010: 94-95). Como veremos, o carmelita D. Frei Pedro Paulo será o instrumento último de toda a conjugação de fatores que irão ser narrados em seguida.

Em síntese, os documentos remetidos pelo bispo de Cochim incidem sobre a chegada à Índia de Mar Simão, o bispo caldeu. Este bispo pretendia, como se disse, dirigir-se para sul, para o Malabar. Nessa altura havia um problema



pelo facto de a Serra não ter bispo, uma vez que Cranganor atravessava um período de sede vacante e o bispo de Cochim não podia residir na sua diocese, por impedimento dos holandeses. O líder dos carmelitas no Malabar, Frei Ângelo de Santa Teresa, residente nos subúrbios de Cochim, não era bispo, e para o ser, de acordo com as instruções vindas de Roma, bastaria ser sagrado por qualquer outro bispo reconhecido pela Cúria Pontifícia (HAMBYE 1975-76: 499). O carmelita pediu insistentemente ao prelado português que o sagrasse, o que D. Frei Pedro Pacheco sempre recusou, escudando-se na obrigação de obediência devida ao monarca português. Fora com esse objetivo que o carmelita Frei Pedro Paulo, arcebispo de Ancira, se tinha dirigido ao Malabar, para sagrar o seu confrade e compatriota, mas como foi visto faleceu inesperadamente no Norte, em Surat. Então, providencialmente, vindo também de Surat, apareceu D. Mar Simão, bispo caldeu reconhecido por Roma, munido de cartas de referência passadas pelos maiores monarcas da Europa, desembarcando na costa do Malabar, sagrando o carmelita, e desaparecendo para sempre sem deixar (quase) nenhum rasto. Durante o curtíssimo período que esteve no Malabar os carmelitas não o deixaram falar com ninguém, esteve sempre fechado e incontactável. Imediatamente após a sagração foi metido num barco e desapareceu. Na verdade, como veremos, D. Simão ainda viria a desempenhar um pequeno papel, pouco abonatório para a sua reputação, na luta entre jesuítas e capuchinhos franceses na costa do Coromandel, em 1717.

Esta história está cheia de zonas sombrias, como o próprio D. Frei Pedro Pacheco reconhece. Quem era D. Mar Simão? Porque é que, sendo arcebispo de Aden, no sul do Iémen, se dirigiu a Goa. Porque é que de Goa foi para Surat, e não diretamente para o Malabar, que era, dizia ele, o seu principal objetivo: “diz-me mais o Senhor frei Angelo na sua carta dos 30 de Mayo que a crueldade com que agora os arabios perseguem á morte a todo o Christão Armenio que achão na terra ou no mar, impedira ao Senhor Dom Simão prosseguir sua viagem para a sua diocese” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 143). Mas se esse era o seu objetivo, porque é que falou em Aden? Mais estranho ainda, terá alegado que pretendia dirigir-se a Puduchéri, na costa oriental da Índia, então um domínio francês, para daí se dirigir à sua diocese, que ficava para o lado oposto (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 144). D. Frei Pacheco interroga-se também porque é que durante toda a sua estadia no Malabar D. Mar Simão esteve enclausurado pelos carmelitas, e impedido de falar com quem quer que fosse sem autorização destes: “suposto o Dom Simão ter dado ao Senhor frei Angelo o beneficio da sagração e vir para este effeito de Surrate a Varapole, parece pedia a boa correspondência o deixasse o Senhor frei Angelo descansar

na Serra e alegrar com os seus surianos ao menos toda a inverno?” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 144).

A chave de todas estas interrogações tem um nome: D. Frei Pedro Paulo de S. Francisco, arcebispo de Ancira, sobrinho do recém-falecido Inocêncio XII, e ele próprio inesperadamente falecido em Surat, no norte da Índia, quando se dirigia para Sul, para vir sagrar o seu confrade em 1701. Mas antes detnhamo-nos num outro personagem, que segundo os documentos viera para Cochim a acompanhar o caldeu, desempenhando o papel de intérprete. Foi ele quem, durante uma breve conversa com os carmelitas, lhes terá dito algo que imediatamente os fez acreditar na idoneidade de D. Mar Simão. Tratava-se de um capuchinho francês chamado François-Marie de Tours (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 101).

O capuchinho De Tours não é um desconhecido da historiografia. Em 1703 enviou ao Papa Clemente XI um relatório denunciando os padres da Companhia de Jesus nas suas práticas evangelizadoras junto dos gentios (KASCHEWSKY 2020: 33). Já vimos, no entanto, que nesse assunto ele fora já precedido por dois outros missionários da *Propaganda*, um dos quais traiu a própria Congregação, entregando documentos secretos e comprometedores ao bispo de Cochim. No entanto, é um facto que Frei François-Marie de Tours, profundo conhecedor do árabe e do persa, teve um papel extremamente relevante na questão dos ritos malabares. O seu relatório acerca dos ritos foi impresso em Liége em 1704 (*Questions Proposées* 1704).

Frei De Tours era adverso aos jesuítas. A razão para isso tinha sido a usurpação que estes tinham feito das missões capuchinhas na Costa do Coromandel em 1698. O relatório apresentado ao Papa sobre os ritos foi uma forma de retaliação, como fica bem demonstrado por uma carta que o capuchinho Alexis de Touraine escreveu a Bossuet, na qual ele fala sobre a usurpação perpetrada pelos filhos de Loyola, e revela ter colaborado com Frei De Tours na redacção do relatório (*Oeuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet* 1778: 625).

Para além disso, o capuchinho Frei François-Marie de Tours era um homem próximo da *Propaganda Fide*. Ainda hoje se guarda nos arquivos da Congregação um seu *Thesaurus linguae indiana*, manuscrito que foi utilizado e elogiado por linguistas eruditos dos séculos XVIII e XIX, como Anquetil du Perron ou o jesuíta Lorenzo Hervás (HERVÁS 1801: 148-149). Esse documento destinava-se a apresentar uma estratégia evangelizadora para a Índia que pretendia ser, simultaneamente, teológica, linguística e social (ARANHA 2015: 333).

Frei De Tours vivia na casa que a sua ordem tinha em Surat, a mesma cidade para onde se dirigiu e onde faleceu o Arcebispo de Ancira. A mesma para onde D. Mar Simão se dirigiu depois de chegar a Goa. Terá sido certamente

chamado por alguém, que poderia ser de Tours, ou o carmelita Frei Pedro Paulo de S. Francisco. Ou ambos. Surat era também a cidade para onde se dirigiu o trânsito da *Propaganda Fide*, Ignazio Placente, chamado pelo carmelita, para prestar juramento de fidelidade à Congregação. Não foi um simples acaso ter sido nesta cidade localizada no Norte, no império Mogor, um porto relativamente próximo do Médio Oriente, onde todas as grandes potências europeias tinham fortificações, mas em que todas aceitavam as condições que eram impostas pelos monarcas mogores. Nunca tendo caído nas mãos de uma potência europeia, Surat exibia quarteirões etnicamente diversos e cosmopolitas, com gente da África oriental, do Médio Oriente e da Ásia Central (SUBRAHMANYAM 2019: 372).

Em Surat, D. Mar Simão esteve em contacto com um companheiro do arcebispo de Ancira, o também carmelita François-Marie de St. Cyr (HAMBYE 1975-76: 501). Por outro lado, tal como De Tours, também D. Frei Pedro Paulo se movimentara contra os jesuítas, enviando a Roma o seu secretário, o teatino Giovanni Appiani, segundo consta dos arquivos da própria *Propaganda Fide*. Curiosamente, embora não surpreendentemente, o homem que o encorajara a isso foi nada menos do que Frei Ângelo de Santa Teresa (ARANHA 2010: 94, nota 45). Neste ponto podemos levantar várias hipóteses. É um facto que os jesuítas estavam a disputar com os carmelitas a supremacia espiritual sobre os cristãos da Serra. Também é verdade que os jesuítas do Malabar estavam alinhados com o partido do Padroado português e com o bispo de Cochim, e só isso já era o suficiente para que o arcebispo de Ancira visse os jesuítas como um elemento hostil.

Vemos desenhar-se assim um movimento de confluência geográfica e de comunhão de interesses: Surat. Um círculo anti-jesuítico ligado à *Propaganda*, de capuchos e carmelitas, que se estava a movimentar em Roma contra a Companhia de Jesus, e que se reuniu num local muito concreto num período muito específico. A partir de uma carta escrita por Frei Ângelo de Santa Maria a Pedro da Costa, feitor da feitoria de Tanur, um entreposto costeiro um pouco a norte de Cochim, ficamos a saber que carmelitas e capuchinhos conviviam juntos em Surat, e que D. Mar Simão se reunira com eles para discutir um assunto. Esse assunto era uma carta que os cristãos da Serra tinham entregue a um judeu de Cochim, que deveria viajar para o Médio Oriente. A carta era dirigida ao Patriarca da Igreja do Oriente, pedindo-lhe um bispo. O documento acabou por ficar em Surat, quando o judeu soube que aí estava um Bispo caldeu: “na carta dos scismaticos escrita a qualquer Bispo, não se diz mais se não que por falta de um Bispo na Serra há muita confusão na Christandade, e padecem os christãos muitas necessidades espirituais. Essa carta leu o dito Senhor [D. Mar

Simão] aos Padres Capuchinos e nossos [carmelitas], em cuja casa estava em Surat” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 123).

Fica fora de dúvida a ideia de uma ação concertada de carmelitas e capuchos, ligados à *Propaganda* e hostis aos jesuítas. Mas qual seria o objetivo ao chamar o caldeu para Surat? Não sabemos se essa chamada foi feita antes ou depois da inesperada morte do carmelita. Sabe-se que Frei Ângelo estava à espera que o seu confrade o viesse sagrar, e as suas expectativas ficaram assim goradas por uma morte prematura. Chamar D. Mar Simão a Surat poderia então funcionar como uma forma de substituir o carmelita na sagração. Na carta entregue pelo trãnsfuga Ignazio Placente ao bispo de Cochim, redigida por Frei Ângelo e dirigida à *Propaganda Fide*, o carmelita deixa claro ter recebido instruções do arcebispo de Ancira, D. Frei Pedro Paulo, no sentido de esperar por ele no Malabar, para que o fosse sagrar. Diz ainda que foi a notícia da sua morte inesperada que fez com que as coisas se precipitassem, e ele, Frei Ângelo, se decidisse a tomar posse da cristandade da Serra, e a buscar a todo o transe a sua sagração:

accio questa triste nuova no causasse qualche rivolte nel cuore di questi christiani, che nella sola venuta di detto Signore [de Ancira] havevano posta ogni speranza de rimedio alle presenti necessità, fu io obligato dalli padri compagni e dall' Archidiacono a publicare in una publica et universale giunta della Christianità, che per questo si vaduno li detti Brevi Apostolici, et a pigiare il possesso del governo di questa Christianità, come felicemente successe alli 14 del passato Febraro (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 151).

Por outro lado, deve notar-se que a sagração feita por um bispo caldeu, muito mais autorizado do que um bispo latino junto dos cristãos da Serra, poderia funcionar como o antídoto perfeito contra qualquer pretensão que os portugueses ainda pudessem ter de autoridade espiritual sobre os cristãos do Malabar, colocando os missionários da *Propaganda* como os legítimos bispos aos olhos dos crentes. Mas para isso era preciso que D. Simão chegasse, sagra-se Frei Ângelo, e se fosse embora. E foi precisamente isso que aconteceu.

Importa voltar ao Arcebispo de Ancira, porque é ele quem pode demonstrar a forma como a *Propaganda Fide* utilizou todos os contactos internacionais, bem como as circunstâncias políticas da época, no sentido de introduzir os carmelitas como senhores incontestados na Serra. E aqui passamos a olhar para um horizonte geográfico muito mais alargado. A sagração de Frei Ângelo pelo bispo caldeu foi apenas a face visível de todas essas movimentações.

A chegada a Surat, provavelmente no ano 1700, e a sua inesperada morte

a 3 de janeiro de 1701, foram o epílogo de uma longa viagem iniciada pouco depois da sua sagração como arcebispo de Ancira, em Roma, no ano de 1696. Esse périplo levou-o até à Áustria, Bélgica, Holanda, Polónia, Rússia, Pérsia e finalmente, Surat. Sempre na companhia do seu fiel secretário, o teatino Giovanni Appiani. O relato desta longa viagem foi publicado em Paris em 1702, o ano posterior à sua morte (GAUDEREAU 1702). Algum tempo depois de ter sido sagrado em Roma como cabeça do arcebispado de Ancira, presume-se que pouco tempo, D. Frei Pedro Paulo, dirigiu-se à corte do imperador Austro-húngaro, Leopoldo I, o qual lhe deu cartas de recomendação para os imperadores do Mogor e da Pérsia. No relato da viagem diz-se ainda que o imperador o terá feito seu Conselheiro de Estado (GAUDEREAU 1702: fls. n.n.). Em 1697 o arcebispo de Ancira apareceu na Holanda, com o seu fiel padre Appiani, a viajar numa carruagem fornecida pelo conde Kaunitz, vice-chanceler austríaco, para se ir encontrar com Guilherme de Orange (*Lettres Historiques* 1697: 375).

Nesse ano tinha terminado a segunda guerra que Guilherme, aliado ao Imperador Leopoldo, levava a cabo contra o rei francês, Luís XIV (TROOST 2018: 553). Esse vínculo entre os dois monarcas terá criado, eventualmente, um espaço de influência que foi explorado pela *Propaganda Fide*. Assim, no ano seguinte, 1698, a Companhia Holandesa determinou que não poderia haver quaisquer outros eclesiásticos católicos no Malabar que não fossem carmelitas descalços, e apenas se fossem belgas, alemães ou italianos. Toda esta sucessão de factos é confirmada por uma declaração publicada nos *Annali della Propagazione della Fede* de novembro de 1838, século e meio depois dos factos (*Annali* 1838: 596).

Esta diligência junto da Companhia de comércio holandesa articula-se com outro elemento de extrema relevância. Os cardeais da *Propaganda* tinham perfeita consciência da importância que as questões comerciais e nacionais tinham na criação de circunstâncias favoráveis à evangelização. Da mesma forma que estavam perfeitamente inteirados dos problemas que as rivalidades entre as companhias comerciais pertencentes às potências europeias que operavam no Índico estavam a levantar ao esforço missionário. Foi assim que decidiram instruir o teatino Giovanni Appiani, o secretário e companheiro de viagem do arcebispo de Ancira, no sentido de recolher o máximo de informações que fosse possível, e que essas informações fossem remetidas a Roma no sentido de criar uma Companhia de comércio exclusivamente italiana (ARANHA 2010: 100).

Na Holanda, o arcebispo de Ancira não contactou apenas com Guilherme III. O czar Pedro o Grande, da Rússia, com quem o carmelita teve “conferências muito secretas” e que lhe “quis fazer a honra de o convidar para a sua mesa”,

foi outra das figuras com quem D. Frei Pedro Paulo privou nos Países Baixos (GAUDEREAU 1702: fls. n.n.). Será importante referir que foi precisamente neste ano, 1697, que o Papa Inocêncio XII decidiu constituir uma comissão composta por alguns dos cardeais mais influentes da Cúria, para estudar a questão das relações da Santa Sé com a Rússia, iniciadas precisamente nesse ano por iniciativa do próprio soberano russo. A este respeito havia duas questões fundamentais: a autorização de liberdade de culto para os católicos na Rússia, à qual deveria corresponder uma liberdade recíproca para os ortodoxos da Polónia, e a questão da autorização por parte do czar para que os missionários da *Propaganda Fide* pudessem chegar à China por terra (TAMBORRA 1961: 208, 211-217).

O czar forneceu-lhe um salvo conduto que lhe permitiu seguir pela Rússia até ao mar Cáspio, passando daí para a Pérsia, onde lhe foram de grande utilidade as credenciais passadas pelo imperador Leopoldo I e pelo czar russo, aliados dos persas Safávidas na luta contra os Otomanos, luta na qual o imperador austro-húngaro fora, de resto, fortemente subsidiado por Roma (KAISER 2000: 173). Foi assim que o carmelita, de acordo com o cronista da epopeia, foi recebido com grande pompa na corte de Isfahan. Ainda segundo o mesmo cronista, o principal propósito desta longa viagem tinha sido o de trazer o patriarca da igreja arménia, residente em Nova Julfa, perto de Isfahan, para o seio da obediência católica. De Isfahan até à costa do mar arábico e daí até Surat era um pequeno passo para quem já levava uma tão longa odisseia. E foi aí que o arcebispo de Ancira chegou no ano de 1700.

Mas D. Frei Pedro Paulo morreu em Surat. E com ele as esperanças de Frei Ângelo. Contudo, nos inícios de abril de 1701 chegou ao Malabar, vindo de Surat, um barco holandês, carregado com o espólio do arcebispo de Ancira, que este tinha destinado a Frei Ângelo (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 139). O espólio tinha sido confiado à custódia de um carmelita descalço de nação flamenga, Cristovão do Santíssimo Sacramento. Com o barco veio também a notícia de que em Surat estava um bispo caldeu que desejava vir para o Malabar. E, muito provavelmente, nesse barco vinha também o fiel secretário do arcebispo de Ancira, o padre Giovanni Appiani, uma vez que é precisamente a partir desta altura que ele surge a operar no Malabar, tornando-se o principal interlocutor das autoridades holandesas. Um facto absolutamente natural, uma vez que o padre Appiani, como vimos, tinha acompanhado o arcebispo de Ancira no seu périplo, no qual os privilégios dos carmelitas tinham sido negociados diretamente com Guilherme de Orange na Holanda. É o próprio Appiani que relata um encontro com o governador holandês, Abraham Vink, no qual este, furioso, lhe explicou que tinha intenções de prender o bispo de

Cochim e enviá-lo para a Holanda, “ou melhor ainda, mandá-lo para a outra vida” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 83). A razão foi o bispo ter excomungado um dos seus meirinhos.

A vinda do bispo caldeu, e todas as circunstâncias que a rodearam levantaram grande suspeição junto do “partido português”, nos quais se destacam o bispo de Cochim e o jesuíta João Ribeiro, que viria pouco tempo depois a ser sagrado arcebispo de Cranganor, numa medida destinada a contrabalançar a sagração do carmelita. Mas acabou, também, por levantar suspeitas num missionário da *Propaganda Fide*, o Sírio Bartolomeu Hanna, que se recusou a aceitar a legitimidade do caldeu.

Natural de Alepo, na Síria, o padre Bartolomeu tinha vindo para o Malabar na condição de grande especialista em Siríaco, a língua litúrgica dos cristãos da Serra. Até se ter começado a falar da vinda do bispo D. Mar Simão, Bartolomeu parece ter sido um homem próximo dos carmelitas. Talvez pela sua proveniência geográfica, de uma região onde o nestorianismo era muito forte, acabaria por manifestar um zelo mais vincado na exigência de que o bispo da Serra fosse de origem europeia. Foi precisamente esse zelo que o fez inicialmente tomar o partido dos carmelitas contra o arcediogo da Serra. O arcediogo era uma instituição específica da comunidade cristã do Malabar. Não era uma liderança exclusivamente religiosa, embora quem desempenhasse o cargo devesse ter perfeito conhecimento do Siríaco (VARGHESE 2013: 335). Devia também ser de casta malabar, ter bom procedimento e exemplo e ter experiência de assuntos eclesiais. Uma figura com incumbências políticas e sociais, mas cujo magistério se estendia para o campo religioso. Era com esta figura que os carmelitas disputavam o poder, e o padre Bartolomeu Hanna era, pelo seu conhecimento do Siríaco, o homem a quem os carmelitas recorriam.

Bartolomeu Hanna aparece num momento a agir a instâncias dos carmelitas, no outro a favor do bispo de Cochim. Mas a ideia de fundo é sempre a mesma: tornava-se fundamental entregar a direção espiritual da comunidade cristã do Malabar a um europeu. É possível que esta ideia resulte de um mecanismo do foro da consciência, de alguém que, vindo de fora, de uma região geográfica cuja suspeita de heterodoxia pairava sempre no ar, procure demonstrar, por um zelo insistente, a sua adesão à Igreja de Roma. O facto é que, quando os carmelitas decidiram apostar na sagração de Frei Ângelo recorrendo a um bispo Siro-Caldaico, o padre Bartolomeu Hanna ficou chocado, opondo-se veementemente. Uma das dúvidas que ele colocou imediatamente foi o facto de os carmelitas italianos terem mudado de opinião acerca da legitimidade, e até santidade, após uma breve conversa com o capuchino francês que o trouxera para o Malabar, e sem maior inquérito. Capuchinho esse que, como foi visto,

estava longe de ser parte desinteressada do assunto, e de se mover por razões estritamente espirituais.

O aspeto espiritual conta bastante no caso do padre Bartolomeu Hanna, na medida em que os documentos que ele deixou, principalmente a sua correspondência com o jesuíta João Ribeiro, deixa entrever a existência de um profundo tormento provocado por questões de consciência. E é interessante verificar que o conhecido erudito e linguista francês Abraham Anquetil-Duperron (1731-1805), numa das suas obras publicada mais de 70 anos após este caso, tem uma referência ao padre sírio Bartolomeu Hanna, infelizmente sem citar as suas fontes. Nessa referência, ele fala de um sacerdote consumido por problemas de consciência (DU PERRON 1771: clxxx).

Os mesmos escrúpulos são identificáveis no jesuíta João Ribeiro, futuro arcebispo de Cranganor, o qual respondeu ao padre Bartolomeu: “há occaziões em que a hum homem lhe fora melhor não saber nada, para com a ignorância se livrar das dúvidas e dos escrúpulos, que por saber com fundamento lhe perturbão a conciência e atormentão a alma”. E faz uma apologia do silêncio: “para navegar ao diante, o rumo que me parece mais seguro e livre de baixios he prescindir e haver-me em tudo *mere passive*, de sorte que por obra ou por palavra, *nihil nec pro, nec contra*. Dos pensamentos não há que temer porque estes são só reservados a Deus” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fls. 117-18).

Há dois elementos muito interessantes que constam da correspondência do jesuíta João Ribeiro. O primeiro é o de ele considerar que a *Propaganda Fide* estava a ser enganada pelos carmelitas, e que Roma estaria a ser manipulada por informações deturpadas enviadas por estes. O segundo, foi a preocupação de que se começasse a gerar a ideia de que D. Mar Simão tinha sido enviado para o Malabar pelos portugueses, para minar a autoridade dos carmelitas. Esta preocupação levou-o mesmo a escrever ao bispo de Cochim, sugerindo-lhe que sagra-se Frei Ângelo o mais rapidamente possível, para que o bispo caldeu não levasse os cristãos da Serra atrás de si: “cuido eu não devemos exceder nisto os portuguezes, para não darmos occasião a dizerem os mal affectos que dissimuladamente trouxemos nos nossos barcos de Portugal para a India este Arcebispo, e que com a mesma dissimulação o encaminhámos de Goa para Surrate, para de lá vir agora perturbar esta Serra”. E sugeriu, para dissipar essa suspeita, que o bispo de Cochim sagra-se o carmelita: “todo este discurso me faz persuadir e julgar cederá em mayor gloria de Deos sagrar nesta ocasião ao Senhor Bispo eleyto de Metellopolis (Fr. Ângelo)” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19: fls. 73-74). O bispo de Cochim rejeitou liminarmente essa hipótese.

Existia uma grande dose de inocência na posição assumida pelo jesuíta João Ribeiro. Na verdade, não é possível apurar com toda a certeza porque é que



os carmelitas mudaram de opinião tão rapidamente, depois de conversarem com o capuchino francês François-Marie de Tours. Não se sabe se havia ou não dissimulação. Mas facilmente se compreenderá, como também já foi referido, que a sagração feita por um caldeu aumentaria a legitimidade do carmelita. A esse nível é muito significativa a escolha da data e do local para efetuar a sagração: a igreja de Mangate, na qual tinha sido elevado um bispo cismático após aquele que foi o maior marco na revolta dos cristãos da Serra contra a igreja de Roma, o famoso Juramento da Cruz Inclinada. E exatamente no dia em que passavam 48 anos. Veja-se, acerca do assunto, a reflexão do mesmo padre João Ribeiro, já após a sagração de Frei Ângelo pelo bispo D. Mar Simão:

sobre tudo isto acha o Senhor Frei Angelo grande mysterio na Sua Sagração, por ser feita por hum Arçebispo Suriano, na mesma igreja do Mangatte, e no mesmo dia em que 48 anos antes foi sacrilegamente mitrado o Thome Heresiarca, como se todas estas circunstancias (demos que tudo assim fosse) concorrendo as duvidas que ouve acerca da fé de Dom Simão, se não pudesse calcular por mao sinal, e avaliar por pronóstico de algum mao sucesso (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 145).

Frei Ângelo foi assim sagrado a 22 de maio de 1701, dia da Santíssima Trindade, na igreja de Mangate. Foi o culminar de um longo processo que deveria concorrer para a afirmação definitiva dos carmelitas como senhores espirituais da Serra, adjuvados pelos holandeses, senhores temporais daquelas terras. Talvez por isso, como nos dá conta o padre João Ribeiro, à sagração assistiram “mais de doze Olandezes, alguns dos quais, me dizem, erão officiaes de meliça” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 128). Após a sagração, D. Mar Simão foi imediatamente despachado para longe, sem contactar com ninguém.

Fica ainda por esclarecer quem era na realidade o protagonista principal de toda esta história: D. Mar Simão, arcebispo de Aden. Os documentos em posse do bispo de Cochim não adiantam muito. Um dos poucos que falou diretamente com ele, o vice-rei da Índia António Coutinho, disse que ele se exprimira num “mau italiano”, e que lhe dissera que viera de Lisboa numa nau portuguesa, pedindo-lhe licença para se dirigir à Serra do Malabar. O vice-rei, aconselhado pelo bispo de Cochim, decidiu enviá-lo num barco da armada do Estreito, para que fosse para a sua diocese, Aden, mas, entretanto, D. Simão já se tinha dirigido para norte, para Surat (AHU, CU, Índia, cx. 74, doc. 29, fl. n.n.).

Existem, contudo, várias fontes de diversas proveniências, carmelitas, jesuítas e outras, que referem a sua existência. Uma das mais prolíficas é a biografia do patriarca caldeu José I, que exerceu o cargo entre 1681 e 1696, publicada em

meados do século XX pelo teólogo suíço Albert Lampart. O Patriarca Joseph I era um partidário da ligação com Roma, o que lhe levantou imensos problemas internos. Um dos seus mais ferozes adversários era precisamente D. Simão, o qual mais tarde se veio a reconciliar com José, sendo enviado por este para Jerusalém, para garantir a presença caldeia nos lugares santos (LAMPART 1966: 335). De Jerusalém seguiu para Roma, onde se tornou amigo e confiante de um sacerdote caldeu, muito respeitado na Cúria e com fortes ligações à *Propaganda Fide*, chamado Elias de S. João (LAMPART 1966: 204-206).

Este homem tinha uma particularidade: fora o autor do primeiro relato de viagens sobre a América do Sul escrito em árabe. Esse relato, que só viria a ser descoberto no ano de 1900 pelo jesuíta libanês Antoine Rabbath, na biblioteca do arcebispado de Alepo, narra as suas peripécias pela Europa e América espanhola durante as décadas de 1670-80 (GUARDIAN 2018: 628). Embora a história do padre Elias de S. João seja fascinante, ele não era apenas um aventureiro. Era também um erudito que pagou do seu bolso em 1692, através da imprensa da *Propaganda Fide*, um livro de “Horas diurnas e noturnas para uso dos orientais”. Apesar do título original da obra ser latino, o livro está todo redigido em árabe. No catálogo intitulado *Bibliotheca Arabica*, publicado em 1811, ficamos a saber que o padre Elias foi o patrono da edição das *Horae diurnae et nocturnae*, e que descendia da linhagem dos Patriarcas orientais, era natural de Bagdad e filho de um presbítero de Mossul, de nome João (SCHNURRER 1811: 259-260). Ficamos também a conhecer os títulos honoríficos atribuídos pela Santa Sé à sua família, os Beith-Ammun. Uma outra obra, da autoria do teólogo e orientalista Eusébe Renaudot (1646-1720), publicada em 1716, dá-nos ainda a saber que ele era uma autoridade em matérias relativas à teologia oriental, e que durante a sua estadia em Paris fora um dos conselheiros do famoso teólogo oratoriano Richard Simon (1638-1712), o qual “o consultava em matérias teológicas nas quais se considerasse imperitíssimo” (RENAUDOT 1716: 66). Importa também referir que a sua ligação à *Propaganda Fide* foi mediada por um carmelita descalço, vigário apostólico no Malabar, quando os caminhos de ambos se cruzaram em Bagdad, altura em que o padre Elias lhe manifestou o desejo de ir para Roma (*Prima spedizione* 1666: 241-242, 242-244, 248, 268, 275). Este carmelita era Frei José de Santa Maria, referido anteriormente pelas suas boas relações com os portugueses, em particular com o inquisidor Castelino de Freitas.

A viagem do sacerdote Elias de S. João tinha um propósito: a recolha de esmolas para a reconstrução da sua igreja, destruída pelos muçulmanos. Foi assim que ele se apresentou em Roma, conseguindo cartas de recomendação do Papa que o levaram por várias cortes da Europa. Foi recebido pelo Duque

da Toscana, demorou-se na corte de Luís XIV, Espanha, Portugal, depois América do Sul. Em todos esses locais era agraciado com esmolas. Foi a confiança adquirida na corte de Madrid que lhe abriu as portas para poder viajar para a América espanhola, favor que estava vedado a qualquer pessoa que não fosse súbdito do rei castelhano. Após o seu regresso a Roma, nos inícios da década de 90, o padre caldeu Elias de S. João tornou-se uma figura respeitadíssima e influente em Roma (GHOBRIAL 2014: 51-93). Foi nessa altura que D. Simão se terá tornado seu amigo e confidente.

O padre Elias percorrera a Europa e as mais cortes em busca de esmolas para a reconstrução da sua igreja, destruída pelos muçulmanos. D. Simão, por seu lado, recorreu a um argumento muito similar: andou pelas mesmas cortes da Europa em busca de esmolas para poder combater os hereges na sua diocese. Veja-se o que escreveu o jesuíta João Ribeiro ao bispo de Cochim acerca do caldeu:

sogeyto sobre hypocrita tão ardiloso que teve a habilidade para enganar não só aos portuguezes e ao seo Rey, mas também a mesma Roma, aonde me dizem lhe fez o Summo Pontifice particulares favores, licenciando-o para que discorresse pellas terras dos Reys Catholicos, buscando esmolas e favores contra os hereges que grandemente o molestavão e perseguião no seu Arcebisnado de Ada (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 71).

Na verdade, D. Simão parece ter sido bem recebido em várias cortes da Europa, em particular em Espanha e Portugal. Não sabemos se, à semelhança do padre Elias de S. João, se terá dirigido a França. Foi em Portugal recebido pelo monarca, pelo bispo de Beja e pelo núncio, entre outros dignitários. Foi então que D. Simão pediu autorização para viajar até Goa, o que lhe foi concedido. O carmelita Frei Ângelo escreveu ao bispo de Cochim, dois dias antes da sua sagração:

na 3ª feira da festa do Corpo Santo chegou aqui o Illustrissimo Senhor Arcebispo de Ada, dom Simão, fiquei eu admirado das muitas atestações originais da sua Fé Catholica de pessoas *omni exceptu maiores*, que me mostrou, a saber, da Universal Inquisição de Roma, onde fez juramento da sua Santa Fé Catholica e obediência a Sua Santidade, da Penitenciaria de São Paulo da mesma Alma Cidade (sic), do Senhor nuncio de Portugal, do Senhor Bispo de Beja, e de outro Bispo de Espanha, dos gerais quasi todas assistentes em Roma, do mesmo Senhor Rei Dom Pedro, e de outros, que nos ditos papeis atestão ser Arcebispo Catolico de taes partes que se pode desejar em pessoa tal (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 105).

D. Simão seguiu os passos do seu amigo, o padre Elias, e usara exatamente a mesma argumentação, embora não se tivesse dirigido para a América espanhola, mas antes para Goa. Com instruções de alguém? É uma hipótese muito plausível, mas os elementos atuais apenas nos permitem sugerir a hipótese com reservas. Foram estas, em forma resumida as circunstâncias de D. Simão, que o levaram até Goa, Surat e, finalmente, Malabar.

Na verdade, D. Simão ainda viria a desempenhar um pequeno e pouco honroso papel, dezassete anos depois destas ocorrências. Em obra publicada em 1745, o capuchinho Norbert de Lorraine, também conhecido por Abade Platel, publicou uma obra de teor fortemente anti-jesuítico. O abade Platel ficou conhecido pela sua veia anti-jesuítica e por ter sido financiado por Pombal para pôr em andamento uma campanha contra a Companhia de Jesus por meio de livros impressos. Teve também acesso aos arquivos da *Propaganda Fide*, que lhe foi fornecido pelo Cardeal Passionei, com o Beneplácito do Papa Bento XIV (MILLER 1978: 73-74 e 231). Na sua obra, o padre Norbert, aliás Platel, escreveu sobre os conflitos que houve entre capuchos e jesuítas na costa do Coromandel, na parte oriental da Índia. A dada altura refere:

havia em Pondichéri um Arcebispo árabe que os capuchinhos do Levante tinham retirado da escravatura dos Turcos. Este prelado tinha vindo para as Índias com o padre Jean-Baptiste d'Orleans, que dominava perfeitamente o árabe e o turco. Ele alojou-se junto do hospício dos Capuchinhos e viveu alguns anos com eles em estreita união (NORBERT 1745: 129).

Apesar dessa harmonia, os jesuítas tê-lo-iam atraído para o seu lado, pedindo-lhe que marcasse encontro com um frade capucho que se encontrava em território dominado pelos ingleses. A ideia era que D. Simão o atraísse para território sujeito à Coroa de França, para uma região onde fosse possível prendê-lo. O caldeu terá acedido, segundo a versão publicada pelo padre Platel.

Apesar das discrepâncias factuais, está fora de dúvida que se trata da mesma pessoa, até porque o padre Platel coloca em nota de rodapé que este Simão era arcebispo de Ada. Por outro lado, vimos acima que os carmelitas se viram na obrigação de pedir em Pondichéri uma certidão em como D. Simão teria morrido em circunstâncias acidentais em 1720. Mas é curiosa a versão apresentada pelo padre Platel. D. Simão resgatado pelos capuchos das garras de piratas turcos e levado por aqueles para a Índia. Nesta altura tinham já passado 45 anos sobre os factos e a memória ia-se esbatendo. Há, como é óbvio, alguma

confusão. Mas parece perfeitamente verosímil que o caldeu tivesse sido levado pelos capuchos para a costa do Coromandel. Não espanta, porque sabemos pelos documentos do bispo de Cochim que ele fora transportado para o Malabar num barco francês acompanhado pelo capucho François-Marie de Tours. Quando os carmelitas se opuseram a que o caldeu desembarcasse, o capitão do navio francês protestou: “enfadou-se o capitão francez com estas praticas, e começou a defender o Armenio, como a homem santo e Bispo verdadeiramente catholico, afirmando trazia breve de Sua Santidade pera entrar na Serra” (AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19, fl. 94). E foi depois de uma breve conversa com o capuchinho francês, que também vinha no barco, que os carmelitas mudaram radicalmente de opinião. O que aí foi dito, como já foi visto, é impossível de apurar, apenas se pode inferir. Poderiam ter sido eles, muito provavelmente, a levá-lo também, eventualmente num outro (ou no mesmo) barco francês, para Pondichéri, domínio de Luís XIV, o que revela uma articulação bem concertada entre carmelitas e capuchos, todos com ligações e interesses comuns. E aqui há um outro ponto a ter em consideração: embora o objetivo da *Propaganda Fide* fosse de alguma forma “desnacionalizar” as missões, e desligá-las dos monarcas europeus, a verdade é que muitos destes missionários atuavam muitas vezes com ambiguidade, em que os propósitos evangelizadores e as pressões nacionais nem sempre eram fáceis de discernir. O caso do capucho francês François-Marie de Tours, referido por um autor como “fervoroso nacionalista”, para além de algum anacronismo que a expressão carrega, poderá ser um desses casos (SWEET 2010: 22).

Nacionalismo e nacionalismos são, de facto, expressões que enfermam de algum anacronismo quando utilizadas neste período. Mas é indubitável que as rivalidades comerciais entre potências europeias começavam a revelar um sentimento de pertença a uma comunidade nacional. E foi nesse complexo xadrez de interesses nacionais jogado na Europa que a *Propaganda Fide* viu a ameaça, mas também a oportunidade. A congregação romana compreendeu a importância do comércio e das paixões patrióticas. E jogou as regras do jogo.

## Fontes e bibliografia

### Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino (CU), Índia, cx. 62, doc. 31.

- AHU, CU, Índia, cx. 68, doc. 69.  
 AHU, CU, Índia, cx. 71, doc. 47.  
 AHU, CU, Índia, cx. 74, doc. 25.  
 AHU, CU, Índia, cx. 75, doc. 60.  
 AHU, CU, Índia, cx. 76, doc. 19.

## Fontes impressas

- Annali della Propagazione della Fede. Novembre 1838-nº LXI (1838)*. Lione: Presso l'Autore degli Annali.
- DUPERRON, Anquetil (1771). *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, Contenant des Idées Theologiques, Physiques et Morales de ce Législateur*. Paris: chez N.M. Tilliard.
- GAUDEREAU, M. (1702). *Relation d'une Mission faite nouvellement par Monseigneur l'Archevesque d'Ancyre a Ispaham en Perse pour la reunion des Armeniens a l'Église Catholique*. Paris: chez Jean de Nully.
- HENRION, B. (1849). *Storia Universale delle Missioni Catoliche. Tomo Secondo*. Torino: Alessandro Fontana.
- HERVÁS, Lorenzo (1801). *Catálogo de las Lenguas de las Naciones Conocidas, y Numeracion, Division y Clases de estas segun la diversidad de sus Idiomas y Dialectos. Volumen II*. Madrid: Imprenta de la Administracion del Real Arbitrio de Beneficencia.
- Lettres Historiques Contenant ce qui se passe de plus important en Europe; et les Réflexions nécessaires sur ce sujet. Tome XII, Mois de Juillet, 1697 (1697)*. La Haye: chez Adrian Moetjens.
- MACHADO, Diogo Barbosa (1752). *Bibliotheca Lusitana, Historica, Critica e Cronologica. Tomo III*. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues.
- MONTEIRO, Fr. Pedro (1729). *Claustro Dominicano, Lanço Prymeiro*. Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Pedrozo Galram.
- NORBERT, P. (1745). *Mémoires historiques présentés au Souverain Pontife Benoît XIV sur les Missions des Indes Orientales. Tome Seconde*. Lucques: par Salvateur & Jean-Dominique Marescandoli.
- Oeuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, Évêque de Meaux. Tome Dixieme. (1778)*. Paris: Antoine Budet.
- Prima Spedizione all'Indie Orientali del P.F. Giuseppe di Santa Maria, Carmelitano Scalzo, Delegato Apostolico ne Regni de Malavari (1666)*. Roma: Nella Stamperia di Fillipo Maria Mancini.
- Questions proposées a la Sacrée Congregation de Propagande sur les ceremonies payennes que certains Missionnaires permettent aux Chretiens Malabares dans*

*les Indes Orientales. Par le R.P. François Marie de Tours, Capucin missionnaire aux Indes Orientales* (1704). Liège: Chez Guillaume Schupper.

RENAUDOT, Eusébe (1716). *Liturgiarum Orientalium Collectio. Tomus Secundus*. Parisiis: Apud Joannem Baptistam Coignard.

SCHNURRER, Christianus Fredericus de (1811). *Bibliotheca Arabica*. Halae ad Salam: Typis et Sumtu I.C. Hendelii.

*Seconda spedizione all' Indie Orientali do Monsignor Sebastiani Fr. Giuseppe di Santa Maria dell' Ordine de Carmelitani Scalzi* (1683). Venetia: apresso Antonio Tivani.

## Bibliografia

- ANCY, M. C. (2012). "Circumstances that led to the Synod of Diamper". *Proceedings of the Indian History Congress*, 3, 477-485.
- APREM, Mar (1983). *The Chaldean Syrian Church of the East*. Delhi: I.S.P.C.K.
- ARANHA, Paolo (2010). "'Glocal' Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and XVIII Centuries", in Michela Catto et al. (ed.), *Evangelizzazione e Globalizzazione: le missioni gesuitiche nell'età moderna tra Storia e Storiografia*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 79-104.
- ARANHA, Paolo (2015). "'Vulgaris seu Universalis'. Early Modern Missionary Representations of an Indian Cosmopolitan Space", in Corinne Lefèvre et al. (ed.), *Cosmopolitismes en Asie du Sud: sources, itinéraires, langues (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris: EEHESS, 331-360.
- BROCK, S. P. (1996). "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer". *Bulletin of the John Rylands Library*, 78, 23-35.
- CHIALÀ, Sabino (2011). "Origine e funzione dell' uniatismo. Il caso della Chiesa siro-orientale". *Cristianesimo nella Storia*, 32, 383-404.
- FARRUGIA, Edward G. (2011). "The Eucharistic Liturgy and the Synod of Diamper". *Gregorianum*, 92, 617-621.
- FRYKENBERG, Robert Eric (2003). "Christians in India: An Historical Overview of Their Complex Origins", in *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*. London: Routledge, 33-60.
- FULLER, C. J. (1976). "Kerala Christians and the Caste System". *Man. New Series*, 11, 53-70.
- GHOBRAL, John-Paul (2014). "The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory". *Past & Present*, 222, 51-93.
- GUARDIAN, Arturo Ponce (2018). "El viaje de Ilyas ibn al-qassis Han-

- na-I-Mawsili (Eliás de Babilonia o de San Juan) a Europa y Nueva España en el siglo XVII”. *Estudios de Asia y Africa*, 53, 627-666.
- HAMBYE, E. R. (1975-76). “Le Métropolitane Chaldéen, Simom D’Ada et ses aventures en Inde”. *Parole de l’Orient*, 6-7, 493-513.
- JOHNY, P. D. (2000-2001). “The Oath of the “Coonan Cross” (Leaning Cross). Mattancherry, Cochin, January 16, 1653. Its Socio-Olitical Background”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 16, 453-460.
- KAISER, David (2000). *Politics and War. European Conflict from Philip II to Hitler*. Cambridge: Harvard University Press.
- KANJAMALA, Augustine (2008). *The Future of Christian Mission in India. Toward a New Paradigm for the Third Millenium*. Oregon: Picwick Publications.
- KASCHEWSKY, Rudolf (2020). “The Role of François Marie de Tours in the Capuchin Mission in India and Tibet”. *Orientalia Suecana*, 69, 29-41.
- LAMPART, Albert (1966). *Ein Martyrer der Union mit Rom. Joseph I, 1681-1696, Patriarch der Chaldaer*. Ensiedeln: Benziger.
- METZLER, Josef (2000). “La Congregazione de Propaganda Fide e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XX)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 145-154.
- MILLER, Samuel J. (1978). *Portugal and Rome c. 1748-1830. An Aspect of the Catholic Enlightenment*. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- MORALES, George (1958). “Early Relations of the Portuguese with the Syrian Christians of Malabar 1500-1552”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 21, 640-647.
- MURRE-VAN DEN BERG, Heleen (2007). “Syriac Christianity”, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Oxford: Blackwell Publishing, 249-268.
- MURRE-VAN DEN BERG, Heleen (2009). “Chaldeans and Assyrians: the Church of the East in the Ottoman Period”, in Erica Hunter (ed.), *The Christian Heritage of Iraq*. New Jersey: Gorgias Press, 146-164.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PARKER, Lucy (2018). “The Ambiguities of Belief and Belonging: Catholicism and the Church of the East in the Sixteenth Century”. *English Historical Review*, 133, 1420-1445.
- SCHURHAMMER, Georg (1933). “Three Letters of Mar Jacob Bishop of Malabar 1503-1550”. *Gregorianum*, 14, 62-86.
- SORGE, Giuseppe (1991). “La Terza Spedizione dei Carmelitani Scalzi nel Malabar (1675)”, in Enrico Fasana e Giuseppe Sorge (eds.), *India tra Oriente e Occidente. L’apporto dei viaggiatori e missionari italiani nei secoli XVI-XVII*.



- Milano: Jaca Book, 101-142.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (1998). “Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l’échec des tentatives d’indigénisation du christianisme en Inde”. *Archives de Sciences sociales des Religions*, 103, 21-42.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2019). *Empires Between Islam and Christianity 1500-1800*. Albany: Suny Press.
- SWEET, Michael J. (trad.) (2010). *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri SJ*. Boston: Wisdom Publications.
- TAMBORRA, Angelo (1961). “Russia e Santa Sede all’epoca di Pietro il Grande”. *Archivio Storico Italiano*, 119, 200-240.
- THEKEDATHU, Joseph (1972). *The Troubled Days of Francis Garcia S.J., Archbishop of Cranganore (1641-1659)*. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- THOMAS, Susan (2012). “Church and Community formation among the Syrian Christians of Kerala”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 73, 1016-1024.
- TISSERANT, Eugène (1957). *Eastern Christianity in India: a history of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day*. London: Longmans, Green and Co.
- TROOST, Wouter (2018). “Leopold I, Louis XIV, William III and the Origins of the War of the Spanish Succession”. *History. The Journal of the Historical Association*, 103, 545-570.
- VARGHESE, Alexandre (2008). *India. History, Religion, Vision and Contribution to the World. Volume I*. New Delhi: Atlantic.
- VARGHESE, Baby (2013). “East Syrian Missions to the Malabar Coast in the Sixteenth Century”, in Dietmar Winkler (ed.), *From the Oxus River to the Chinese Shores. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Munster: Lit Verlag.
- WESSEL, Susan (2004). *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of an Heretic*. Oxford: University Press.
- WILMSHURST, David (2000). *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*. Louvain: Peeters.
- YEVADIAN, Maxime (2019). *Between confusion and connivance, the notion of “Armenian”, “Aramean” or “Syriac” on reading portuguese sources*. Lyon: Université Catholique de Lyon.