

**Igreja do Convento de São Francisco de Velha Goa nos
séculos XVI e XVII**

Maria Inês Nunes Pires Alves

**Dissertação de Mestrado em História da Arte - Artes da
Idade Moderna e da Expansão Portuguesa**

Junho de 2020

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História da Arte - Artes da Época Moderna e da Expansão, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Nuno Senos e coorientação científica do Professor Doutor Rafael Moreira.

Agradecimentos

As páginas que se seguem, além da concretização de um desígnio pessoal, são resultado de um esforço colectivo. Aquém e além-mar, diversos foram os intervenientes que - à semelhança de instrumentos náuticos - ajudaram a traçar os rumos e direcções daquela que foi uma envolvente viagem.

Em primeiro lugar ao orientador desta tese, o Prof. Doutor Nuno Senos, devo a introdução do tema e o despertar da minha curiosidade pelo universo da Arte da Expansão Portuguesa. A leitura crítica com que moderou a presente dissertação foi um importante alicerce nos momentos de maior incerteza.

Ao Mestre do Mestre, que assumiu o não menos importante papel de coorientador, agradeço o incomensurável saber, motivação e disponibilidade demonstrados. A paciência com que o Prof. Doutor Rafael Moreira respondeu às minhas questões, os contactos que proporcionou, mas também a oportunidade (e privilégio) de discutir com ele muitos dos aspectos do trabalho, contribuíram para que um processo naturalmente solitário como o da escrita, assim não se revelasse. Pelo seu apoio e amizade, o meu mais profundo reconhecimento.

Ainda do lado de cá, agradeço as pistas e/ou materiais que os Profs. Doutores Carla Alferes Pinto, Walter Rossa e Maria João Ferreira facultaram em diversos momentos da investigação. Agradeço igualmente à família Nobre pela identificação de alguns dos brasões nas lajes sepulcrais do edifício.

Para lá do Cabo da Boa Esperança, já em território goês, destaco o Dr. Kishore Raghubans do Archaeological Survey of India (ASI), pela sua disponibilidade e atendimento, assim como o providenciar de material fotográfico. À delegação da Fundação Oriente em Goa, particularmente à Dr. Inês Figueira, devo a calorosa recepção num espaço que, embora distante de casa, transmite familiaridade. Ao Dr. Joaquim Rodrigo dos Santos e Vatsal Triverdi agradeço terem (por feliz coincidência) tornado possíveis os acessos a espaços e olhares geralmente interditos; a Frederick Noronha, que fez jus à hospitalidade goesa.

Por último, aos companheiros de uma viagem que não escolheram mas que, ainda assim, não deixaram de embarcar comigo. Um agradecimento geral (mas sentido) à rede de familiares, amigos e colegas que nas suas múltiplas e variadas naturezas de afecto são uma fonte inesgotável de incentivo, conforto e protecção. Aos meus pais, os pioneiros neste apoio incondicional, dedico este trabalho.

A Igreja do Convento de São Francisco de Velha Goa nos séculos XVI e XVII

Maria Inês Nunes Pires Alves

RESUMO

Palavras-chave: Índia; Velha Goa; Arquitectura religiosa; Evangelização portuguesa; Ordem mendicante; Franciscanos; Séculos XVI - XVII

Localizada no centro urbano daquela que seria a capital do Estado da Índia, a igreja do convento de São Francisco de Goa era parte integrante da casa-mãe dos franciscanos da Regular Observância na Ásia. Erguida entre 1520-1527 e reconfigurada posteriormente em 1661-1666, esta primeira igreja conventual construída na cidade sofreu diversas intervenções arquitectónicas durante os séculos XVI e XVII. Situado entre estas cronologias, o estudo tem por objectivo essencial analisar as formas que se fixaram nos diversos momentos da história do edifício, correlacionando acontecimentos e dinâmicas - quer da ordem religiosa como do espaço que ocuparam - que poderão ter estado na origem dessas escolhas.

ABSTRACT

Keywords: India; Old Goa; Religious architecture; Portuguese evangelization; Mendicant order; Franciscans; 16th-17th centuries

Placed in the urban center of what would be later the capital of the *Estado da Índia*, the church of the convent of Saint Francis in Goa was an integral part of the religious headquarters for the Franciscans of Regular Observance in Asia. Erected between 1520-1527 and later reconfigured in 1661-1666, this first conventual church built in the city underwent several architectural changes during the 16th and 17th centuries. Located between these chronologies, the main objective of this study is to analyze the different moments of the building's history, correlating it with events and dynamics - either of the religious order or of the spaces that it occupied - which could have been the origin of those choices.

Índice

Introdução.....	1
Parte I – Igreja de São Francisco (Primeira Campanha de Obras).....	13
Capítulo 1 - O Alicerçar de uma Presença	14
1.1 - A Primeira Casa	14
1.2 - Construção da igreja de São Francisco (1520 - c. 1527).....	27
1.3 - «Que muito os devassava».....	45
[Figuras 1 a 22]	
Parte II - Entre Oragos	58
Capítulo 2 - O Consolidar de uma Presença.....	59
2.1 «Como aves de rapina»	59
2.2 - Uma Possível Campanha Intercalar	69
[Figuras 23 a 27]	
Parte III - Igreja do Espírito Santo (Segunda Campanha de Obras)	74
Capítulo 3 - O Reafirmar de uma Presença.....	75
3.1 Reconfiguração da igreja do Espírito Santo (c. 1661 - 1666)	75
3.2 - «Passando das memorias antigas as modernas»	95
[Figuras 28 a 90]	
Considerações Finais	113
Lista de Figuras.....	120
Referências Bibliográficas	172

Introdução

Na *Conquista Espiritual do Oriente*, fr. Paulo da Trindade (1570-1651), franciscano observante nascido em Macau, resumia em poucas palavras a finalidade dos religiosos de São Francisco em terras da Índia:

«(...) a vinda dos Frades Menores a este Oriente não foi para, como mercadores, tratarem em as suas ricas pérolas e estimada especiaria, mas como verdadeiros soldados de Cristo, para conquistarem almas, converterem infiéis, destruírem ídolos e finalmente para desterrar da Índia a idolatria e fundar nela esta nova cristandade que por eles se fundou»¹.

Combatentes, portanto. Na perspectiva deste membro religioso - que redigira entre os anos de 1630 e 1636 a crónica sobre a actividade missionária da ordem franciscana na Ásia -, tal como para David, o rei que encontrara uma «inexpugnável» torre no Monte Sião, também para estes guerreiros, munidos de «divina graça», tinha sido necessária uma estrutura «onde se recolhessem e armassem para sair ao campo». Assim, era com este intento de fazer a guerra contra os idólatras que esta outra espécie de «soldados» se terá estabelecido no centro da cidade de Goa - aquela que viria a ser a capital do Estado da Índia² - e construído o que considerava uma verdadeira fortificação: o convento de São Francisco de Goa. O que dizer então da sua igreja, o objecto de estudo da presente dissertação? Se a totalidade do espaço conventual era a ‘torre’, o principal local de culto seria o seu mais forte baluarte.

Construída entre 1520 e cerca de 1527, a igreja do convento de São Francisco fez parte integrante do primeiro assentamento permanente da ordem religiosa e da mais antiga estrutura conventual fundada na desaparecida cidade, conhecida hoje como Velha Goa³. Cerca de 150 anos depois, já na segunda metade do século XVII, o edifício seria, de acordo com uma fonte escrita, completamente substituído, dando lugar àquele que se ergue hoje no mesmo local e que mantém um dos raros testemunhos arquitectónicos manuelinos ainda existentes na região: o portal axial. Durante muitos anos, este figurou

¹ Trindade (1961, vol. I, pp. 125 - 126).

² O Estado da Índia foi o título aplicado desde o início do século XVI ao conjunto de territórios, pessoas, estabelecimentos e bens que se estendiam desde o Cabo da Boa Esperança até o arquipélago japonês. Encontrava-se então sob a autoridade, governo ou administração de Portugal. Curvelo (2007, p. 17); Pinto (2017, p. 25)

³ Apesar de aplicarmos o termo ‘Velha Goa’ na presente investigação será importante esclarecer que esta designação não existia antes da sua atribuição nas narrativas historiográficas do século XIX.

como o único elemento da construção original conservado. Contudo, já alguns autores têm vindo a questionar a possibilidade de uma demolição total na passagem da construção quinhentista para a seiscentista. É na senda destes trabalhos de investigação anteriores que o nosso pode ser entendido. Também do nosso ponto de vista, por motivos que serão indicados a seu tempo, o objecto de estudo foi parcialmente e não totalmente destruído com a sua reforma. Apesar de ter sofrido alterações expressivas que modificaram a sua aparência, a estrutura do edifício inicial permaneceu aquando da reconfiguração (mais do que propriamente uma nova construção), pelo que o nosso estudo pode ser lido como um reforço e confirmação destas teses.

É deste modo possível delinear um conjunto de questões que orientaram a presente dissertação. Em primeiro lugar, surge a interrogação relativa ao aspecto da primeira igreja do convento franciscano. Existirão outros elementos - além dos já conhecidos na bibliografia publicada - que apontem para que o edifício não tenha sido demolido na íntegra durante a segunda metade do século XVII? Terão existido outras intervenções arquitectónicas no edifício entre as duas campanhas de obras já conhecidas? A igreja, nos seus diversos momentos, aproxima-se ou, pelo contrário, afasta-se da arquitectura do seu tempo? Terá tido impacto nas edificações que se fizeram posteriormente? Outra ordem de interrogações, implica tentar perceber se o ideário político e o contexto que se vivia no interior da ordem religiosa teve impacto na arquitectura que se materializou. Que escolhas presidiram à construção do novo edifício e ditaram as transformações por que passou durante o período estudado? Por outro lado, existem elementos que nos permitam ler nas entrelinhas das decisões construtivas?

Assim, é a história da igreja, nos seus diversos momentos, o principal objectivo que nos propomos atingir. Por ter assumido diferentes formas (e nomes) ao longo dos tempos, assim como sucessivas transformações para corresponder às necessidades dos seus ocupantes, a intenção foi a de fazer uma reconstituição o mais completa possível do edifício, de modo a tentar compreender os seus aspectos formais e tipológicos - até quando apenas conjecturais, referente ao edifício do século XVI - nas suas diversas fases de construção. Mesmo sabendo que a sua história se estendeu para lá da Idade Moderna e dos anos que limitam a primeira (1520 - c. 1527) e a segunda (1661-66 - ?) campanhas de obras, optámos por restringir o âmbito da nossa análise a estas cronologias. Ainda que se recorra a outras datas que, avançando ou recuando para lá deste hiato temporal, forneceram informações importantes sobre a actividade construtiva no edifício, é este

período, onde as principais formas se fixaram, que pretendemos aprofundar. Fica deste modo estabelecido o propósito da dissertação e justificadas as suas balizas cronológicas.

Na narrativa das diversas etapas da edificação da igreja do convento de São Francisco de Assis, não se pretendeu ignorar o percurso e consolidação da ordem religiosa na capital do Estado da Índia. O edifício foi acompanhando a progressão jurídica e institucional dos franciscanos da Regular Observância no território, desde a elevação de um simples Comissariado ao estatuto de Custódia (1543) e posteriormente, ao de Província autónoma independente de Portugal (1583). A sua organização interna, assim como a interacção com outros agentes no território - alguns presentes antes; uns durante e outros já depois da sua chegada - foi contabilizada e é, do nosso ponto de vista, relevante para compreender algumas modificações impostas ao edifício.

Recorrendo novamente à analogia de fr. Paulo da Trindade quando estabelecia uma correspondência entre o espaço conventual e uma estrutura defensiva de cariz militar que abrigava os seus «soldados», o convento de São Francisco terá cumprido o seu propósito «sempre, e particularmente nos primeiros quarenta e dois anos em que na Índia não houve outros religiosos senão os nossos»⁴. De facto, a igreja em estudo erguia-se no lugar que hoje ocupa antes da chegada e implementação de qualquer outra ordem ou congregação religiosa ao palco asiático. Ainda assim, não podemos deixar de notar a palavra «particularmente» empregue pelo religioso. Conforme tentaremos demonstrar no decurso do trabalho ela sugere que os frades menores eram observadores atentos dos outros «soldados» que chegavam ao território. Por vezes, o interior do mundo eclesiástico do Estado da Índia caracterizava-se menos pela coesão e harmonia do que pela tensão, competição e discordância; o estudo do edifício é imperativo em compreender algumas relações e convivências entre os diversos protagonistas implicados.

Tomando como base este período de quase dois séculos, organizámos a estrutura da nossa dissertação através de uma divisão tripartida. Antes de resumirmos o que o leitor poderá encontrar em cada um dos capítulos, é importante esclarecermos a (dupla) denominação do nosso objecto de estudo com o progredir da investigação. Embora estejamos conscientes dos avisos por parte de António Nunes Pereira, que esclareceu a recorrente confusão entre a troca dos oragos das igrejas de Velha Goa e os respectivos

⁴ Trindade (1961, vol. I, pp. 125-126).

nomes dos convento a que pertenciam⁵, consideramos não incorrer em erro quando nos referimos ao edifício do século XVI como igreja de São Francisco. Repare-se que ela apenas perdeu esse título na transição para o século XVII, quando lhe foi atribuído o novo orago, do Espírito Santo, que hoje possui. Por uma questão de correcção histórica, decidimos respeitar a nomenclatura que o edifício teria em cada momento histórico.

Assim, procurámos contar a história construtiva do edifício seguindo uma ordem cronológica, detalhando a cada novo capítulo um período diferente da igreja. O primeiro e o terceiro capítulo serão, portanto, dedicados à primeira e segunda campanha de obras, ou seja, aos séculos XVI e XVII, respectivamente. O capítulo entre estes dois corresponderá à transição entre séculos, um período menos explorado na bibliografia mas que, não obstante, consideramos ter sido crucial - inclusive do ponto de vista arquitectónico - na história do convento franciscano.

A primeira parte, intitulada de *Igreja de São Francisco (Primeira Campanha)*, está dividida em três subcapítulos. Além de uma proposta de reconstituição do que seria a igreja de São Francisco, recorrendo a elementos em que subsistem ainda os ecos deste edifício anterior, deu-se atenção ao (complexo) processo de implementação da ordem religiosa no território. A geografia e topografia do local selecionado, os motivos associados a essa escolha e as dificuldades encontradas, a relação com diversos agentes no território - alguns dos quais actuavam nesse espaço desde tempos longos, outros nem tanto - foram contabilizados.

Composta por dois subcapítulos, a segunda parte da tese, denominada *Entre Oragos*, corresponde à reflexão sobre o que sabemos para um período de alguma indefinição na actividade construtiva do edifício. Como o título indica, coincidiu com a mudança do orago da igreja do convento franciscano, em 1603, e com uma suposta (e não documentada) campanha intercalar nesses mesmos anos. Algumas reflexões e propostas, encorajadas pelas impressões deixadas pelas fontes da época e apoio das investigações de autores antes de nós, serão aqui delineadas.

No terceiro e última parte, a que decidimos chamar *Igreja do Espírito Santo (Segunda Campanha)*, dedicámo-nos a uma descrição pormenorizada do edifício que vemos hoje, assim como a algumas reflexões sobre as alterações que sofreu aquando da reforma seiscentista. Perceber como ele se aproxima ou, por outro lado, se afasta da arquitectura

⁵ Nunes Pereira (2005, p. 18-20).

do seu tempo, assim como tentar aceder às motivações que presidiram à segunda campanha de obras, foram questões que nos propusemos considerar.

Para respondermos a estas questões, a investigação desenvolvida teve como propósito agrupar a maior quantidade de informação possível sobre o edifício, nos seus diferentes momentos. No decorrer da análise recorreu-se a uma produção escrita, o que compreendemos por toda a documentação consultada em arquivos, bibliotecas, publicadas ou disponíveis *online*. As transcrições paleográficas da maioria dos documentos facilitaram a pesquisa e leitura, havendo sempre um esforço para identificar a fonte primordial das informações, posteriormente disseminada (ou adulterada) pelos diversos autores que foram escrevendo sobre o assunto. Do mesmo modo tentámos corrigir aspectos pouco claros na bibliografia publicada onde, a título de exemplo, apontamos um aspecto tão simples - que se tornou complexo – quanto às datações das campanhas de obras. Estas surgem, recorrentemente, com resultados variáveis na bibliografia consultada.

O documento escrito original é, para o edifício em estudo, uma raridade. Não só a própria prática apostólica da ordem religiosa - que sempre privilegiou outras dimensões comunicativas além da escrita – assim o definiu, como a distância temporal e geográfica, a falta de condições de preservação de documentos, a par de uma série de ocorrências históricas, fizeram com que o número de documentos disponíveis não fosse o mais abundante. Ainda assim, eles existem e constituem um *corpus* documental heterogéneo. Nele encontram-se cartas, recibos de obra, contractos de empreitadas, decretos, crónicas e relatos de viagens. Se na esmagadora maioria dos casos, o objecto de estudo é mencionado sumariamente não havendo uma descrição pormenorizada ou mesmo directa, noutros usufruímos de memórias surpreendentemente completas, como por exemplo no investimento do engalanar do espaço por ocasião de celebrações religiosas.

Um dos segmentos importantes das fontes primárias são as crónicas de ordens religiosas, onde se privilegiou a produção escrita por religiosos franciscanos. Esta opção justifica-se, evidentemente, por ser a ordem em estudo mas também pelo potencial (por vezes inexplorado) destas fontes particular. Muitos destes autores tiveram à sua disposição os arquivos do convento onde estariam compiladas outras crónicas ou correspondência da época, mas é necessária uma precaução acrescida relativa aos interesses envolvidos. Jamais retirando valor documental a estes testemunhos, o seu conteúdo é, por vezes, questionável. Alguns autores escreviam sobre acontecimentos que

tinham tido lugar há décadas ou mesmo séculos antes do seu tempo; outros descreveram lugares que nunca visitaram, não se conhecendo as fontes originais em que basearam algumas das suas afirmações. Igualmente útil, foi a correspondência oficial entre os monarcas e os seus representantes *extra territorium*, instituições várias ou ainda personalidades importantes como dignitários da igreja. Entre os destinatários frequentes destas mensagens, que levavam entre quatro a oito meses a chegar a Lisboa, estavam os missionários. Dependentes das casas-mãe em Portugal, os frades tinham de manter uma comunicação actualizada sobre os acontecimentos. Recorreu-se também aos relatos de viajantes que, durante as suas estadias na cidade, visitaram e deixaram impressões preciosas sobre a igreja do convento franciscano. De elevada importância para a reconstrução escrita, estas descrições presenteiam-nos com informações que não só tornam possível uma datação mais rigorosa das empreitadas, como são importantes para compreender a aparência morfológica e tipológica no momento em que eram caracterizadas.

Quanto à literatura historiográfica - onde já se pressupõe uma discussão e reflexão com base nas fontes primárias -, uma das mais-valias foi encontrar uma forte produção escrita de finais do século XIX e início de século XX que, de forma directa ou indirecta, abordou o edifício em estudo. O carácter descritivo destes textos - por vezes acompanhado de ilustração ou material fotográfico - permitiu prosseguir com a indicação de informações relevantes. Entre os autores incluem-se Cotineau de Kloguen's (1831); Joaquim Cunha Rivara (1858); Filipe Neri Xavier (1861); José da Fonseca (1878); António Lopes Mendes (1886); Luís da Cunha Gonçalves (1898); Gabriel de Saldanha (1925-26); Ricardo Telles (1931); António Bernardo de Bragança Pereira ou Georg Schurhammer (1957). Embora o rigor e consistência dos textos de muitos destes autores seja conhecido, nem sempre existem referências às fontes primárias utilizadas que, entretanto, ou se encontravam perdidas ou em condições de preservação indesejáveis.

Os estudos subsequentes remontam às missões da Junta de Investigação do Ultramar, entre 1951 e 1961, com os trabalhos de Mário Tavares Chicó e Carlos Tavares de Azevedo. Os pioneiros no estudo da História da Arquitectura da então Índia portuguesa viram, nos exemplares da segunda metade do século XVII, - com a exceção da igreja da Divina Providência do convento de São Caetano - o princípio da lenta decadência na arquitectura da desaparecida cidade. Depois dos tempos áureos no início desse século, a

igreja em estudo seria, na visão de alguns destes autores, um forte reflexo de uma implosão que chegara com a “crise do século XVII”.

Após um longo período de interrupção na historiografia portuguesa, uma nova vaga de publicações - emergentes das comemorações dos cinco séculos da expansão portuguesa - surge na década de 1990, com os trabalhos de José Manuel Fernandes (1994) e Rafael Moreira (1995). O primeiro dos autores mencionados escreveu um artigo sobre os vestígios de arquitectura manuelina sobreviventes no território, onde questionou, pela primeira vez, a ideia da demolição total no edifício aquando da reconfiguração do mesmo na segunda metade do século XVII. Também sobre a igreja do convento franciscano, Rafael Moreira deixou um importante legado ao avançar com propostas de autoria e por salientar as semelhanças entre o portal central e o portal do refeitório do mosteiro de Santa Maria de Belém, construído em Portugal pelos mesmos anos. Os artigos monográficos deste autor, particularmente os que aludem aos edifícios erguidos nos primeiros anos da presença portuguesa do Índico, foram indispensáveis na nossa análise. Alguns anos depois surgiam as publicações de Walter Rossa (1997), de extrema utilidade para compreender a evolução urbanística na desaparecida cidade; assim como a obra de síntese de Pedro Dias (1998), onde alerta para a existência de diversos e importantes detalhes - sobretudo iconográficos e decorativos - no edifício.

Como nos apercebemos, a historiografia moderna da arquitectura de Velha Goa é maioritariamente escrita por autores portugueses mas existem excepções. David Kowal, historiador norte-americano, terá sido o primeiro a assinalar o impacto dos sultanatos do Decão na arquitectura religiosa de Goa – de que o nosso objecto de estudo é exemplo -, dando ênfase ao contexto cultural e histórico das épocas em que foram edificadas estas igrejas (1993, 2001). O historiador de arte goês José Pereira debruçou-se sobre as igrejas da segunda metade do século XVII e seria dos primeiros a ver nas suas características, não um caminhar para o declínio, mas antes edifícios singulares, distintos de todos os que já tinham sido construídos anteriormente no território. Através da enumeração de cinco igrejas, entre elas a que estudamos, o autor definia-a e inseria-a na categoria de “barroco indiano”, por se afastar de modelos europeus.

No novo milénio, destacam-se os trabalhos de António Nunes Pereira (2005) e Paulo Varela Gomes (2011), ambos essenciais na elaboração da presente tese. O levantamento das plantas e a compilação estruturada de informação - datas, autorias, participantes e orientações bibliográficas - que o primeiro autor fez das igrejas da antiga capital do

Estado da Índia foi absolutamente imprescindível na presente investigação. Reconhecendo a particularidade da arquitectura goesa sobre o objecto de estudo, desenvolveu com maior profundidade o argumento de José Manuel Fernandes e lançou o repto de se «averiguar quanto da edificação antiga, foi de facto mantida na de 1661»⁶. Meia década mais tarde, na continuação de outros trabalhos anteriores - como os de José Pereira ou David Kowal -, Paulo Varela Gomes também escrevia que as igrejas goesas não eram meras cópias de modelos cristãos; mas levava o seu argumento mais longe. O modo como esses vários elementos e planos foram montados, apesar de participarem de um vocabulário importado da Europa - algum com origem no país, em Itália ou ainda no norte do continente - eram a consequência de uma identidade inteiramente própria que se formara durante esses anos: a católica goesa. Além de ser quem mais se dedicou ao incomum formato das torres que vemos hoje a ladear a fachada da igreja em estudo, o autor antecipou a construção do camarim - câmara situada atrás da capela-mor - reforçando as suspeitas de mais actividade construtiva intercalar entre as duas campanhas conhecidas. Mais recentemente, no âmbito da sua tese de doutoramento sobre a arquitectura franciscana, Ana Assis Pacheco dedicou algumas páginas à igreja em estudo (2013).

Igualmente decisivos para a nossa análise foram os não numerosos (porém, em sucessivo e gradual crescimento) estudos sobre a experiência missionária franciscana em território indiano. Entre as obras de referência situamos as dos pioneiros Achilles Meersman (1971) e Félix Lopes (1997), assim como uma série de publicações - como as de António Montes Moreira ou Julieta Araújo - nas Actas do III Seminário sobre o Franciscanismo em Portugal, organizado pela Fundação Oriente em Abril e Novembro de 1995. Também Manuel Pereira Gonçalves (1989) e José Manuel Correia (1991) ofereceram visões panorâmicas e gerais sobre as experiências da ordem religiosa em Goa e Cochim, respectivamente. Mais recentemente, surgiram importantes contributos de autores não portugueses, como o de Alan Strathern (2004) - sobre a presença dos frades menores no Ceilão -, as teses de doutoramento de Sharon Jacqueline D'Cruz (2003) da Universidade de Goa, e Patrícia Souza de Faria (2008), da Universidade Federal Fluminense. Coordenada por Federico Palomo, um do números da revista *Culture & History Digital Journal* (2016) é dedicada justamente à produção intelectual dos franciscanos nos contextos imperiais ibéricos, particularmente no Império Português.

⁶ Nunes Pereira (2005, p. 85).

Merece destaque, no entanto, a extensa obra de Ângela Barreto Xavier, investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É sobretudo na obra desta autora que surgem os maiores apelos à necessidade de se escrever sobre uma presença que, apesar de menos evidente, não foi por isso menos importante.

Muitos são os estudos sobre a acção missionária católica na Ásia nos séculos XVI e XVII que tendem a privilegiar e a enaltecer a actuação dos membros da Companhia de Jesus como os verdadeiros (por vezes os únicos) responsáveis pela adopção de métodos de evangelização inovadores - adaptação à cultura local, aproximação das elites regionais, domínio das línguas, dos costumes e das crenças indianas. Sem pretensões de desconsiderar as acções dos seguidores de Inácio de Loyola (1491-1556), a desproporcional quantidade de evidências escritas deixadas pelos jesuítas comparativamente com a de outros agentes missionários - com papéis igualmente significativos no território - teve como consequência o negligenciar e secundarizar destes últimos. A esta menor projecção textual dos franciscanos - por vezes ditada por um menor acesso à imprensa devido aos custos associados - acresce o facto de os historiadores lhes terem dedicado muito menos estudos. Tudo isto conduziu e moldou noções de uma menor capacidade e participação dos restantes missionários, inclusive os da ordem religiosa de São Francisco de Assis, nas narrativas historiográficas. Ângela Barreto Xavier propõe contornar estas distorções e «ilusões históricas» através do olhar para fontes incomuns. Assim, por ter analisado variadas temáticas sobre os franciscanos em Goa e no seu hinterland mas também pela sua pertinente discussão teórico-metodológica, a autora forneceu bases estruturais à presente investigação⁷.

Por ter sido, justamente, o positivismo metodológico acrítico um dos principais responsáveis pelo negligenciar da ordem religiosa em muitas das narrativas

⁷ Mapeamos, sobretudo, os principais estudos que dizem respeito à análise arquitectónica da igreja ou à implementação e presença dos religiosos de São Francisco na capital do Estado da Índia dos séculos XVI e XVII. Ficaram de parte outros contributos importantes nas áreas de artes decorativas, conservação e restauro, antropologia ou até de arquitectura (civil ou militar, de edifícios ou ordens religiosas isoladas). Entre os autores que têm trabalhado sobre temáticas associadas à História da Arte na Goa da Idade Moderna, destacam-se autores como: Carla Alferes Pinto; Cristina Osswald; Hélder Carita; Jason Keith Fernandes; Joaquim Rodrigues dos Santos; Maria João Ferreira; Mónica Esteves Reis; Nádia Raquel Ochoa Rodrigues; Nuno Senos; Vitor Serrão; Sidh Mendiratta, entre muitos outros. Ainda que a maioria não mencione directamente o edifício em estudo, um conjunto significativo de publicações destes investigadores forneceu indicações e pistas importantes para a redacção da presente dissertação. Uma nota final para os trabalhos que, apesar de não incidirem especificamente sobre a arquitectura religiosa no território, apresentam indispensáveis introduções, enquadramentos ou contextualizações aos territórios que concernem o estudo que apresentamos. No campo da História destacam-se os estudos de Catarina Madeira Santos, Charles Boxer, Francisco Bethencourt, Luiz Filipe Thomaz ou Maria de Jesus dos Mártires Lopes.

historiográficas, estivemos atentos a outros documentos na análise do edifício. A palavra escrita não deve ser a única avaliada, uma vez que também não é a única com um potencial comunicativo, susceptível de interpretação. A dependência, por vezes exagerada, deste género de documentos, fez com que integrássemos outras fontes nem sempre tratadas com o mesmo rigor heurístico, mas igualmente importantes no aceder a muita da vida cultural e local do edifício. Por documentação visual compreendemos o património material e edificado em estudo; alguns elementos do seu programa decorativo e representações desenhadas à vista. Esta recolha e entrecruzar de referências de natureza distinta foi de extrema importância para enriquecer o discurso sobre o edifício.

Evidentemente, o mais significativo dos exemplares é o próprio objecto de estudo que, enquanto espaço público do antigo convento de São Francisco, revela apenas na sua escala o papel determinante que os franciscanos tiveram na missão cristã da cidade de Goa. Uma vez que a maioria das imagens ilustram e são o ponto de partida para a redacção do texto, a consulta da lista de figuras é indispensável. A esmagadora maioria é composta pela recolha fotográfica da igreja e de exemplares para estudos comparativos, tiradas no decorrer do trabalho de campo realizado em Janeiro de 2019, contudo, integrámos também material fotográfico de outros autores (devidamente indicados), plantas, vistas aéreas e fólhos de manuscritos impressos⁸.

O contacto directo e o levantamento fotográfico do interior e exterior do edifício não só foram absolutamente imprescindíveis para compreender e confirmar importantes alterações no seu aspecto inicial, como foram importantes para salientar aspectos nunca antes referidos. De facto, nunca foram até hoje apresentados ou mencionados alguns elementos relevantes da estrutura arquitectónica, o que é simultaneamente um testemunho e um convite para que outros olhares enriqueçam os cenários já descritos. Naturalmente, estes olhares não se esgotam na arquitectura e a igreja que vemos hoje não poderia ser melhor exemplo.

Basta um pequeno relance ao inventário elaborado por Ricardo Michael Telles no início do século XX, ou uma visita ao espaço no século XXI - incomparavelmente mais despojado - para nos apercebermos de como a igreja do convento franciscano seria provida e engalanada. Embora seja a arquitectura aquela contemplada na presente dissertação, dedicámos algumas linhas à análise de outros testemunhos do passado -

⁸ Sempre que não seja mencionada a origem ou a fonte das imagens, estas pertencem à autora.

trabalho, em grande medida ainda por fazer - que, devido às suas particularidades formais, iconográficas, temáticas mas também simbólicas, nos suscitaram um interesse particular. Esta escolha, no entanto, não foi arbitrária. O programa decorativo que seleccionámos - algum claramente político - relaciona-se indiscutivelmente com o património edificado. Tentaremos assim descodificar os seus possíveis sentidos e mensagens, questionando o seu simbolismo e estabelecendo (sempre) uma ligação com o espaço.

Entre outros exemplos de como não se deve sucumbir apenas à autoridade do documento escrito, evocamos as representações desenhadas à vista. Das consultadas, decidimos atribuir destaque à mais antiga que se conhece da cidade de Goa. Desenhada 15 anos após a construção do edifício, a 'Távoa de Goa-a-Nova' informa-nos sobre a relação e posição que o edifício original ocupava na desaparecida cidade. Mesmo não respeitando minuciosamente as regras da perspectiva, este documento visual adequa-se perfeitamente à nossa análise. Esperemos demonstrar como é através da confrontação dos dois tipos de fontes – a escrita e a visual - que nasce o mais completo e equilibrado conhecimento.

Ainda do ponto de vista metodológico e no que respeita aos instrumentos de pesquisa, também as plataformas digitais foram relevantes para este estudo. Mencionamos a base de dados HPIP⁹, resultado de uma parceria entre a Universidade de Coimbra e a Fundação Calouste Gulbenkian. Este projecto de recolha, investigação e inventariação da arquitectura e urbanismo, permitiu a disponibilização pública do Património de Origem Portuguesa nos diversos continentes, incluindo o asiático. Também parte do acervo documental e fotográfico de Mário e Alice Chicó (c. 1950), depositado na Fundação Mário Soares¹⁰, o material fotográfico de Francis Millet Rogers (1962) disponibilizado pela Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian¹¹ ou alguns catálogos e publicações no portal Memórias de África e do Oriente¹², revelaram ser ferramentas preciosas.

⁹Heritage of Portuguese Influence (Versão para Língua Inglesa) HPIP: Património de Influência Portuguesa (Versão para Língua Portuguesa). Disponível em: <<https://www.hpip.org/pt>>.

¹⁰Documentos de Mário e Alice Chicó'. Portal Casa Comum. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/pesqArquivo.php?termo=s%C3%A3o+francisco+goa>>.

¹¹Conjunto de fotografias de diversas regiões da Índia da autoria do fotógrafo Francis Millet Rogers (1914-1989)'. Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian. Disponível em: <<https://www.flickr.com/photos/biblarte/alums/7215760046724406>>.

¹²História de Portugal no Oriente - Goa, Damão e Diu'. Portal Memórias de África e do Oriente. Disponível em <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/GoaHistoria.aspx>>.

Em síntese, ao explorar diferentes temáticas que se entrecruzam com a actividade construtiva da igreja do convento franciscano, este trabalho não ambiciona, de modo algum, colocar um ponto final na questão. O nosso propósito passou por reunir os estudos que foram sendo dedicados a aspectos dessa edificação, agrupando e levantando hipóteses explicativas que podem servir de referência a futuras abordagens sobre a história do edifício, mas também dos religiosos de São Francisco de Assis em Goa durante estes dois séculos¹³.

¹³ A redacção deste estudo obedece à normas ortográfica anterior ao Acordo Ortográfico de 1990. Todas as referências estão indicadas de acordo com a Norma Portuguesa 405.

Parte I – Igreja de São Francisco (Primeira Campanha de Obras)

«(...) como ha huum capitão-mor de gostar fazer alg[m]a cousa de servico de Deus e voso asento da terra sabendo que está por ospede em ella?».

Carta de Fr. António do Louro a D. Manuel I. 27 de Outubro de 1520.

Capítulo 1 - O Alicerçar de uma Presença

1.1 - A Primeira Casa

Dos edifícios existentes em Velha Goa, um dos que ainda se encontra dentro do perímetro original da cidade islâmica é a igreja do convento de São Francisco. Construído em eixo paralelo ao rio Mandovi e orientado no sentido este-oeste, o edifício esteve até na origem do nome da rua que lhe dá acesso¹⁴, por ser na altura a primeira e única casa conventual da cidade. O objetivo deste subcapítulo é explorar a (atribulada) narrativa da implementação da igreja no local onde ainda se encontra [Fig. 1].

A particularidade da localização, o fundamento dos conflitos originados por esta escolha e algumas das figuras que lançaram as bases para esta fundação, são questões aqui abordadas. Tudo isto decorreu no período que vai sensivelmente de 1517 a 1520, datas que balizam a chegada à Índia de fr. António do Louro (+c.1526) com a autorização da coroa para a sua edificação e o lançamento da primeira pedra do convento.

Na relação do edifício com a toponímia da cidade de Goa pretendemos atribuir igual dignidade a uma vivência anterior à chegada dos portugueses. Considerámos importante uma reflexão que se aproxime de contornos ‘antropológicos’, utilizando o termo empregue por Ângela Barreto Xavier¹⁵, no estudo da relação com as formas arquitetónicas já existentes no território. Ao ser construído com a pedra de um pagode de Divar ou ao ser implementado nos terrenos pertencentes a mulheres locais, o edifício em estudo participou e insere-se perfeitamente na lógica que iremos explorar adiante.

Liderados por fr. Henrique de Coimbra (1465 - 1532), que partiu numa das embarcações comandadas por Pedro Álvares Cabral (1467 - 1520), em 1500, os primeiros franciscanos que chegaram à Índia pertenciam à Regular Observância¹⁶. Durante os primeiros anos, viveram “soltos” - conforme a designação contida na documentação contemporânea -, pois não contavam com residências próprias ou conventos, nem

¹⁴ Moreira (1995c, pp. 186-187).

¹⁵ Xavier (2007, p. 568).

¹⁶ Desconhecem-se os nomes dos padres seculares que viajaram nesta frota; contudo os franciscanos são: Henrique Soares de Coimbra, Superior e líder dos religiosos, Francisco da Cruz, Simão de Guimarães, Luiz do Salvador, Masseu, Gaspar, Pedro Netto e João de Victoria. Seriam oito padres seculares e oito padres regulares, perfazendo dezasseis no total. Bethencourt (1998, vol. I, p. 378); Faria (2008, p. 113).

estavam organizados numa entidade jurídica unificada¹⁷. Foi neste cenário - antes ainda do primeiro passo na institucionalização da ordem de São Francisco de Assis na Índia, com a criação de um Comissariado dependente da Província de Portugal em 1517-18 - que se começara a pensar na possibilidade de fundação dos dois primeiros conventos observantes, construídos nos anos seguintes.

Entre eles estava o convento de São Francisco de Goa com a sua respectiva igreja, uma mais antigas estruturas cristãs implantadas no território¹⁸. Terá sido logo numa das suas primeiras estadias na cidade de Goa, que fr. António do Louro – aquele que viria a ser o primeiro comissário da ordem religiosa na Índia¹⁹- começou a ponderar a hipótese de fundar um convento como base da irradiação missionária dos frades da Regular Observância²⁰. Em 1513, quando regressava a Portugal, sem intenção de aí permanecer, pedia a Afonso de Albuquerque: «mandai me vossa fe empenhada que, se eu quizer tornar ha India com frades pera fazer huum mosteiro em Goa, de mo fazerdes». Através desta carta, enviada de Moçambique, compreendemos como o religioso já iria de antemão com um pedido bem definido ao rei D. Manuel I (1495 - 1521), pois regressaria quatro anos depois, em 1517, com oito frades - ou doze, de acordo com fr. Gonçalo de Lamego - e com esmola do monarca para dois conventos, um em Goa e outro em Cochim²¹.

¹⁷ Trindade (1961, vol. I, p. 127); Meersman (1971, pp. 7 – 9); Moreira O.F.M (2000, pp. 99 - 100); Faria (2008 p. 165).

¹⁸ Fr. António do Louro conseguiu também a autorização régia para construir o convento de Santo António em Cochim, espaço que mais tarde ganharia a invocação de São Francisco.

¹⁹ Até ser erguida a Custódia, os conventos franciscanos na Índia eram governados por um comissário enviado ou nomeado a cada três anos pela Província de Portugal. Infelizmente o decreto de eleição não chegou até nós, mas o primeiro comissário terá sido fr. António do Louro que assina pela primeira vez com esta nomenclatura em 1518. Anteriormente assinava como Guardiã do convento de São Francisco, título que continuará também a usar nos anos seguintes. Meersman (1971, p. 9); Trindade (1961, vol. I, p. 102); Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p. 368; Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 537).

²⁰ Não é objectivo deste estudo fazer a prosopografia de todas as figuras que estiveram associadas ao edifício, porém, considerámos relevante sempre que possível apresentar algumas informações que poderão multiplicar a teia de relações de poder nas quais os indivíduos se encontravam envolvidos. A figura de fr. António do Louro merece certamente destaque. Sobre o fundador, também nomeado como António de Loureiro ou de S. Francisco (e erroneamente como António Padrão), não conseguimos precisar de onde era originário. Depois de uma missão que chefiara a Socotorá, com vista a doutrinar os cristãos de S. Tomé, fr. António do Louro partiu, em 1510, na frota de Afonso Noronha em direcção a Goa. A nau nunca chegou ao destino pois naufragou e o frade, juntamente com outros, foi capturado em Cambaia onde foi enviado como prisioneiro do sultão Mahmud Shah I. Fr. António do Louro foi autorizado a deslocar-se a Goa com os pedidos de resgate. Por ter mantido a palavra e regressado para aquela que podia ter sido uma possível vida de escravatura, conquistou notoriedade. Assim, o religioso regressou a Goa em 1512 mas imediatamente tomou providências para seguir, no mesmo ano, para Portugal. Sobre esta narrativa ver Meersman (1971, pp. 7- 8); Lopes O.F.M (1997, vol. III, pp. 102-103).

²¹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, pp. 177, 350-355; vol. II, p.133; Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, pp. 537-538). É possível que nesta viagem o franciscano

Apesar da vontade e da autorização do rei parece que o estabelecimento da ordem no local que lhes foi concedido, no interior das muralhas da cidade, não terá sido tão fácil nem rápido quanto fr. António gostaria. O crescimento urbano era acelerado e cerca de uma década após a conquista, a cidade muralhada estava já bastante lotada de construção²². Testemunhos são as cartas do próprio religioso, mas também de Gaspar Correia (1492 - c. 1561), inspetor de obras de Velha Goa em 1516; as narrativas de um e de outro nem sempre são coincidentes. Conta-nos Gaspar Correia que houve desentendimentos iniciais entre os frades e o governador em relação ao espaço para a construção do convento e igreja de São Francisco. Quando fr. António do Louro expressou o desejo de se instalar com a ordem no meio da cidade, o governador Lopo Soares da Albergaria (c. 1640 - c. 1520), terá respondido:

«A cerqua de Goa é pequena e já tem dentro Santa Catarina, principal ygreja, e Santa Maria da Serra, e hum oratorio onde se achará um crucifixo e em tão pequena cerqua não podião achar bom gasalhado»²³.

O governador argumentava com a falta do espaço, mas oferecia uma alternativa: a de se instalarem no tanque de Timoja «que tinha bons arvoredos, e grande chão para se estenderem á vontade». Lopo Soares de Albergaria referia-se a uma zona de lazer²⁴ que nada parecia ter de inferior ou pouco atractiva. Fora dos muros da cidade, onde a densidade populacional era menor, também seriam mais fáceis intervenções reformadoras. Ainda assim, o «frade não foy contente porque elle nam queria senão tomar posse dentro na cidade (...)». Perante o argumento de que «pouco avião d'ocupar com huma casa pequena» para os meros oito frades que trazia e por não querer que «fossem contra elle», o capitão-mor consentiu. Lopo Soares não tinha como adivinhar que apenas um ano depois os religiosos estariam a queixar-se que o espaço era insuficiente. Alheio a este desfecho, deixou-os escolher e os frades instalaram-se assim nas casas que tinham pertencido a João Machado, um tanadar, que fora morto na região de Pondá²⁵.

tenha já sugerido ao rei o estabelecimento de um Comissariado, o primeiro passo no desenvolvimento de uma Província autónoma. Meersman (1971, p. 9).

²² Rossa (1997, pp. 44 - 46).

²³ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538); Saldanha (1925, vol. I, pp. 33 – 34).

²⁴ De acordo com Gaspar Correia, para esta área ia «nadar e folgar» o governador Duarte Menezes (g. 1522 – 1524) na companhia de «mulheres solteiras». Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 709); Moreira (1995c, p. 190)

²⁵ Era necessária uma rede de tributação nas aldeias para a cobrança de rendas. O oficial responsável por esta recolha era designado por tanadar. Faria (2008, p. 47). O nome de João Machado surge novamente nas fontes da época. Em Goa, a 1512, terá recebido de Manuel de Lacerda, o capitão da cidade de Goa (c. 1509 e 1512), «cem pardaos em ouro e huma peça de cotonia de seda e huma catcha» por resgatar treze cristãos

Acomodaram-se aqui provisoriamente e construíram num Verão, «huma casa de bom tamanho» com uma sacristia e algumas celas para o lado da horta. O espaço do culto teria um altar-mor, duas capelas laterais com grades «dentro das quaes fizerão coro» e em dois postes suspenderam «o seu sino, e orgãos»²⁶.

Ainda que algumas destas infraestruturas possam ter sido posteriormente aproveitadas, o autor das *Lendas da Índia* descreve-nos muito provavelmente uma construção efémera, certamente de natureza mais prática do que estética mas, ainda assim, bastante completa. Conforme o modelo de construção recorrente logo após a conquista de Velha Goa²⁷, terá sido edificada muito provavelmente em taipa e coberta com folhas de palha, num contexto onde ainda estava a ser ensaiada e estudada uma presença que viria a tornar-se mais definitiva. Não nos devemos esquecer que as primeiras décadas de presença portuguesa na cidade de Goa correspondem a um período de aprendizagem e de grande indefinição, tanto logística como jurisdicional, onde os acessos seriam ainda poucos e os acertos a fazer muitos²⁸. Testemunho é este improvisado e arranjo, pouco canónico, do coro, dos sinos e do órgão que revelam não só uma tentativa de organização, como a capacidade de adaptação dos frades de São Francisco durante estes anos iniciais.

Ainda assim, há vestígios na documentação que podem ser interpretados já como uma vontade de consolidar esta presença. Em Novembro de 1518, fr. António do Louro escrevia ao rei D. Manuel I, «Em Goa, ata o presente, nem huma cousa he principiada»²⁹. Esta afirmação do frade é relevante pois indica-nos que não considerava que este «recolhimento», descrito por Gaspar Correia, fosse suficiente. Na mesma lógica e na mesma carta podemos considerar o seu pedido de utilizar a pedra de um pagode, como eram designados os templos hindus nos documentos portugueses do século XVI, localizado em Divar³⁰. Não sabemos se o material seria para ser utilizado nesta estrutura

que estavam cativos. João Machado, antes de tudo isto, terá sido companheiro na frota de Vasco da Gama e acompanhado a armada na qualidade de degradado, pois havia morto um homem em Lisboa. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p.153; Correia (ed. 1858, Tomo I, Parte I, pp. 41-42, 160 – 161).

²⁶ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, pp. 537-538).

²⁷ Nunes Pereira (2010, p. 31).

²⁸ Xavier (2004b, p. 59).

²⁹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p. 350.

³⁰ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol I, p. 354; Dias (1998, p. 79); Assis Pacheco (2013, pp. 360-361). De acordo com o historiador e Pe. alemão Georg Schurhammer, este templo refere-se ao templo de *Saptanātha*, dedicado a Shiva, destruído no século XIV e novamente durante a captura de Goa em 1471. A comprovar uma terceira destruição, já no século XVI e pelos portugueses, está a carta do navegador italiano Andrea Corsali a Júlio de Médici (1515), onde relatava que o templo era constituído por figuras lavradas em pedra negra «di grandissima perfettione». Schurhammer (1977, vol. II, p. 183, nota 68).

temporária ou no convento que já andava a antecipar; mas ele é sinónimo de uma passagem gradual de implementação, que antes se temia que fosse efémera, para outra que se acreditava que podia vir a ser cada vez mais estável³¹. Mais tarde, em 1520, já iniciada a construção da igreja e convento de São Francisco, o próprio comissário advertia o rei da necessidade de se criarem raízes mais profundas no território quando escrevia:

«(...) ate os mouros e jentios nam querem asentar em nada, porque nam vem ca nada asentado. E creio, Senhor, que lá ho sentireis porque, como ha huum capitão-mor de gostar fazer alg[m]a cousa de servico de Deus e voso asento da terra sabendo que está por ospede em ella?³²».

É assim muito provável que o perspicaz fr. António do Louro tivesse já a ideia de expandir quando se instalou nas residências temporárias dos terrenos do falecido João Machado, pois, pouco tempo depois, conta-nos Gaspar Correia que os frades de S. Francisco, «nam contentes como he seu costume», acabaram por se queixar ao monarca como o espaço, afinal, não era suficiente “ao que el rey os satisfez que lhe dessem quanto quigessem”³³. Foi assim que os religiosos iniciaram a etapa seguinte, já durante o governo de Diogo Lopes Sequeira (1465 - 1530). Conforme recibos de empréstimo de 1519 e 1520³⁴ estavam a ser utilizados fundos para a compra de materiais e de terrenos adicionais que, segundo Gaspar Correia, incluía «casinhas de molheres solteiras canarís»³⁵. Estas propriedades eram contíguas ao local das estruturas temporárias, uma vez que sobre o destino destas, informa-nos que no seu lugar se construiu «o terreiro da cruz que ora está ante a porta do mosteiro»³⁶.

Também com os preparativos e disponibilização do espaço das novas e mais efectivas instalações, diz-nos fr. António do Louro que o novo capitão-mor (à semelhança do anterior) teve que ser «movido de improviso». O próprio religioso reconhece os seus empenhos contínuos contra a morosidade no arranque das obras, pois escrevia, a 27 de Outubro de 1520, que «muitas vezes ho inportunei que dese princípio ao que Vosa Alteza tanto desejava e fose em o lugar que eu pedia». Diogo Lopes Sequeira terá alegado que não podia iniciar a construção do edifício nesse mesmo ano «asinando a isto

³¹ Xavier (2004b, p. 57).

³² Schurhammer (1957, p. 63).

³³ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

³⁴ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol I, p. 368 – 370.

³⁵ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

³⁶ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

necessidades»³⁷. Contudo, os esforços terão compensado: nesse mesmo ano e nessa mesma carta, fr. António do Louro informava o rei do lançamento da primeira pedra da capela-mor a 2 de Fevereiro de 1520, numa cerimónia onde compareceram muitos «fidalgos e cavaleiros»³⁸.

Passados três anos desde a chegada do comissário franciscano com a autorização real, em 1517, tinha-se finalmente iniciado a construção da igreja do convento de São Francisco. Implantado numa colina, este era envolvido a norte pela muralha e por uma ribanceira que descia abruptamente até ao Mandovi; a poente pela porta da fortaleza de Bijapur (por onde entraram os homens de Afonso de Albuquerque a 25 de Novembro de 1510), a capela de Santa Catarina e o futuro Hospital; a oeste, por trás da capela-mor, estava o Terreiro do Sabaio onde se ergueria mais tarde o Palácio dos Arcebispos e a Catedral de Santa Catarina (c. 1564 - 1652).

É notório no discurso de Gaspar Correia um tom crítico para com as ações dos frades de São Francisco, permanentemente insatisfeitos. Depois de pedirem o terreno adicional e já em fase de construção da futura casa mãe da Província de São Tomé, diz-nos que os litígios continuaram; não só com o governador e com os oficiais que «os reprendião de tão superfulos gastos», mas também com os proprietários das casas na área circundante a quem «querião auexar e tapar as genellas»³⁹. As exigências em relação às aberturas podem explicar-se por uma questão de privacidade, uma consequência deste estender e ampliar de domínios. Talvez a construção tenha atingido proporções (tanto monetárias como de dimensões) que fugiam ao que era expectável e ao que o reduzido espaço permitia. Não esqueçamos que já existiam ou estavam a ser construídos edifícios (alguns deles cristãos) nas imediações quando os frades se instalaram.

Quatro anos depois do início das obras, em 1524, o escrivão da câmara de Goa comunicava a D. João III (1502 - 1557) que o convento não só estava praticamente pronto, como “he das melhores casas que pode aver em vossos reinos»⁴⁰. A data do término da construção não corresponderá totalmente à verdade, como revelam alguns recibos de obras de 1527⁴¹. A igreja, por sua vez, terá sido terminada um pouco antes pois pretendia-se retelhá-la antes do início do «Inverno», ou seja, antes do período das monções, balizado

³⁷ Schurhammer (1957, p. 58).

³⁸ Schurhammer (1957, p. 58).

³⁹ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

⁴⁰ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, 36-37.

⁴¹ Nunes Pereira (2005, p. 84).

entre Maio a Setembro⁴². Estas imprecisões cronológicas na correspondência com o reino não eram incomuns pois, entre o tempo de ida da notícia e chegada da resposta, o que inicialmente tinha sido otimismo passava a verdade de facto.

Como vimos, pela interpretação de Gaspar Correia, os frades de São Francisco não aparentavam ser os melhores vizinhos⁴³. Evidentemente, fr. António oferece-nos uma perspectiva totalmente contrária, mas que não deixa de revelar como o decorrer dos acontecimentos não foram pacíficos. Numa carta para o rei datada de 1520, o religioso nega justamente o que Gaspar Correia iria criticar uns anos depois quando concluiu as Lendas da Índia (em 1551). Escreve:

«(...) todos se espantam da obra que é feita com tam pouco dinheiro, respeitando as pasadas (...) ja agora os que eram contrarios a este asento confesam que acertei em dar asento em este mosteiro em este lugar e que alem do que tocava a nos dei grande lustro a esta cidade. Asi que ja agora estou em paz com a clerizia e povo: e como viram que Vosa Alteza nos favorecia, logo se poseram todos em nos favorecer.»⁴⁴

Apesar do aumento de benefícios que irromperam face ao auxílio do monarca, na mesma carta desabafa com o rei que algumas figuras podiam ter-se dedicado mais no favorecimento do convento e igreja de São Francisco. É o caso do capitão de Goa, Rui de Melo, por quem o frade foi apenas «meo modo ajudado porque sempre pendeo mais a obra do muro que a esta»⁴⁵. Fr. António do Louro referia-se à muralha da cidade.

Através destas passagens considerámos importante refletir sobre a preferência de fr. António do Louro por um espaço (ou falta dele) apertado e acanhado, dentro de muralhas, a uma área espaçosa e suburbana⁴⁶. Infelizmente, a carta onde o religioso «escreveo largamente» ao rei sobre as razões exactas para «pedir esse asemto a vossa Alteza» e onde também informava sobre os empreendimentos feitos nas casas de Cochim e Goa

⁴² Nunes Pereira (2005, p. 84); Schurhammer (1957, p. 58).

⁴³ Diz-nos o mesmo Gaspar Correia que estes episódios foram de tal maneira tensos que acabariam por contribuir para que fr. António do Louro adoecesse e morresse. Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538) ; Assis Pacheco (2013, p. 365).

⁴⁴ Schurhammer (1957, p. 60).

⁴⁵ Schurhammer (1957, p. 60) Apesar da pequena crítica que fr. António lhe dirige, o religioso refere como sempre achou cordialidade na sua pessoa excetuando uma ocasião em que, no seu desassossego (que acabou por ser também o dos frades), Rui de Mello arrombou as portas da residência temporária e entrou nas celas dos religiosos à procura de um fugitivo que tinha sido visto a ir naquela direção. Schurhammer (1957, p. 60); Assis Pacheco (2013, p. 369).

⁴⁶ Moreira, (1995c, p. 190).

durante estes anos iniciais, não chegou até nós⁴⁷. No entanto, isto não deve ser um impedimento para se reflectir sobre estas matérias.

Achamos que, apesar dos investimentos na estrutura defensiva da cidade terem exasperado fr. António do Louro que queria ver a sua fundação privilegiada, eles terão sido decisivos na escolha da localização. Uma das explicações seria a segurança, pois o limite da muralha concedia uma protecção (talvez mais psicológica do que física, dado o contraste numérico entre os portugueses e os habitantes locais) para aqueles que por ela eram envolvidos⁴⁸. Além disso, a separação física dos cristãos e não cristãos era algo que já tinha sido proposto ao rei pelo religioso. Entre as suas sugestões de instrumentos adequados à conversão contou-se a criação de um bairro só para cristãos, evitando o contacto com os gentios e proibindo a entrada de «jogues» em Goa⁴⁹. Aliada a esta questão da protecção, temos a perspicácia e intuição do próprio fr. António do Louro que viu, desde o primeiro momento, o centro da cidade como o centro dos acontecimentos. Talvez tenha previsto que a localização, embora não tão salubre e arejada como o *Monte Santo*, seria o núcleo económico, político, cultural e comercial da cidade de Goa⁵⁰. Muitos dos edifícios onde se viriam a consubstanciar poderes instituídos na cidade - como por exemplo o Palácio dos Arcebispos ou o Palácio dos Vice-Reis - posicionaram-se próximo do convento de São Francisco.

Além disso, a decisão do frade é adequada para o modelo apostólico franciscano. A procura por locais retirados do mundo tinha sido substituída pela inserção das ordens mendicantes nos aglomerados habitacionais e na vida das comunidades⁵¹. Justamente no centro da desaparecida cidade, a ‘Rua do Mosteiro’⁵² estaria numa localização ideal para a prática apostólica que se iria complexificar e adensar nos anos seguinte. Com o passar das décadas e com a chegada de mais frades franciscanos (mas também de outras ordens religiosas) não é difícil imaginarmos um cenário onde as ruas e as travessas de Goa ressoariam com os sons dos sinos das igrejas e das campainhas dos religiosos que pela

⁴⁷ Da existência desta fonte preciosa de informações dá-nos conta o religioso numa outra carta de 1518. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol I, p. 350.

⁴⁸ Thomaz (1998, p. 256)

⁴⁹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol I, p. 353-354; Xavier (2008, p. 92 e 93); Faria (2008, p. 165).

⁵⁰ Santos(1999, p. 206).

⁵¹ Senos (2003, p. 98).

⁵² De acordo com o levantamento nominal da cidade de Goa em 1535, a ‘Rua do Mosteiro’ detinha onze moradores. Moreira (1995c, pp. 186-187).

cidade iam confessando os recém-convertidos e fazendo as suas pregações⁵³. Assim, numerosos discursos doutrinários terão sido proferidos nas proximidades do cruzeiro que se encontra hoje em frente da igreja, o local da anterior construção efémera e residência inicial dos frades [Fig. 2]. Estes espaços públicos seriam áreas privilegiadas para a reunião de multidões e confirmam como não eram apenas as igrejas os símbolos cristãos que assinalavam a missão eclesiástica na cidade⁵⁴.

Sabemos também que o adro em frente da igreja adquiriu mais tarde outras funções e dinâmicas no quotidiano da cidade, designadamente a comercial. Aqui iria instalar-se uma pequena praça onde se vendia « todo genero de frutas, ortalizas y legunbre de la tierra, y ansi mesmo pescado y otros mantenimientos». Este pólo, a que «llaman Bazariño», foi descrito com pormenor por Garcia y Figueroa (1550 –1624). O embaixador espanhol, chegado a Goa em 1614, declarava que era esta a «plaza à donde mas cantidad de estas cosas ay» e cujos indivíduos com poucas posses - nomeadamente os hospedes que não eram servidos «en sus posadas» - recorriam⁵⁵.

Importa determo-nos no processo de destruição da ordem religiosa local anterior à chegada dos portugueses. Diz-nos Ângela Barreto Xavier que o modelo de acção se manifestou de diversas maneiras, mas que era quase sempre o mesmo: a substituição fixa dos sinais religiosos locais (templos e divindades, sacerdotes e práticas rituais) pelos signos cristãos⁵⁶. Isto explica que, numa clara exaltação da atividade evangelizadora da ordem religiosa, Fernando Soledade (1663-1737), sem nunca ter pisado a Índia, tenha escrito: «Quem assolou as Mesquitas & destruhio os pagodes? Tudo isto começaram a

⁵³ Santos (1999, p. 206).

⁵⁴ Santos (1999, p. 205); Carita (2005, p. 262). Ainda que este cruzeiro não seja o mesmo que foi mandado colocar na década de vinte do século XVI, a sua localização no largo em frente da fachada foi muito provavelmente mantida. Os cronistas que o mencionam são Gaspar Correia e François Pyrad, sendo este último quem o descreve com mais pormenor. O francês, originário de Laval, que terá visitado a cidade entre 1608 e 1610, escreveu que quem se dirigia do Hospital Real para o convento dos franciscanos, tinha que subir uma longa escadaria, coroada ao cimo por uma «grande cruz de pedra, mui alta e bem obrada». Este pequeno adro calçado de pedras largas em frente da fachada de São Francisco é assim descrito como um ponto alto à beira-rio. Construído em pedra laterite, é possível que o cruzeiro que vemos hoje, seja o mesmo que foi descrito por François Pyrad de Laval, no entanto, removeu-se o gesso e a cal da estrutura. Um processo semelhante - que reflecte a prática anterior da Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais de recriar uma imagem idealizada nos edifícios - revelou-se, por exemplo, na Basílica do Bom Jesus. Joaquim Rodrigues dos Santos já fez referência como a extracção deste revestimento, expondo laterite às águas da chuva, acelerou o processo de danificação deste monumento. Além de não contribuir para a sua conservação, a remoção deste reboco que actua como impermeável, altera por completo o que seria o aspecto original do edifício. Sobre as intervenções de Baltazar de Castro que durante a década de 1950 tiveram um profundo impacto no Património de Velha Goa, ver Rodrigues dos Santos (2015, p. 247). Pyrad de Laval (ed. 1858, vol. II, pp. 44-45).

⁵⁵ Moreira (1995c, p. 187); Figueroa (1903, tomo I, p. 176).

⁵⁶ Xavier (2008, p. 170); Bethencourt (1998, vol. I, p. 378).

fazer, & forão continuando os frades de S. Francisco»⁵⁷. Não é, evidentemente, uma coincidência que a narrativa documental do nosso objecto de estudo esteja associada ao processo de demolição de dois templos não cristãos: um pagode e uma mesquita.

Como vimos, fr. António do Louro pediu permissão para utilizar a pedra de um pagode no convento de São Francisco de Goa. Temos que avaliar a natureza prática e económica da solicitação do franciscano que não teria assim que gastar tantos recursos em materiais. Contudo, existiam outros motivos associados a este pedido. Os templos pagãos tinham que ser demolidos pela idolatria inerente e porque eram «o centro local, um arquivo de memória, um tesouro colectivo e o lugar da autoridade da vila»⁵⁸. O apagamento territorial foi um dos primeiros passos no processo de evangelização das populações locais, uma vez que as alternativas deixavam de ser visíveis. Apagar os vestígios que pudessem desviar a atenção não era só recomendável como essencial⁵⁹.

Menos seguro (mas enquadrado no fundamento do parágrafo anterior) é que a igreja e o convento de São Francisco de Assis tenham sido erguidos sobre as propriedades da antiga mesquita muçulmana. É este o testemunho da maioria das crónicas franciscanas que mencionam que os terrenos onde o complexo ainda hoje se encontra terão sido uma recompensa de Afonso de Albuquerque pelo auxílio dos frades de São Francisco na conquista da cidade de Goa em 1510⁶⁰. Esta alternativa à narrativa de Gaspar Correia, suscita algumas dúvidas⁶¹ e é, no nosso entendimento, menos plausível, não só pelo distanciamento temporal de quem sobre ela escreveu, mas porque as cartas de fr. António do Louro mais facilmente se encaixam (por vezes na diferença) no relato do Volume II das *Lendas da Índia*. Contudo, não é uma impossibilidade apesar de não haver evidências

⁵⁷ Soledade (1705, Tomo. III, p. 510).

⁵⁸ Xavier e Zupanov (2015, p. 122).

⁵⁹ Xavier (2004a, p. 795)

⁶⁰ Trindade (1961, vol. I, pp. 127, 330); Soledade (1705, Tomo III, p. 511); Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. v, pp. 463, 498.

⁶¹ O primeiro a questioná-lo foi Gabriel de Saldanha no I volume da História de Goa, quando argumentou como a abóbada que ainda hoje se encontra por baixo do terreno do convento franciscano foi tida, incorrectamente, como o compartimento térreo dessa mesquita anterior. Guiados pelo testemunho das crónicas, muitos escritores mais recentes seguiram esta linha de pensamento sem qualquer espécie de verificação. Só depois da publicação das *Lendas da Índia* de Gaspar Correia (onde se vieram a relatar com mais pormenor os primórdios do convento franciscano) é que estas informações terão sido desmentidas. A divergir da cronística seiscentista encontramos também uma carta do próprio governador Afonso de Albuquerque ao rei, onde o informava ter destinado os terrenos do dito templo não cristão (além dos seus rendimentos), não à igreja do convento franciscano mas à igreja de Santa Catarina. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p. 118; Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, pp. 537 - 538); Rivara (1858, p. 415); Xavier (1868, p. 21 - 26); Fonseca (1878, p. 223); Mendes (1886, p. 74); Saldanha, (1925, vol. I, p. 36) ; Moreira (1995c, p. 186); Nunes Pereira (2010, p. 34).

materiais ou documentais, que os franciscanos tenham refuncionalizado o local de culto islâmico para a sua prática cristã, aspecto já sugerido por Walter Rossa⁶². É sabido como os portugueses ocuparam estruturas urbanas pré-existentes. A revelar-se verdade, não deixava de ser uma confirmação de como a simbologia do espaço religioso anterior o marcava como uma área privilegiada para se construir o novo⁶³.

De acordo com Gaspar Correia, depois de erguerem a estrutura efémera nos lotes do tanadar João Machado, os frades alargaram os seus domínios ao adquirirem propriedades que tinham pertencido a mulheres locais⁶⁴. Não sabemos se estas residências ainda eram habitadas, quem eram estas mulheres e a sua ocupação⁶⁵, ou se os únicos dados particularizados (o de serem solteiras do sexo feminino e canarís) terão tido peso (ou nenhum) na decisão. Ainda assim, sabemos que a ocupação de Goa pelos portugueses passou também pela sacralização desse território, até então gentio. Nas primeiras décadas após a ocupação, os portugueses instituíram diversos marcos como forma de apropriação do espaço e simultaneamente de demonstração de poder que era indissociável do poder da recém-chegada religião⁶⁶.

Este conjunto de decisões e normas jurídicas que se foram multiplicando e consolidando com a ampliação da máquina burocrática no decorrer do século XVI, teria o propósito muito mais amplo e ambicioso de estimular a transformação da maioria demográfica (não-cristã) em minoria política. Só através da evangelização é que a implementação e durabilidade dos portugueses no território seria possível. A esfera eclesiástica chegava onde a coroa não conseguia e é nesta clara aliança entre o poder político e religioso que podemos inserir a ação dos missionários. Sob jurisdição direta da coroa, esta outra espécie de «soldados»⁶⁷ foi importantíssima na regulação da vida social e na construção de um projeto político imperial⁶⁸.

⁶²Rossa, Walter. 'Goa [Velha Goa], Enquadramento Histórico e Urbanismo'. Portal HPIP. Disponível em: <<http://www.hpip.org/pt/Contents/Place/579>>. Rossa (1997, p. 43 e 44)

⁶³ Xavier (2015, p. 127).

⁶⁴ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

⁶⁵ Interrogámo-nos se o facto de serem «solteiras» não poderá associar esta área onde se instalaram os frades com antigos espaços dedicados à prostituição. O mesmo autor utiliza este termo numa situação em que o conceito se aplica (ver a nota 24). Se assim fosse, no quadro mental dos religiosos seria mais do que legítimo demolirem-se estas habitações.

⁶⁶ Carita (2005, p. 262); Nunes Pereira (2005, p. 78).

⁶⁷ Trindade (1961, vol. I, p. 125).

⁶⁸ Boxer (1990, p. 98, 100); Xavier (2008, pp. 27, 58, 77 e 84).

No convento de São Francisco esta aliança entre Coroa e Igreja foi tão evidente que seria nele que se guardava o dinheiro e documentação vindos do Reino, como a relativa à sucessão de governo do Estado da Índia. Diz-nos fr. Paulo da Trindade que desta prática de se guardarem numa caixa com três fechaduras na cela do Guardiã se serviram, desde o início, os monarcas⁶⁹. Ainda que este capital estivesse apenas depositado, é com alguma ironia que reparamos como o cofre do Estado da Índia estava, justamente, instalado num edifício onde não era permitida a posse de uma única moeda. Os estatutos da ordem não permitiam aos frades a posse de bens monetários, sendo por esta razão que, em comparação com as outras ordens religiosas, os votos de pobreza desta ordem mendicante tornavam-nos mais dependentes dos financiamentos da coroa e das elites locais⁷⁰.

Ainda assim, antes do convento vir a servir como um importante cofre do Estado da Índia, foi necessário quem nele investisse. Em geral, a responsabilidade financeira das igrejas era do padroado do rei de Portugal⁷¹ e no caso do edifício em estudo a norma confirma-se. Começado «com mill e tantos pardaos», fr. António do Louro agradece as «mercês e esmolas» que o monarca atribuíra ao convento. Gaspar Correia e fr. Paulo da Trindade também mencionam como o convento foi feito à custa da fazenda real⁷². Contudo, sabemos que estes recursos não provinham apenas da coroa. Três nomes surgem associados ao financiamento da igreja do convento de São Francisco: Duarte Pereira, Pero

⁶⁹ Trindade (1961, vol. I, p.330; Documentos remetidos da Índia ou Livro das monções, Doc. 149, vol. I pp. 404-405; Assis Pacheco (2013, p. 366).

⁷⁰ Xavier e Zupanov (2015, p. 172). Na pormenorizada descrição de John Fryer (c. 1650 - 1733) sobre os franciscanos e a sua indumentária, o autor refere como os religiosos andavam sempre acompanhados de alguém que lhes carregasse os bens monetários. O médico terá visitado Goa entre 1675 e 1676. Fryer (ed. 1992, vol. II, p. 13).

⁷¹ Xavier (2004b, p. 53). Ainda que no edifício em estudo não esteja documentada, a transferência das rendas dos templos locais para missionários jesuítas e franciscanos não foi incomum. Existiram também casos em que as igrejas foram construídas com esmolas recolhidas pelos religiosos de uma determinada aldeia e, assim, fundadas por doações privadas. Xavier (2008, pp. 163, 170-172). Sabemos, por exemplo, numa carta, datada de Novembro de 1562, que parte da Catedral de Goa foi financiada com os bens dos falecidos sem testamento nem herdeiros. Nunes Pereira (2005, p. 139). D. Catarina de Áustria (1507 - 1578), avó e regente de D. Sebastião (1554 - 1578) que tinha na altura apenas nove anos de idade, dava a ordem de construção da Catedral de Goa com estas heranças; no entanto, neste grupo, não constavam os cristãos mas apenas as posses dos «mouros e judeus» assim como dos «gentios e infiéis» de Goa e das «outras ilhas a ellas adjacentes». Esta provisão de 1562, por fazer «muitos conluios e avexação aos gentios pobres» foi substituída por outra, em 1564, que oferecia uma alternativa à população. Estes gentios, se se fizessem cristãos poderiam ficar «livremente com seus encargos». Se a quantia fosse avaliada em mais do que «duzentos pardaos», no entanto, todo o excedente ficava na posse da fazenda real. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. IX, pp. 352 – 353; Archivo Portuguez Oriental, fasc. 5 pp. 521 – 523; Cruz (1992, pp. 191 e 324).

⁷² Schurhammer (1957, pp. 58 e 63); Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 537 - 538); Trindade (1961, vol. I, p. 127).

Cerveira e João Lobatto emprestaram em Agosto de 1519, respetivamente, cento e vinte e cento e cinquenta pardaos para o financiamento de obras e aquisição dos materiais⁷³.

Apesar destes empréstimos terem sido pagos menos de um ano depois, podem ser um indicador das carências financeiras para as quais, como vimos, tinha advertido (em vão) Diogo Lopes Sequeira aquando das insistências de fr. António do Louro. Por outro lado, é bem possível que estes empréstimos decorressem da orientação que D. Manuel estava gradualmente a dar à organização religiosa do Estado da Índia⁷⁴.

É na mesma lógica, e tal como a sua congénere em Cochim, que a igreja de São Francisco de Goa, além do auxílio monetário da coroa e destes privados, também foi favorecida com penas dos delinquentes. Gaspar Correia escreve: «E porque muytas penas de justiça se applicavão pera este mosteiro, os homens muyto se escandalizavão, e dizião mal do mosteiro e dos frades»⁷⁵. Esta transferência de fundos da esfera jurídica para a religiosa passou a ser cada vez mais frequente, o que demonstra um esforço para se criar condições financeiras que facilitassem o processo de pagamento dos edifícios cristãos (mas também os seus oficiantes e o seu culto) sem um grande impacto na fazenda real⁷⁶.

Terminada a narrativa da implementação, exploramos em seguida de que maneira estes fundos foram aplicados no edifício. Como se materializaram os muito esforços de fr. António do Louro na fundação daquela que viria a ser a primeira igreja conventual e a casa-mãe dos frades da Observância em Goa.

⁷³ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente , vol. I, p. 368 -370.

⁷⁴ Xavier (2004b, p. 53).

⁷⁵ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

⁷⁶ Xavier (2004b, pp. 52-53).

1.2 - Construção da igreja de São Francisco (1520 - c. 1527)

Tendo presente que não é possível abranger a totalidade da época, ainda mais quando se conservam apenas fragmentos das respectivas memórias, o que apresentamos é uma ‘reconstrução’ possível, tanto do interior como exterior, de como seria a igreja de São Francisco no século XVI. Embora ainda existam elementos arquitectónicos que subsistem deste ‘primeiro’ edifício, as dúvidas sobre a aparência original são, evidentemente, muitas e sobre esta configuração, existem mais questões do que respostas. Ainda assim, numa tentativa de enriquecer este discurso, é essencial que se continue a escrever sobre elas.

Nesta análise servimo-nos sobretudo das fontes desse período, como as preciosas cartas de fr. António do Louro, recibos de empréstimo ou contratos de empreitada. A cronística franciscana mais tardia foi também alvo de reflexão, assim como a recolha fotográfica do edifício actual e a análise da sua planta. Do mesmo modo, estabelecemos uma observação comparativa com elementos construtivos e morfológicos de outros edifícios que, por terem cronologias e/ou geografias semelhantes, ou por estarem na origem do seu modelo, nos pareceram relevantes.

Depois da espera dos religiosos nos anos anteriores, o arranque e ritmo das obras na Igreja de São Francisco terá sido sucessivo e continuado. Na mesma carta em que avisava o rei D. Manuel I do lançamento da primeira pedra, a 2 de Fevereiro de 1520, o fundador fr. António do Louro revela-nos o ponto da situação das obras nove meses depois. De Fevereiro até Outubro do mesmo ano, o edifício vira um crescimento sem interrupções, estando no momento em que escrevia em «altura de huma lança e mea d’armas» e todo o corpo do mosteiro em altura. De uma só nave, a igreja apresentava, em cada um dos lados, quatro capelas, onde duas delas já tinham sido fechadas com as suas «abobadas pequenas» e do mesmo modo ficariam as restantes, juntamente com a capela-mor. Sobre esta última, o capitão-mor Diogo Lopes Sequeira determinara fazê-la em pedra; o material usado para a cobertura do corpo da igreja não estava ainda decidido. O argumento seria o da despesa da madeira, que não se acharia com facilidade⁷⁷.

Um dado que podemos acrescentar, através de um já conhecido contrato de empreitada datado de 1527, é o de que o edifício da primeira metade do século XVI possuía, no seu

⁷⁷ Schurhammer (1957, p. 58 - 59); Dias (1998, p. 79); Nunes Pereira (2005, p. 86).

interior, um coro-alto. Aquando da construção do telhado da igreja e capela-mor, é revelado como o pedreiro Sebastião (Bastiam) Pires o faria assentar no «quoro»⁷⁸. A existência deste elemento é também confirmada por fr. Paulo da Trindade em diversos momentos da sua *Conquista Espiritual do Oriente*⁷⁹ e em boa verdade, não faria sentido de outra forma. Se os frades sentiram a necessidade de equipar e improvisar este espaço na estrutura efémera, seria apenas lógico que na igreja permanente, iniciada em 1520, o mesmo tenha sucedido. Deduzimos assim que o coro-alto estivesse, como habitual, no lado oposto da capela-mor, sobre a entrada.

Assim, com as informações de que dispomos, é isto que podemos afirmar com relativa segurança sobre o edifício que fr. António prometia ao rei D. Manuel. O religioso escrevia que depois de concluído e «tirando Lisboa», a «casa» de São Francisco de Goa não teria rival «em toda a provincia de Portugall»⁸⁰. Resumindo: uma igreja de nave única, com coro-alto, capela-mor e oito capelas laterais abobadadas. Este breve retrato insere-se na tipologia muito simples de igrejas da fase inicial da presença portuguesa na cidade, descritas por Paulo Varela Gomes. No seu interior, seriam edifícios rectangulares de uma só nave, com transepto inscrito e com telhados de madeira, que foram cobertos inicialmente com folhas de palmeira e depois com telhas. Numa das extremidades da nave tinha habitualmente uma capela-mor abobadada de pedra, cuja cobertura era mais baixa que a da nave; no extremo oposto, um coro alto, muitas vezes construído em pedra e erguido sobre a entrada principal⁸¹.

Mas terá a igreja de São Francisco seguido escrupulosamente esta configuração? De que maneira se aproximou ou, por outro lado, se afastou destas orientações mais gerais? Estão as fontes escritas de acordo? Que outras encomendas arquitectónicas lhe terão servido de referência? É este percurso pelo interior e exterior que pretendemos, na medida do possível, percorrer.

Com os dados recolhidos não foi possível saber se a igreja de São Francisco de Goa já teria um transepto inscrito na primeira metade do século XVI. Há, no entanto, argumentos para acreditarmos que sim. Um transepto com braços salientes e profundos, orientados de

⁷⁸ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, p. 102.

⁷⁹ Quando se refere à Igreja do convento de São Francisco, o religioso - que escreveu na década de 30 do século XVII - menciona por diversas vezes um coro. Trindade (1961, vol. I, pp. 136, 143, 144 - 145, 147, 367).

⁸⁰ Schurhammer (1957, p. 59).

⁸¹ Gomes (2011, p. 25).

norte a sul, não seria particularmente sensato num recinto onde, como vimos, o espaço era cobiçado mas não excessivo. Fr. António do Louro escrevia que «para ocupar menos lugar na cidade» o convento tinha (pelo menos) dois andares, sendo o dormitório construído sobre o refeitório⁸². Assim, do mesmo modo, é provável que decisões de ordem prática com repercussão na planta da igreja tenham sido tomadas. Além disso, se este falso transepto já se encontrasse no edifício da primeira campanha de obras, como estamos inclinados a acreditar, podia ser um motivo pelo qual fr. António do Louro mencionava quatro capelas laterais e não as três como observamos hoje no edifício. Como argumento para este pressuposto podemos encarar o pedido de fr. António Casal (1545 - 1551), comissário franciscano nos anos seguintes, quando encomendava a D. João III quatro retábulos para decorar a igreja de São Francisco. Um tinha como finalidade substituir o da capela-mor, por estar o anterior, encomendado por fr. António do Louro, já deteriorado⁸³; outro destinava-se à sala do capítulo e os restantes classificava-os como «dous de cruzeiro»⁸⁴. Não é certo o significado que esta última palavra tinha para o religioso, que escrevia em 1548, mas é bem possível que se referisse a este corpo transversal construído perpendicularmente à nave já que esta expressão sugere um espaço onde se cruzam, neste caso, a nave e o transepto.

Sabemos também que já depois da reforma do edifício no século XVII, um viajante contabilizou os braços do falso transepto como capelas laterais. Gemelli Careri (1651-1725), que visitou a igreja em 1695, escrevia:

«ed io andai in San Francesco de padri dell'Osservanza ch'è una delle miglióre chiese di Goa: imperocché quantunque piccola sembra nōdimeno tutta una Massa d'oro; tanto na sta sparso nell' altare maggiore, nel sepolcro, per riporvi il signore nel giovedi tanto; e nell'otto cappelle; che son allato della nave»⁸⁵.

Este erro de cálculo - de oito e não seis capelas laterais como o edifício apresenta hoje e já apresentava na data em que o italiano o visitou - que atribuímos à confusão que a densidade do recheio decorativo proporcionou, parece-nos algo de muito semelhante ao

⁸² Schurhammer (1957, p. 59); Assis Pacheco (2013, pp. 368 -369).

⁸³ Dias (1998, p. 209) ; Nunes Pereira (2005, p. 84). Muito possivelmente de madeira e não tendo resistido às águas da chuva, este retábulo faria parte do exigente pedido de fr. António do Louro ao rei D. Manuel I, duas décadas antes. Na sua carta de 1520, por ter «a necessidade de muitos retavollos», o primeiro comissário solicitava «huum grande pera o alltar-mor e dez para os [al]tares das capellas», perfazendo um total de onze, dedicados a Santo António e à Nossa Senhora da Conceição. Schurhammer (1957, p. 65); Assis Pacheco (2013, p. 367).

⁸⁴ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. IV, p. 256.

⁸⁵ Gemelli Careri (ed. 1700, vol. III, p. 92).

que terá acontecido no século anterior. Assim, o quarto elemento descrito na carta de 1520, foi contabilizado pelo fundador fr. António do Louro como uma capela lateral e não pelo que a História da Arte designa hoje, de transepto inscrito.

Decerto para não correr o risco dos retábulos encomendados não encaixarem nos espaços a eles destinados, as capelas laterais são das áreas do edifício que fr. António do Louro descreve com mais pormenor na sua carta ao rei. O seu rigor estende-se às dimensões com «duas braças e mea em alto e duas em largo», o que corresponde a cerca de 5,50 de altura e 4,40 de largura⁸⁶. Como constatou António Nunes Pereira, estas medidas coincidem com as do actual edifício sendo um dos principais indícios de que a igreja do século XVII se ergue, em grande parte, sobre a estrutura anterior⁸⁷. Com o mesmo fundamento, podemos considerar que o intervalo e as proporções entre os contrafortes que separam as capelas laterais (e que presumimos que fossem pelo menos três⁸⁸), terão sido também respeitados. Ainda que tenham sido reforçados no século XVII para sustentar a abóbada que cobre actualmente o edifício, a igreja do século XVI já os teria bastante sólidos, à semelhança de outras fundações pertinentes que veremos já de seguida.

Ainda sobre estas capelas laterais, temos o privilégio de possuir outra importante informação e uma pista sobre o edifício que lhes terá servido de inspiração. Abertas para a nave através de arcos fechados com grades, fr. António do Louro reportava ao rei, a 27 de Outubro de 1520, que mandara fazer as quatro capelas laterais à «feição de Évora»⁸⁹. O religioso estaria, decerto, a referir-se à igreja de São Francisco do convento eborense (1480-1515), terminada pouco tempo antes, ainda no reinado de D. Manuel I [Fig. 3 e 4].

É muito provável que o fundador, antes de partir para a Índia ou nas sucessivas vezes que regressou a Portugal, tenha entrado, ou pelo menos ouvido falar sobre este edifício da metrópole, profundamente inovador para a sua época. A igreja de São Francisco de Évora apresentava uma planta original devido ao alongado corpo de nave única e, talvez mais ainda, porque era coberta pela mais ousada abóbada construída, até ao momento, no reino português⁹⁰. Com um vão de 12,65 metros⁹¹, que obrigou a um estudo

⁸⁶ Schurhammer (1957, p. 59); Dias (1998, p. 79); Nunes Pereira (2005, p. 86).

⁸⁷ Nunes Pereira (2005, p. 86); Fernandes (1994, p. 147-148).

⁸⁸ Moreira (1995b, pp. 403 -404).

⁸⁹ Schurhammer (1957, p. 59); Dias (1998, p. 79); Nunes Pereira (2005, pp. 86 -87).

⁹⁰ Pereira (2014, pp. 422- 424).

⁹¹ Bilou (2014, p. 45).

pormenorizado, a cobertura abobadada é sustentada por grossos contrafortes que separam os tramos e as capelas laterais. Os braços do transepto actuam nesta igreja como capelas laterais e são de maiores dimensões, tanto em profundidade, como em largura e altura [Fig. 5].

No decorrer das considerações que fomos elaborando acima através desta breve descrição do edifício alentejano com o mesmo orago, encontramos parecenças com aquele fundado pela ordem de São Francisco de Assis em Goa, nomeadamente na nave única e nos robustos contrafortes. Assim, fr. António do Louro ter-se-á inspirado no modelo da igreja de São Francisco de Évora em mais do que só as capelas laterais, conforme registou. Diríamos mesmo que esta fonte de inspiração terá orientado o primeiro comissário franciscano na fundação de mais do que um edifício do subcontinente indiano.

Uma vez que o fundador, os recursos e as cronologias eram idênticos, outro testemunho arquitectónico que não terá andado distante do projecto da igreja de São Francisco de Goa (e de Évora) foi a sua congénere, a igreja de Santo António em Cochim [Fig. 6]. Actualmente com o orago de São Francisco de Assis, não permanece muito do edifício primitivo edificado em 1516, e profundamente modificado pelos vários incêndios e vicissitudes do tempo. Ainda assim, facilmente identificamos traços em comum entre as plantas das duas igrejas fundadas por fr. António e naquela que acreditamos ter estado na origem destes modelos, separada por milhares de quilómetros. Podemos assinalar como características os grossos contrafortes laterais que vão ritmando o comprido corpo da igreja e o recurso à nave única, bastante alongada.

Fr. António do Louro, na mesma carta em que se refere à igreja de Goa, relata-nos que, e ao contrário da igreja alentejana, a de Cochim era «quasi toda em madeira», sendo muito provavelmente o material que a cobria. Por contraste, o fundador também escrevia que estava indeciso sobre qual haveria de ser a cobertura da igreja do convento franciscano de Goa, por ser a madeira muito cara e difícil de encontrar. Recordamos como o próprio capitão-mor tinha ordenado que se fizesse a capela-mor em pedra sob o pretexto do menor orçamento e por ser maior a «linpeza e segurança»⁹².

Reflectindo sobre estas declarações, a igreja de Santo António construída em data anterior, poderá ter constituído um exemplo do esforço (material e monetário) a não

⁹² Schurhammer (1957, pp. 59 e 62).

repetir no processo de cobertura em Goa. Poderá esta igreja inicial do convento de São Francisco, no século XVI, ter sido coberta em pedra? Terá esta dúvida na cobertura estado associada a uma vontade de reproduzir mais fielmente a igreja do convento eborense? Seria uma indecisão menos pragmática, aquela que fr. António do Louro exteriorizava?

Reconhecemos que colocamos em discussão um projecto mais ambicioso do que o comum dos edifícios nos anos iniciais da chegada dos portugueses à cidade. Relembramos, no entanto, que ela não é arbitrária. A hesitação surge pela mão do próprio fundador quando o edifício estava ainda no domínio das ideias e não no das formas. Em termos técnicos, existiam homens em Goa capazes de levar a cabo a empreitada de abobadamento pétreo. A largura da nave, que acreditamos aproximar-se - tal como a largura entre as capelas -, no essencial, ao primeiro edifício, também não deveria ultrapassar dimensões já ensaiadas no reino. Aliás, o projecto mais elaborado neste sentido tinha sido a igreja de São Francisco de Évora, que lhe servira de modelo.

Identificamos, no entanto, aspectos menos claros no argumento. A espessura entre as capelas laterais - comum aos três edifícios a que fizemos referência até agora- capaz de sustentar esta possível e não confirmada abóbada, não pode ser evocada como um indício, uma vez que no caso da igreja de Cochim não fora um sinónimo de um abobadamento em pedra⁹³. Um outro dado - que devemos a Rafael Moreira - é a comparação que o Pe. Luis Fróis (1532 - 1597) estabelece entre as alturas da igreja de São Francisco de Goa e três templos japoneses, todos eles em madeira. Da cidade de Miyako (actual Kyoto) escrevia ao Pe. Francisco Perez, em Março de 1565:

«No alto daquela serra estão tres templos mui grandes, todos de madeira tão altos, ou mais q̃ S. Francisco de Goa, & do mesmo tamanho, pouco mais, ou menos, todos quadrados, fundados sobre hũas columnas de pao muito grossas, & por baixo tudo ladrilhado de ladrilho roçado. No primeiro destes templos [Tōfuku-ji⁹⁴] está a figura de

⁹³ Schurhammer (1957, p. 62).

⁹⁴ Sabemos que a descrição corresponde ao templo de Tōfuku-ji localizado no sudeste da cidade, pois na obra *Historia do Japam*, redigida por Fróis mais tarde (entre 1584-1594), o autor já menciona o nome explicitamente. Este mosteiro, um dos principais da seita zen, fora fundado entre 1236 - 1255 e reconstruído no século XV, de acordo com o projecto inicial. Em 1881, o templo acabou por sofrer um novo incêndio que - de acordo com George Shurhammer - arruinou também a estátua de 16 metros descrita pelo Jesuíta no excerto que apresentamos. Não foi possível consultar a fonte directa de informação mencionada pelo historiador (que indica o leitor para 'Das Stadtbild Kyotos', p. 167), porém, a confirmarem-se estas dimensões, elas revelam-nos uma altura aproximada da igreja de São Francisco de Goa no século XVI. Pe. Fróis SJ (ed. 1981, vol. II, p. 22 - 23); Shurhammer (1977, vol. II, p. 183, nota 71).

Xáca de vulto, parece-me que sera tão alta como do chão ao cume de S. Francisco de Goa, todo dourado (...)»⁹⁵

Embora o jesuíta - que conhecia bem a igreja de São Francisco de Goa, pois vivera na cidade entre 1548 e 1563 - não esteja a comparar os materiais dos edifícios, mas as suas (significativas) alturas, mais facilmente invocaria como recurso visual a igreja franciscana se também ela fosse coberta em madeira. Assim, a palavra empregue pelo missionário - «cume» - pode referir-se ao vértice da cobertura de duas águas. Sabemos, conforme os recibos de empréstimo e de contas do edifício, que a madeira foi um material adquirido em quantidades razoáveis nos anos finais da edificação⁹⁶. Por outro lado, não é explícito se o material «para as obras de S. Francisco» estava destinada a cobrir a igreja ou o espaço conventual. Recordamos ainda que fr. António do Louro também pedira autorização ao rei para utilizar a pedra de um pagode, o que pode denunciar uma cobertura neste material⁹⁷.

Na década de 30 do século XVII voltamos a ter referências a esta cobertura, porém, não são mais esclarecedoras. Fr. Paulo da Trindade escrevia que graças ao investimento do governador Matias de Albuquerque - que governara entre 1591 e 1597 - foram pagas as obras do telhado, «que então era de terrado, e por causa de grandes chuvas de Goa, as quais lhe faziam muito dano e calavam a abóbada»⁹⁸. O frade não especifica a data de construção ou se esta abóbada danificada pelas monções era a da capela-mor ou de alguma das oito capelas laterais; mas repare-se que não exclui a possibilidade de ter sido uma abóbada em pedra que cobria o corpo da nave, aquela a ser intervencionada neste intervalo de sete anos. Permanece assim esta dúvida sobre a cobertura da igreja de São Francisco, que não ficará aqui resolvida.

Interrompamos, por agora, as atenções sobre o tecto e concentremo-nos no pavimento. Apesar de nenhum dos filhos de D. Manuel I ter sido sepultado nas capelas da igreja de São Francisco, como seria a vontade do capitão-mor e certamente a de fr. António do Louro⁹⁹, pela abundância de lápides sepulcrais facilmente nos apercebemos como ela terá

⁹⁵ Carta do Pe. Luis Fróis, datada de 6 de Março de 1565 in *Cartas* (ed. Évora, 1598, t. I, vol. II, fl. 181).

⁹⁶ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p. 368; vol II, p. 100.

⁹⁷ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p. 354; Dias (1998, p. 79); Assis Pacheco (2013, pp. 360 e 361).

⁹⁸ Trindade (1961, vol. I, p. 366).

⁹⁹ De acordo com o comissário, por ordem do capitão-mor Diogo Lopes de Sequeira, as capelas laterais tinham sido construídas com o propósito de receberem as sepulturas dos infantes: «A entenção do voso capitão-mor em o fazer de estas capellas foi grandeza de fe, em essperança de Vosa Alteza que mandar

sido eleita um panteão da ‘fidalguia’: ela é uma das igrejas com mais quantidade de lajes sepulcrais em Velha Goa [Fig. 7].

Como notou António Nunes Pereira, existem áreas onde o piso é anterior à actual igreja seiscentista, podendo ser assinalados os braços do falso transepto – onde se encontra laje mais antiga de toda a igreja, datada de 1529 [Fig. 8]¹⁰⁰ –, próximo dos degraus do arco da capela-mor ou no alteamento do pavimento junto à primeira capela lateral do lado norte¹⁰¹. Quem, no entanto, se demorar um pouco mais a olhar para estes túmulos facilmente se apercebe que, espalhados por toda a nave do edifício, a maioria pertence à segunda metade do século XVI. Além dos anos já referidos por António Nunes Pereira (1529, 1562, 1588, 1592, 1601, 1620) encontramos as datas 1543, 1546, 1551, 1556, 1566, 1568, 1569, 1576, 1580, 1582, 1584, 1585, 1587, 1597, 1598, espalhadas por toda a nave do edifício. Repare-se que o passadiço de madeira, colocado para proteger estas lajes brasonadas e epigrafadas, também esconde outras que ficaram sob a sua protecção e que permanecem, assim, por revelar.

Este fenómeno - partilhado com a igreja de Santo António de Cochim ou com a igreja de São Francisco em Baçaim, no norte da Índia - levou-nos a questionar se não será um sintoma do próprio crescimento, em número e influência, da comunidade religiosa no território durante estes anos. Foi certamente o prestígio associado a esta casa que levou destes muitos homens e mulheres – pertencentes a famílias como os Câmara, Costa Cotrim, Neto, Nogueira Coelho, Serrão, Távora ou Travaços, como identificamos através dos brasões - a fazer-se enterrar na igreja franciscana¹⁰².

Um outro elemento *in situ* que nos pareceu invulgar e merecedor de destaque situa-se no exterior do edifício. A localização da torre sineira – posicionada junto à cabeceira do lado esquerdo - é um dos argumentos utilizados para sugerir que a traça da actual planta é anterior ao final do século XVI, uma vez que reproduz uma característica comum em muitas igrejas conventuais e colegiais deste período, incluindo São Francisco de Évora¹⁰³. Igualmente interessante pareceu-nos a caixa da escada em caracol a ela adossada, um dos

huum voso filho e os que com elle vierem terem onde onradamente os lancem.». Schurhammer (1957, p. 59).

¹⁰⁰ A laje adjacente também apresenta letras góticas, porém, está demasiado gasta pelo tempo para se conseguir discernir uma data [Fig. 9].

¹⁰¹ Nunes Pereira (2005, p. 87).

¹⁰² Quem mais se dedicou ao estudo dos epitáfios brasonados foi Ricardo Michael Telles que sobre eles compilou uma lista de nomes e escreveu ser «cousa singular em Goa». Telles (1931, pp. 47 -48); Malekandathil (2005, p. 356).

¹⁰³ Nunes Pereira (2005, p. 88).

poucos elementos verticais do edifício [Fig. 10]. Em planta, situa-se já fora do corpo da igreja, alinhada com as escadas da capela-mor. Pela sua estrutura cilíndrica, recordou-nos um dos elementos arquitectónicos mais marcantes de outra igreja em Velha Goa: a igreja de Nossa Senhora do Rosário (c. 1543 – 1549). Fora do perímetro das antigas muralhas, localizado no Monte Santo, este é o único edifício da primeira metade do século XVI que se conservou até aos nossos dias e por esse motivo um elemento essencial no estudo da arquitectura deste período. Os seus contrafortes cilíndricos incorporam soluções características do Alentejo manuelino, como na paroquial de Elvas, igreja da Nossa Senhora de Olivença ou a capela de São Brás de Évora. Também na igreja de São Francisco do convento eborense podemos observar remates cilíndricos, sobre os contrafortes nas esquinas do corpo da igreja [Fig. 11]¹⁰⁴.

Por vezes, estes elementos são espaços interiores com outras funções e não apenas estruturas maciças para suporte. Este fenómeno pode ser observado na referida igreja de Nossa Senhora do Rosário. O interior da estrutura do lado sul, no ângulo entre a torre e o corpo da igreja, corresponde a uma caixa de escadas em caracol idêntica à que a Igreja de São Francisco apresenta junto à capela-mor.

Não sabemos quando ou por quem terá sido construída esta escada mas achamo-la pouco uniforme em relação à demais aparência do exterior. É sobretudo devido a esta heterogeneidade e porque seria menos provável fazerem-se escadas com estas características (tais como as da igreja da Nossa Senhora do Rosário) na segunda metade do século XVII, que a balizamos cronologicamente como sendo anterior à segunda campanha. É difícil uma identificação cronológica precisa, pois tanto pode ter sido erguida na primeira metade do século XVI, como nos anos que se lhe seguiram. Terá ela feito parte integrante de outra torre que provavelmente existiu, respeitando a sua localização? Fica o apontamento deste elemento que apenas nos foi possível observar à distância e que nos pareceu ser o único no exterior do edifício - com a excepção evidente do portal - que pode ter permanecido das obras quinhentistas [Fig. 13]¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Nunes Pereira (2005, pp. 91 - 92).

¹⁰⁵ Note-se que não contabilizamos o restante espaço conventual. Como já foi assinalado, existem também elementos no mesmo que terão sido conservados na segunda metade do século XVII, como um lintel manuelino numa das paredes de acesso ao claustro [Fig. 12]. António Nunes Pereira, 'Convento de São Francisco e Igreja do Espírito Santo'. Portal HPIP. Disponível em : « <http://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/612>».

O portal é o elemento arquitectónico de toda a igreja do convento franciscano sobre a qual mais se tem escrito. No entanto, as linhas a ele dedicadas são na maioria das vezes a repetição continuada de uma única afirmação: ser o único elemento que se manteve da igreja original¹⁰⁶. Como acabámos de ver, há outros elementos sobreviventes (ou eventualmente sobreviventes) como o pavimento e a escada em caracol anexa à torre sineira. Em todo o caso, ainda que as mãos que nele trabalharam não estejam documentadas, consideramos que o portal de São Francisco apresenta - como já tinha sido sugerido anteriormente por Rafael Moreira¹⁰⁷ - evidentes semelhanças com outro portal esculpido no mosteiro de Santa Maria de Belém.

Este é o único edifício no qual sabemos que dois mestres da igreja de São Francisco trabalharam. Um deles, Leonardo Vaz, poucos anos antes de partir para a Índia como mestre de obras de el-rei, ficou responsável, com mais quinze operários, sob coordenação de João de Castilho, pelo desdobramento da empreitada do refeitório¹⁰⁸. A receber o visitante no espaço onde os monges da ordem de São Jerónimo tomavam as suas refeições, encontra-se o dito portal, esculpido entre 1517 e 1518. É na forma deste arco, poucos anos mais velho que o de Goa, que residem as maiores afinidades. As bases dos portais apresentam três colunelos que ascendem e emolduram o perfil e forma do arco trilobado. Em ambos, na terminação dos cairéis pendem romãs, um dos motivos simbólicos da ideologia imperial e da restauração de uma mítica Idade de Ouro¹⁰⁹. Incontestavelmente semelhante é também a ornamentação das cercaduras - decoradas com elementos florais, pequenos capitéis e entrelaçados. Todos estes pormenores sugerem que quem pensou o *design* dos dois portais, nos diferentes países e continentes, foi a mesma pessoa [Fig. 14, 15 e 16].

Nesta equação, há que considerar evidentemente as diferenças, pois raramente um profissional executaria do mesmo modo dois projectos. A procura da superação ou simplesmente a não repetição, seria um motivo mais do que suficiente para que um portal não fosse a cópia integral do outro. Demonstrativo é o registo superior, que na entrada da igreja de São Francisco de Goa, ao contrário do de Belém, apresenta uma ornamentação e programa iconográfico mais exuberante e carregado. A coroar o portal encontramos a

¹⁰⁶ Rivara (1858, p. 415); Nicolau da Fonseca (1878, pp. 222 – 225); Mendes (1888, vol. I, p. 74); Saldanha (1925, vol. I, p. 38).

¹⁰⁷ Moreira (1995b, pp. 403 – 404).

¹⁰⁸ Moreira (1995b, p. 403); Nunes Pereira (2005, p. 345).

¹⁰⁹ Pereira (2014, pp. 446 - 447).

Cruz da Ordem de Cristo e as armas de Portugal ladeadas por um par de esferas armilares [Fig. 17]. Estes signos, tão insistentemente repetidos em encomendas arquitectónicas do reinado de D. Manuel I, não se esgotaram nos edifícios do reino. A intensidade com que o monarca moldou a sua imagem nos locais onde não podia estar fisicamente, fazendo-se representar nos edifícios que mandara construir, chegou, como o portal de Goa bem demonstra, aos territórios ultramarinos¹¹⁰. Curioso será notar que o seu simbolismo, com a chegada o século XVII e segunda campanha de obras, será outro. Lá chegaremos.

Com excepção deste portal - que acreditamos ter sido pensado por Leonardo Vaz -, o projecto do edifício no seu exterior é aquele sobre o qual menos sabemos. Nem fr. António do Louro ou a crónica lhe dedica uma linha, como também chegaram até nós menos relatos e memórias de viajantes do século XVI em comparação com o século XVII. O único documento que possuímos que faz referência a este exterior é um contracto de empreitada de Abril de 1526, período em que a igreja já estaria concluída (ou quase)¹¹¹. Entre o vedor da fazenda Afonso Mexia e o pedreiro João Fernandes, combinara-se erguer um «botareo» (um contraforte) e o seu alicerce do lado da horta, igual a outro; fechar-se a adega dos frades com dois arcos grandes e dois portais para que «caiba huma pipa e rolo» (presumimos para o azeite e/ou vinho); abrir uma fresta na cozinha para entrar claridade e fechar a última janela do dormitório. Estas obras na área habitacional não seriam muito grandes – o preço e o tempo de execução assim o dizem - mas importantes nos remates finais do convento de São Francisco¹¹².

Ainda que este documento não faça alusões à igreja propriamente dita, mas ao complexo conventual, achámos importante referenciá-lo pois ele atesta intervenções nas proximidades¹¹³. Esta empreitada incluiu a reconstrução da «porta de Santa Caterina», o que torna uma possibilidade que as portas da muralha tenham estado ligadas arquitectonicamente (ou pelo menos muito próximas) do convento franciscano. Na entrada da cidade, desfazia-se o arco de fora para o remontar mais seguro «da ameia pera baixo» e o mesmo se faria no arco de dentro, tornando-o mais sólido e «bem acabado»¹¹⁴.

¹¹⁰ Senos (2002, p. 213); Senos e Xavier (2019, p. 92).

¹¹¹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol.II, pp. 90 -91.

¹¹² Pagaram-se «quatrocentas e trinta e cinco pardaos em tangas» ao pedreiro João Fernandes por um serviço de quatro meses. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol.II, pp. 90 - 91.

¹¹³ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, pp. 90 - 91; Moreira (1995b, pp. 403 - 406).

¹¹⁴ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, pp. 90 - 91; Nunes Pereira (2005, p. 96).

Talvez a falta de segurança do terreno – que, não esqueçamos, fica muito próximo de um declive - e a execução de obras estruturais no mesmo, fosse uma preocupação. Explicaria sem dúvida o acrescento dos contra-fortes no convento franciscano. Além deste reforço, um outro possível motivo para o desmontar deste arco seria o de criar as dimensões necessárias para facilitar a passagem dos alicerces e materiais dos edifícios em construção. Como veremos com mais detalhe no subcapítulo seguinte, a igreja de São Francisco não foi a única a ter sido erguida no coração da cidade durante estes anos do século XVI.

No exercício de reconstrução de um edifício que já não existe na sua totalidade, mas que ainda assim integra elementos da edificação original, a actual planta do edifício oferece-nos dados interessantes [Fig. 18]. Consideramos, como outros autores antes de nós, que tanto a nave única como o primeiro tramo em formato quadrangular, são elementos arquitectónicos sobre os quais se pode reflectir mais demoradamente. Começemos por este último.

Por ser uma característica menos comum numa igreja de meados do século XVII mas bastante frequente em igrejas da primeira metade do século XVI, estamos absolutamente de acordo com José Manuel Fernandes quando sugere que a ampla entrada da igreja de São Francisco foi, em tempos, um nártex¹¹⁵. Repare-se igualmente na diferença de espessura da parede (que estranhamente apresenta uma grande janela entaipada) nesta área da igreja¹¹⁶. Não deixa de ser interessante como estas características nos podem ajudar a reflectir e a restringir o leque de possibilidades da aparência que a fachada de São Francisco teria, quando foi inicialmente construída.

Em arquitectura, o espaço do nártex pode assumir diversas formas, o que determina se é uma área separada ou inclusa no corpo do edifício. Utilizando apenas exemplos de igrejas a que fomos fazendo referência ao longo do capítulo, como exemplos de nártex exterior temos a igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde o piso térreo sob a torre sineira é aberto em três lados; ou ainda a igreja de São Francisco de Évora, também aberto mas onde a cobertura sobre este átrio é plana e mais baixa, deixando antever a empena triangular do edifício que se encontra mais recuada. Exemplo oposto, nomeamos a actual

¹¹⁵ Fernandes (1994, p. 149); Nunes Pereira (2005, pp. 86 -87).

¹¹⁶ Gomes (2011, p. 24).

igreja de São Francisco em Cochim, onde o nártex está agora (mas não significa que tenha estado sempre¹¹⁷) incorporado no edifício.

Por motivos que serão esclarecidos a seu tempo, inclinamo-nos para a hipótese da igreja de São Francisco de Goa ter possuído uma nártex exterior. Não acreditamos que a fachada da actual igreja do Espírito Santo se encontre no local original e temos indícios que o confirmam. Assim, a não estar na mesma área e ficando com um comprimento absolutamente caricato se o portal ultrapassasse este limite, apenas podemos deduzir que a entrada tenha estado recuada em relação ao que observamos hoje. O que antes seria um espaço exterior sob o coro encontra-se hoje no interior da igreja.

De acordo com Paulo Varela Gomes muitas das igrejas franciscanas iniciais em Bardez tinham fachadas muito simples com três portas do mesmo tamanho e por vezes protegidas por uma galilé exterior¹¹⁸. Estas fachadas ainda podem ser vistas hoje e é uma possibilidade que se aproximem da aparência inicial da igreja de São Francisco de Velha Goa. Além de seguirem mais fielmente o modelo de São Francisco de Évora - que, como vimos, acreditamos ter sido uma referência para fr. António do Louro em mais elementos do que as capelas laterais - a divisão tripartida da actual fachada pode ser um vestígio deste pórtico anterior de três arcos, construído na primeira metade do século XVI. Assim, o nártex suportava parte do coro-alto que avançava sobre esta área.

Ainda assim não excluimos outras opções quando olhamos para a planta do edifício e a comparamos com outras de Velha Goa. Uma tendência e tipologia específica de fachadas que se constrói em Portugal e em Goa num curto período de tempo é a fachada-torre. Como o nome indica, a torre sineira destas igrejas é construída sobre a entrada principal. O piso térreo deste nártex pode ter uma ou mais aberturas e suporta com frequência a câmara dos sinos e do coro. A igreja da Nossa Senhora do Rosário, com três aberturas, é um excelente exemplar desta tipologia mas é relativamente consensual que outra igreja em Velha Goa tenha incorporado esta solução da fachada-torre ainda antes, na primeira metade do século XVI¹¹⁹. A igreja de Santa Catarina, que discutiremos no próximo subcapítulo, estava a ser erguida num período (e área) próximos da Igreja do

¹¹⁷António Nunes Pereira avançou que este nártex poderia ter sido um pórtico saliente que foi posteriormente integrado na volumetria da fachada, avançada em relação à construção original. AA.VV, Património Português no Mundo, 2010, vol. II, p. 377.

¹¹⁸ Gomes (2011, p. 157).

¹¹⁹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, p. 252, vol. IV, p. 187; Nunes Pereira (2005, p. 82); Gomes (2011, p. 27).

convento franciscano, o que torna uma possibilidade que o nosso objecto de estudo tenha estado entre elas.

Outra característica arquitectónica sobre a qual gostaríamos de reflectir é a nave única. Ao contrário do que consideramos que aconteceu com o nártex, na segunda campanha de obras optou-se por mantê-la na planta do actual edifício. Este modelo muito simples era conhecido há muito na história da arquitectura, inclusivamente em edifícios com dimensões significativas¹²⁰. Naturalmente, não sabemos as exactas dimensões do edifício no seu momento de origem, porém, diversos autores identificam as incomuns proporções da nave alongada - traço que a Igreja de São Francisco de Évora ou a de Santo António em Cochim também possuem - como um indício dos traços originais da planta do edifício¹²¹.

Igualmente importante parece-nos o facto da igreja de São Francisco de Goa ser a primeira igreja conventual com uma nave única na antiga capital do Estado da Índia. Estamos absolutamente de acordo com António Nunes Pereira quando constata que não foi a Companhia de Jesus que transportou esta planta para a cidade; e com Ângela Barreto Xavier quando reforça que a igreja de São Francisco de Goa (e por sua vez, a ordem dos franciscanos) terá sido determinante para este desenvolvimento arquitectónico com repercursões por toda a Goa e que se mantem até aos dias de hoje¹²².

Esta discussão transporta-nos para uma outra, esquematicamente referida na introdução, que acompanhará toda a presente dissertação e que tem sido alvo de atentos alertas por parte da autora que mencionámos no parágrafo anterior. Ângela Barreto Xavier, desperta-nos a atenção para a perigosa distorção teórica e metodológica que uma prolífera redacção e gestão arquivística, em comparação com outra não tão eficaz, pode criar na historiografia. Entre diversos motivos, incluindo o facto de escreverem menos que os seus contemporâneos jesuítas, os religiosos franciscanos viram as suas práticas interpretadas à luz (ou na sombra) do que a narrativa inaciana (com as suas próprias motivações) delas quis reproduzir. Não surpreende assim que, na memória colectiva, estes

¹²⁰ Nem sempre este modelo foi utilizado em edifícios de menor dimensão e importância institucional. Talvez o exemplo mais evidente seja o da igreja de São Francisco de Évora, que serviu de modelo ao nosso objecto de estudo, mas poderíamos também considerar a reconstruída e redecorada igreja de Santa Cruz de Coimbra, para onde foram trasladados os restos mortais de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I. A primeira igreja moderna de porte em nave única, no entanto, terá sido a Conceição de Beja que pertencia a um convento de clarissas, o ramo feminino da ordem franciscana. Senos e Xavier (2019, p. 90-91).

¹²¹ Fernandes (1994, p. 149); Nunes Pereira (2005, pp. 84 - 88); Gomes (2011, p. 24).

¹²² Nunes Pereira (2005, p. 88), Xavier (2007, p. 567), Gomes (2011, p. 25).

últimos – assim como outros agentes religiosos – tenham sido associados a um papel menos original e efectivo na construção da paisagem histórica quinhentista e seiscentista da cidade de Goa¹²³.

Ainda que os estudos de História de Arte possam contribuir para alterar este cenário, eles participam nesta «ilusão histórica», como dá conta o exemplo acima evocado. Independentemente da adesão a uma única nave se ter manifestado, sobretudo, no final do século XVI - e certamente pelo peso de construções como a igreja do Bom Jesus ou a igreja da Nossa Senhora da Graça -, a verdade é que ela já teria sido seguida por outros edifícios cronologicamente muito anteriores. Não coube à congregação jesuita, que iniciou o seu processo de rápida expansão e implementação territorial duas décadas depois da chegada dos franciscanos, o carácter inaugural deste tipo arquitectónico no território¹²⁴.

Sendo o caso dos religiosos franciscanos particularmente acentuado, é sabido como as fontes relativas à presença portuguesa na Índia sofreram diversas vicissitudes ao longo dos séculos, sobretudo durante a época das reformas pombalinas. Devido ao desaparecimento de grande parte das fontes e dos edifícios do século XVI, a acção dos mestres-de-obras de el-rei na Índia e de outros profissionais de arquitectura é conhecida apenas parcialmente. Assim, o autor do projecto da igreja de São Francisco de Goa e o local onde este foi desenhado, naturalmente, são desconhecidos¹²⁵.

Fr. Paulo da Trindade deixara escrito que, em 1518, oficiais do reino na companhia do governador Diogo Lopes de Sequeira foram enviados a Goa para construir a igreja e convento franciscano. A considerarmos válida esta afirmação torna-se aceitável que o projecto tenha sido realizado em Lisboa. Também não é inconcebível que os planos tenham sido levados para Goa por fr. António do Louro, um ano antes, juntamente com a autorização do rei para a fundação das igrejas de São Francisco de Goa e de Santo António de Cochim. Parece-nos mais plausível, no entanto, que o projecto da igreja de São Francisco tenha sido elaborado já em território indiano, por aqueles presentes na cidade no momento e com o decorrer das obras. Recordamos o contributo do capitão-mor, que decidiu que a capela-mor deveria ser abobadada; ou o do próprio fundador que ordenara

¹²³ Xavier (2006b, pp. 87 – 116); Xavier (2008, pp. 163, 449); Xavier e Zupanov (2015, p. 117); Palomo (2019, pp. 1 - 6); Strathern (2004, p. 858); Faria (2008, pp. 176 -177).

¹²⁴ Nunes Pereira (2005, p. 89).

¹²⁵ Nunes Pereira (2005, pp. 62 e 90); Nunes Pereira (2010, p. 32).

fazer as capelas laterais como as de Évora¹²⁶. Pela documentação apercebemo-nos que ambos participaram na construção da respectiva igreja e exerceram influência sobre a sua forma definitiva. As decisões de Diogo Lopes Sequeira e António do Louro, interferiram no âmbito estrutural e arquitectónico do edifício. Por isso, estamos de acordo com a autora Ana Assis Pacheco, quando afirma que desempenharam funções de arquitectos e engenheiros¹²⁷.

Sobre o principal protagonista das fontes, fr. António do Louro, que assumiu desde o início um papel crucial quer na implementação como na fundação do convento e da sua respectiva igreja, teria sido extremamente útil saber, por exemplo, a região de onde era natural e o local onde professou. Os edifícios desses locais poderiam ter sido outras possíveis referências para o modelo que mandou edificar. Não fomos capazes de traçar esta origem. No entanto, uma vez que muitas das soluções ensaiadas no edifício são reconhecíveis no sul do país, e a própria carta do religioso menciona as capelas laterais que faria à maneira de Évora, apostaríamos na região do Alentejo.

Igualmente reduzidas são as informações sobre outros nomes que participaram na construção da igreja de São Francisco e a que fomos fazendo referência no corpo do texto. Confirmados estão os pedreiros Bastiam (Sebastião) Pires e João Fernandes; e os mestres-de-obras Leonardo Vaz e João De La Ponte. Todos eles são referidos nos recibos de obras de 1526 e 1527, quando estavam a ser executados os últimos retoques na igreja e convento¹²⁸.

Ambos os pedreiros moravam em Goa e não foram especialmente exigentes com os rendimentos pagos pelo seu trabalho. Sabemos inclusive, através do recibo de 1526, que João Fernandes fora contratado, por «pregão pelas praças e lugares publicos» da cidade. Através desta interessante prática de contratação, não se encontrou quem tivesse aceite menos¹²⁹. No rol de moradores da cidade de Goa, em 1535, não existe nenhum Sebastião Pires, por contraste com João Fernandes, cujo nome aparece num total de quinze vezes. Aquele a que nos referimos será, muito possivelmente, o que vivia na Rua da Carreira dos Cavalos perto de onde viria a estar o colégio jesuíta de São Paulo. Além de ser o

¹²⁶ Schurhammer (1957, pp. 58 - 59)

¹²⁷ Assis Pacheco (2013, p. 360); Nunes Pereira (2005, p. 62).

¹²⁸ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol.II, pp. 90 - 91 p. 102.

¹²⁹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, p. 91. A contratação de João Fernandes é um indicador de como não era apenas o discurso religioso que podia ser ouvido quando se passeava pelas ruas da cidade de Goa. No quotidiano eram também lançadas por pregão propostas de trabalho que conduziam a transacções, negócios, acordos, etc.

medidor a quem coubera o cálculo e valor das propriedades urbanas no documento publicado por Rafael Moreira, este João Fernandes está identificado como pedreiro de profissão¹³⁰. Documentado está também o número (incerto) de homens que Manuel de Sampaio colocava à disposição de fr. António para as obras no convento e da igreja. Entre cinquenta e cem indivíduos, cuja exacta profissão o comissário não indica, terão contribuído para que as obras avançassem tanto nos oito meses após o lançamento da primeira pedra¹³¹.

Sobre os mestres-de-obras temos mais algumas informações, ainda que não sejam abundantes. Ambos tinham experiência de obra, tendo já trabalhado no mosteiro de Santa Maria de Belém. Como fizemos referência, Leonardo Vaz construíra o refeitório dos Jerónimos entre 1517 e 1518 e desloca-se para a Índia como mestre-de-obras de el-rei, cargo que ocupa entre cerca de 1525 e 1527. Já estaria doente quando trabalhava na igreja do convento franciscano, pois sobre ele escrevia-se que estava «pasero», ou seja vagaroso, vindo a falecer pouco tempo depois¹³². A respeito de João de La Ponte, irmão do antecessor de Leonardo Vaz¹³³, não sabemos a sua função na empreitada do reino. Porém, chegado a Goa em 1520, terá realizado uma barragem e um sistema de irrigação para o rei de Vijainagara. Os dois mestres já não aparecem na listagem de moradores da cidade, em 1535¹³⁴.

Embora seja impossível reconstituir na totalidade o projecto deste ‘primeiro’ edifício, é curioso notar que, de acordo com Fernando Soledade, o juramento que fr. António do Louro fizera ao rei D. Manuel I – que reportámos no início do subcapítulo e que surge na já tão mencionada carta de 27 de Outubro de 1520 - não fora cumprido. Para o cronista encarregue de continuar a *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de São Francisco* na Província de Portugal, o espaço conventual finalizado não terá correspondido totalmente às expectativas dos franciscanos. Ainda que não tenha sido por falta de esforços dos seus companheiros, no livro V, queixa-se dos impedimentos e

¹³⁰ Moreira (1995c, pp. 193 – 221).

¹³¹ Schurhammer (1957, p. 65); Assis Pacheco (2013, p. 360).

¹³² Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol.II, pp. 90 - 91; Moreira (1995c, p. 403).

¹³³ Manuel de La Ponte exerceu o cargo de mestre-de-obras de el-rei na Índia, aproximadamente entre 1517 e 1525. António Nunes Pereira indicou-o como um dos autores possíveis do projecto da igreja em Goa. Nunes Pereira (2005, p. 85).

¹³⁴ Viterbo (1899, vol. II, pp. 333-334; vol. III, p. 165); Moreira (1995c, pp. 193 – 221); Nunes Pereira (2005, p. 350 e 351).

contrariedades por que passaram os religiosos na fundação do convento franciscano de Goa:

«Principiárão logo o Convento; & se a traça del-rey D. Manoel tivera a execução que ele pretendia, fora esta obra hua das mais insignes do Oriente. Mas não deu lugar o tempo, & commumente assi acontece aos pobres, que não são intromettidos, porque todas as resoluções vão dirigidas a cortarlhe os commandos.»¹³⁵.

Os responsáveis e os motivos daqueles que acusa de terem ido contra os próprios desígnios do monarca não são identificados. No entanto, é compreensível como os religiosos de São Francisco tiveram (involuntariamente) que fazer cedências. O próximo subcapítulo da investigação é transparente neste sentido. A ausência de espaço e os desentendimentos com outros agentes nas proximidades contribuíram para que os religiosos não tenham conseguido tudo o que pretendiam.

¹³⁵ Soledade (1705, Tomo III, p. 510).

1.3 - «Que muito os devassava»

Executada pela célebre figura de D. João de Castro (g. 1545 – 1548), a 'Távoa de Goa-a-Nova' é, simultaneamente, a primeira representação da cidade e da igreja de São Francisco de Goa que chegou até nós. Por ter sido realizada, em 1538, poucos anos depois do nosso objecto de estudo ser edificado, decidimos incluí-la na nossa análise. Todavia, o que nos interessa aqui discutir não é tanto a morfologia do edifício. O maior interesse da imagem reside, no nosso entendimento, em ser o reflexo da absoluta centralidade da igreja e convento de São Francisco no coração de uma cidade que chegaria a ter 225.000 habitantes¹³⁶. Que aspecto oferecia a igreja de São Francisco à cidade em que se inscrevia? De que maneira se relacionava com os edifícios envolventes? Estas são algumas das questões que orientaram o presente subcapítulo da nossa investigação.

Este cenário, resultado da vontade e insistência dos religiosos que o fundaram, originou situações de conflito com outros edifícios na área. Um deles foi particularmente intenso pois os religiosos franciscanos terão chegado inclusive a ameaçar retirar-se da casa recentemente fundada. Este confronto surge reportado nas fontes escritas por diversos momentos, inclusive uma década depois dos acontecimentos que lhe deram origem. Isto não só confirma as proporções consideráveis que estas hostilidades atingiram, como reflecte de modo axiomático a participação da arquitectura nos diversos jogos de poder entre as instituições, neste caso religiosas.

Assim, através do equilíbrio conjunto entre o recurso gráfico e a documentação coeva, este subcapítulo não só ajuda a compreender o atribulado contexto da inserção dos frades de São Francisco de Assis na capital do Estado da Índia, como as consequências que se continuaram a sentir anos depois, resultado dessa escolha.

Como tínhamos reflectido no primeiro subcapítulo da dissertação, a inserção dos religiosos de São Francisco de Assis na cidade não foi pacífica. Através de uma estratégia subtil - quase militar, uma vez que evoca a astuta tática do cavalo de madeira construído pelos Gregos na Guerra de Tróia - os frades franciscanos, com a promessa de ocupar pouco espaço, conseguiram instalar-se no interior das muralhas da cidade de Goa. Algo

¹³⁶ Penrose (1960, p. 54). Note-se que a estatística da população de Goa na época da Idade Moderna já foi questionada. De acordo com Walter Rossa, deve-se guardar alguma distância de números idealizados que cheguem aos 300.000 habitantes. Rossa (1997, p. 41).

aparentemente inofensivo como a implementação de um reduzido número de religiosos, acarretou consequências desagradáveis para a vizinhança devido ao subsequente alargamento e expansão desses domínios. De facto, conforme relatou o Pe. Luís Fróis, a igreja seria suficientemente proeminente para ser aproveitada na correlação com o também grandioso templo japonês de Tōfuku-ji¹³⁷. Esta informação ajuda a clarificar os problemas que sofreram os frades de São Francisco aquando da inserção no tecido urbano. Recordamos as oposições e críticas em relação à localização e construção do espaço conventual, testemunhadas tanto pelas cartas de fr. António do Louro, como pelas *Lendas da Índia* de Gaspar Correia¹³⁸,

Tudo isto advinha, sobretudo, da falta de espaço mencionada por Gaspar Correia, motivo inicial pelo qual o governador Lopo Soares de Albergaria não queria deixar os frades construir no local onde se estabeleceram: «a cerca de Goa é pequena, e já tem dentro Santa Catarina, principal ygreja, e Santa Maria da Serra, e hum oratorio (...)»¹³⁹. Esta frase, além de evidenciar a ausência de espaço no interior das muralhas, é muito explícita em declarar como já havia também uma rede urbana pré-existente, com outros edifícios cristãos a ocupar o lugar que os frades desejavam.

Um deles, a «principal ygreja»¹⁴⁰ que refere Gaspar Correia, era a igreja de Santa Catarina, a primeira paroquial da cidade, elevada a sé em 1534. Erguida entre 1515 e 1531, é frequentemente designada como sé velha por ser anterior àquela que permanece hoje no centro de Velha Goa¹⁴¹. Estaria já a ser construída no momento em que os frades franciscanos se instalam nas residências temporárias de João Machado mas a sua localização permanece um mistério. Demolida durante as duas primeiras décadas do século XVII, é um dos muitos edifícios que desapareceram antes de se terem elaborados documentos com o rigor das plantas pombalinas¹⁴².

Apesar de não conhecermos com precisão a localização do edifício desaparecido na íntegra, através do artigo «*Igrejas e Capelas de Santa Catarina de Velha Goa*» escrito

¹³⁷ Carta do Pe. Luis Fróis, datada de 6 de Março de 1565 in *Cartas* (ed. Évora, 1598, t. I, vol. II, fl. 181).

¹³⁸ Schurhammer (1957, pp. 59 - 60); Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, p. 538).

¹³⁹ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, pp. 537 - 538).

¹⁴⁰ Repare-se no termo utilizado por Gaspar Correia que, ao contrário do que muitas vezes acontece, classifica e distingue claramente a igreja de Santa Catarina da capela de Santa Catarina com o mesmo orago, já existente no momento em que escreve.

¹⁴¹ Só mais tarde, em 1564, é que se iniciou a construção da nova e actual sé, o maior edifício construído por portugueses fora do país, também com o orago de Santa Catarina. Estes dois edifícios, a sé velha e a sé nova, coexistiram durante alguns anos. Nunes Pereira (2010, p. 31).

¹⁴² Nunes Pereira (2010, p. 30).

por António Nunes Pereira¹⁴³, compreendemos que a posição da igreja de Santa Catarina ficava muito próxima do convento de São Francisco, motivo de desconforto para os religiosos. O primeiro a referi-lo, antes sequer do complexo conventual estar concluído, é o próprio fr. António do Louro, que escrevia a D. Manuel I a 27 de Outubro de 1520:

«Senhor, esta igreja de Santa Catarina que pedi a Vosa Alteza nam foi pera em ella fazer o mosteiro, porque nam podia ser, mas pera se mudar em o meo da cidade onde está huum rexiu grande em huma parte do qual se pode muito bem fazer, porque agora donde está a nosa capella começada a esta igreja, é tam perto que os seus sinos e os nossos, o seu cantar e o nosso, á de causar grande desordem e disquietação (...)»¹⁴⁴

Através deste excerto percebemos como o religioso corrigia a interpretação que o rei fizera da sua primeira mensagem (e da qual, infelizmente, não conhecemos o paradeiro). Fr. António não desejava, como pensara inicialmente o monarca, o espaço que a futura sé ocupava. O que o comissário propunha era que o edifício iniciado antes daquele que fundava fosse recolocado numa área mais ampla. Igualmente interessante é o argumento evocado por fr. António do Louro nesta atrevida solicitação: a futura sobreposição dos cânticos litúrgicos e do soar dos sinos. No período em que escreve seria apenas uma previsão, pois a torre sineira não estava ainda construída, como demonstra um documento que mencionaremos já em seguida. Usando o futuro como forma verbal, parece-nos que fr. António do Louro antevia uma situação que iria ser problemática mas em boa verdade, ainda não era um problema.

Ainda assim, os avisos e presságios de fr. António do Louro não surtiram efeito pois quase uma década depois, em 1529, e já falecido o religioso, o escrivão da câmara de Goa informava o rei D. João III que a igreja de Santa Catarina estava quase concluída. Diogo Mariz comunicava que faltava apenas a sacristia «e uma torre que se fazia diante da porta

¹⁴³ Neste artigo, além de denunciar as confusões suscitadas pela existência de três edifícios com o orago de Santa Catarina na cidade, António Nunes Pereira lança luzes sobre a localização deste edifício desaparecido. Como demonstrou, a igreja de Santa Catarina ficaria muito próximo da igreja e convento de São Francisco ao erguer-se algures entre o perímetro que vai do Terreiro do Sabaio, onde mais tarde se ergueu a casa do Senado, ou mais para poente, onde a ribanceira se prolonga do lado norte da cerca do convento. Apesar de cuidadosamente ressaltar que são propostas e não certezas, o autor, através das informações das fontes escritas elaborou duas hipóteses que reduzem ainda mais este raio: a primeira que se ergueu adjacente ao Terreiro do Sabaio, do lado norte deste terreiro, ou eventualmente, do lado norte da actual Sé de Goa mas orientada para oeste; a segunda que tenha estado com a cabeceira orientada a norte e feito parte integrante da actual sé devido às particularidade da misteriosa capela baptismal que ainda hoje se pode observar no local. Nunes Pereira (2010, pp. 29 - 61).

¹⁴⁴ Schurhammer (1957, p. 60).

principal dela», que não se terá subido mais do que a elevação do «*primeiro sobrado*» por perturbar os religiosos de São Francisco¹⁴⁵.

É incerto qual o motivo de queixa dos frades nesta torre inacabada. É possível que ela fosse a materialização do que fr. António do Louro pedira que não acontecesse uma década antes (o desenvolvimento das obras na igreja de Santa Catarina) e, por isso, um prolongar destes pedidos não atendidos e da irritação acumulada dos religiosos franciscanos. Por não estar concluída na data em que este último documento foi escrito, ou seja em 1529, os sinos da torre sineira da igreja de Santa Catarina - o pretexto apontado por fr. António do Louro - ainda não podiam tocar. A dúvida sobre a localização exacta deste edifício também não ajuda a esclarecer se este incómodo poderia ser mais físico e material do que a propagação do som. Fosse este aborrecimento puramente auditivo, ou também visual – «muito os devassava»¹⁴⁶ - e estava bastante próximo do convento de São Francisco, visto que o governador Lopes Vaz de Sampaio dera ordens para que não se subisse mais a estrutura do que até determinada altura. Em nada isto diminuía o ruído que poderia estar a incomodar os religiosos.

Mais de uma década depois, esta incómoda torre surgirá novamente na documentação e desta vez pelo próprio punho do governador da Índia, Martim Afonso de Sousa (g. 1542 – 1545). Com uma posição bastante crítica para com a acção e prática apostólica dos frades de São Francisco no subcontinente indiano, queixava-se ao rei D. João III em Dezembro de 1542:

«E este negocio [com os frades de São Francisco] não vai fundado em tanta devoção, como lhe ora a Vossa Alteza la pode parecer, senão em odyo com os clerigos que diz que desta maneyra lhe tirarão todas as mysas, que não terão em que ganhem de comer. E este odyo vem de huma torre de synos que fezerão na see de Goa, pelo que eles esteverão de todo pera deixar o mosteiro (...)»¹⁴⁷.

A antipatia do governador pela ordem religiosa mendicante levava-o a acrescentar que esta alternativa que os frades ameaçavam (mas não cumpriram) teria sido a melhor, pois os residentes do convento seriam substituídos por frades dominicanos que serviriam

¹⁴⁵ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. IV, p. 187; Dias (1998, p. 68); Nunes Pereira (2005, p. 81); Nunes Pereira (2010, pp. 37-38).

¹⁴⁶ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. IV, p. 187.

¹⁴⁷ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol.II, pp. 309 - 310.

muito melhor os desígnios do monarca¹⁴⁸. Ainda que a vontade do governador não se tenha concretizado, permanecendo os religiosos franciscanos no convento, com este excerto conseguimos ter a percepção dos conflitos consideráveis que despertaram em redor deste elemento arquitectónico. De acordo com o governador, a torre da igreja de Santa Catarina estava nos primórdios das conhecidas concorrências entre o clero secular e regular.

Difícilmente a torre sineira da desaparecida sé velha pode ser contabilizada como o único motivo de discórdias entre estes dois ramos do poder religioso em Goa. O próprio fr. António do Louro insinua estas relações difíceis em algumas das suas cartas ao rei¹⁴⁹ e o governador Martim Afonso de Sousa, no excerto do documento que aqui apresentámos, menciona o modo como os frades franciscanos se insurgiam contra o surrupiar das missas - o seu meio de subsistência - pelo clero secular¹⁵⁰. Segundo Ângela Barreto Xavier, as tensões e conflitos no interior da comunidade portuguesa, inclusive a religiosa, eram latentes. Seriam constantes os esforços dos prelados no sentido de obterem dispensas e privilégios, de modo a poderem exercer com maior liberdade e autoridade as suas funções episcopais o que, naturalmente, chocava com o desejo de autonomia dos missionários no território¹⁵¹. Assim, não nos parece que a torre fosse a única responsável nesta (já) tensa e não pacífica relação entre clérigos e frades de São Francisco na Índia. Contudo, o testemunho do governador é muito explícito ao adiantar (e distinguir) como este elemento em nada favoreceu estados de convivência mais pacíficos e níveis de entendimento mais elevados.

Consideramos, no entanto, que nenhum outro recurso confirma melhor a proximidade (desconfortável) entre os dois edifícios – e que levou fr. António do Louro a pedir que a igreja de Santa Catarina fosse interrompida e recomeçada noutra local - do que o

¹⁴⁸ Martim Afonso de Sousa protestava veementemente sobre o comportamento dos «ysentos e desaverguonhados» frades de São Francisco e reclamava como não tinha conseguido cumprir as ordens do monarca. Ao tentar impedir os religiosos de construir um mosteiro em Cananor, fora achar «ja neles frades, os quouis eu não pude lançar daly fora» e que, além do mais, «aynda me ameação que hão de fazer outros dous ou tres em Chaul e em Baçaym e em Dyo (...)». Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, pp. 309 - 310.

¹⁴⁹ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. I, pp. 351 - 353; Schurhammer (1957, p. 60).

¹⁵⁰ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. II, pp. 309 - 310. Estas disputas ter-se-ão prolongado uma vez que fr Gaspar de Lisboa, o comissário geral da ordem entre 1584 e 1589, referindo-se explicitamente ao clero secular, escrevia mais tarde: «e nunca ha paz antre nos e os clérigos onde nos achamos com elles». Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao rei de Portugal Filipe I, datada de Goa a 23 de Dezembro de 1589 in Lopes O.F.M (1997, p. 338).

¹⁵¹ Xavier (2000, p. 160); Xavier (2008, pp. 56 e 160).

testemunho visual de outro administrador colonial, com um percurso difícil de abreviar¹⁵². D. João de Castro, antes de suceder a Martim Afonso de Sousa como quarto vice-rei da Índia, registava os resultados da viagem que realizou, entre Novembro de 1538 e Março de 1539, no seu *Roteiro de Goa a Diu*. Na qualidade de navegador, cientista, cosmógrafo, geógrafo e cartógrafo, além da pormenorizada descrição geográfica e hidrográfica da costa indiana e das informações de carácter histórico, elaborou tábuas de portos, entradas de rios e lugares visitados no seu itinerário. Entre estes desenhos encontramos a 'Táboa de Goa-a-Nova', com a representação da cidade de Goa oito anos depois de ter sido elevada a capital política e administrativa do Estado da Índia [Fig. 19 e 20]¹⁵³.

Provavelmente executada a bordo da nau ou na margem norte do rio Mandovi antes de iniciar a sua viagem, a cidade foi representada ladeada, em montes opostos, pelas ermidas de Nossa Senhora do Monte (a este) e de Nossa Senhora do Rosário (a oeste). A periferia foi representada pelo cais, algum aglomerado urbano e pela ribeira grande que assinala o sul. A muralha cercava e concentrava o núcleo administrativo, comercial e religioso da cidade, onde se destacam dois edifícios, frente a frente: a igreja do convento de São Francisco e a sé episcopal¹⁵⁴.

Na imagem de D. João de Castro, a igreja de São Francisco – em cuja capela-mor acabou por ser sepultado, dez anos depois¹⁵⁵ - corresponde à letra “F” da legenda. Apresenta duas torres ou campanários, ligeiramente mais recuadas, a flanquear a fachada¹⁵⁶ uma cruz entre as mesmas e duas janelas bíforas na nave. Por sua vez, a sé, à qual foi atribuída a letra “E”, está representada com um óculo ou rosácea na fachada, um

¹⁵² Devemos a sugestão de utilização do precioso recurso gráfico a Rafael Moreira, a quem agradecemos.

¹⁵³ O nome de ‘Goa a Nova’ surge por distinção, desse período, à ‘Goa Velha’ (a sul da Ilha de Tiswadi). O original desta primeira vista de Goa, ainda existente no século XIX, anda perdido. Dele foram copiadas três versões diferentes. Duas foram realizadas em finais do século XVI (existentes na BNL e no ANTT); a mais recente foi gravada a mando de Diogo Kopke no Porto (1843, nova ed. por Fontoura da Costa em 1940). Ao compararmos estas diferentes cópias, apercebemo-nos que nenhuma é milimetricamente igual. Ainda que as diferenças não sejam significativas, revelam como quem recopiou, passou a limpo, coloriu (ou não) e legendou as diferentes cópias do esboço de D. João de Castro, não foi a mesma pessoa. Na presente investigação decidimos adoptar a reprodução mais recente, publicada por Diogo de Kopke na primeira metade do século XIX, por ter sido o último exemplar a ser gravado a partir do original. *Portugaliae Monumenta Cartographica*, Vol. I, p. 134; Pinho Lopes (2016, pp. 5 - 6).

¹⁵⁴ Pinho Lopes (2016, pp. 5 - 6); Gomes (2011, p. 24).

¹⁵⁵ De acordo com fr. Paulo da Trindade, D. João de Castro quis ser enterrado com o hábito dos franciscanos na igreja de São Francisco de Goa. Acabou por ficar «sepultado na capela-mor à parte do Evangelho» até à sua posterior trasladação para o convento de São Domingos em Portugal no ano de 1576. Trindade (1961, vol. I, pp. 362 - 363; vol. II, p. 76); Gonçalves (1957, vol. I, p. 511); Nicolau da Fonseca (1878, pp. 222 - 225); Telles (1931, p. 47).

¹⁵⁶ Gomes (2011, p. 24).

telhado de duas águas coroado por uma cruz e, ao que parece, uma torre sineira na cabeceira.

É legítimo questionar onde está representada a fonte das discórdias que levaram os religiosos franciscanos a ameaçar retirar-se da casa recentemente fundada. O único dos dois edifícios que apresenta não uma, mas duas torres sineiras, está assinalado como sendo a própria igreja franciscana, o que consideramos altamente improvável (quando nos dedicarmos à segunda campanha de obras regressaremos a este assunto). Porém, e como a maioria dos autores que já escreveram sobre o edifício, não acreditamos que a igreja de São Francisco no século XVI possuísse duas torres como as que exhibe hoje. Podemos adiantar desde já que em mais nenhuma representação do final do século e princípio do XVII, a igreja de São Francisco aparecerá caracterizada com duas torres como as que vemos na imagem¹⁵⁷.

Respeitamos os avisos de alguns autores quando alertam para o facto de não ser aconselhável tomar como literal a cartografia dos séculos XVI e XVII. O seu conteúdo deve ser relativizado pois não poucas vezes estas representações eram executadas com os edifícios desproporcionados ou alterados da sua posição real. O objectivo de muitos destes artistas gráficos era o de executar a perspectiva geral da cidade ou o perfil mais marcante de um determinado edifício¹⁵⁸. Deste modo, é muito provável que quem elaborou o esboço que aqui analisamos, e os dois edifícios a que dedicamos um especial cuidado, não tenha tido atenção aos pormenores que hoje tanto nos interessam mas que seriam secundários. Contudo, não consideramos que esta ‘insuficiência’ no rigor morfológico da vista de D. João de Castro seja um motivo para a desconsiderar ou subestimar. Estamos convencidos que os seus ‘rumos’ devem estar correctos mesmo que os elementos da arquitectura não, ou não tanto.

Gostaríamos ainda de sublinhar que a primeira vista do edifício, na altura com menos de 15 anos, não perde validade na discussão deste primeiro capítulo por dois motivos: o primeiro, porque vemos duas igrejas que se afrontam com grande proximidade - o “F”, ‘*o moisteiro de Sam Fransisquo*’ e o “E”, ‘*a See da cidade*’ - o que quadra com a

¹⁵⁷ Gomes (2011, p. 24); Nunes Pereira (2005, p. 332).

¹⁵⁸ Nunes Pereira (2010, p. 38); Rossa, Walter. ‘Goa [Velha Goa], Enquadramento Histórico e Urbanismo’. Portal HPIP. Disponível em: [«http://www.hpip.org/pt/Contents/Place/579»](http://www.hpip.org/pt/Contents/Place/579). No artigo já mencionado, «*Igrejas e Capelas de Santa Catarina de Velha Goa*», António Nunes Pereira reduzia as hipóteses de localização da primeira sé e apercebeu-se, através da documentação, que o edifício ou estaria orientado para norte ou para oeste. Esta incoerência com a imagem será, aliás, um dos fundamentos do autor para não utilizar a ‘Távoa de Goa-a-Nova’ no seu artigo. Nunes Pereira (2010, pp. 38 – 41, 53).

informação textual de que dispomos; o segundo porque basta um olhar de relance para nos apercebermos como ela atesta a posição única que o convento e a igreja de São Francisco beneficiavam na cidade.

Como vimos, a escolha deste local e a sua centralidade não foi um acaso mas sim o resultado de uma escolha cuidadosa e persistente de fr. António do Louro que conseguiu persuadir o governador. Quando o religioso franciscano procurava, com autorização real, o espaço para implementar o convento, não havia lugar que se comparasse àquele que selecionou. Temos que ter presente que no período desta eleição, cerca de vinte anos antes da vista de D. João de Castro ser esboçada, o futuro *Monte Santo* do priorado do Rosário (e mais tarde da Igreja da Nossa Senhora da Graça, do convento de São João de Deus, de Santa Mónica, ou ainda da capela de Santo António) ainda não estava urbanizado, assim como o alto da Nossa Senhora do Monte¹⁵⁹. Demasiado distante do centro urbano, longe de tudo e de todos, ficava, igualmente, o tanque de Timoja, a proposta inicial do governador para a instalação do convento franciscano, que fr. António do Louro e os frades de São Francisco recusaram¹⁶⁰. O isolamento não só não era viável - a acção dos frades da Regular Observância era de apostolado e mendicância, exigindo proximidade com o núcleo urbano - como não era apelativa, pois todos os espaços extra-muros ficavam à mercê de um ataque inimigo.

Deste modo, a vista urbana de D. João de Castro, *tirada ao natural*, é também reveladora pelas suas ausências. É sabido como a topografia da cidade viria a ser marcada pelos seus edifícios religiosos cristãos, no entanto não existe outra casa conventual representada que não a de São Francisco de Assis. No que diz respeito à presença de missionários e na disputa das ordens religiosas pelo espaço onde actuar apercebemo-nos que a primazia coube, incontestavelmente, aos franciscanos. Mais tardia foi a implementação territorial dos jesuítas, chegados em 1542¹⁶¹; ou a dos dominicanos, que apesar de já estarem presentes naquelas paragens desde as primeiras viagens portuguesas,

¹⁵⁹ Moreira (1995c, pp. 177 – 221); Rossa, Walter. ‘Goa [Velha Goa], Enquadramento Histórico e Urbanismo’. Portal HPIP. Disponível em: <<http://www.hpip.org/pt/Contents/Place/579>>.

¹⁶⁰ Correia (ed. 1861, Tomo II, Parte II, pp. 537 - 538).

¹⁶¹ A igreja de São Francisco de Goa fora visitada, inclusive, por aquele que viria a ser um dos mais famosos missionários do mundo católico, posteriormente beatificado e canonizado. Depois de uma estadia de cinco meses na cidade de Goa, o jesuíta Francisco Xavier (1506 - 1552), destacava justamente os dois edifícios sobre os quais o presente subcapítulo recai. Conhecido com o epíteto de ‘*Apóstolo do Oriente*’, escrevia a 18 de Setembro de 1548: «[Goa] Es una ciudad de bella vista, poblada toda de christianos. En ella hay un gran convento de religiosos Franciscos: la iglesia Cathedral es muy magnifica asi por su arquitectura, como por el numero grande de conigos». Cutillas (ed. 1752, tomo II, p. 65); Neri Xavier (1861, p. 23).

apenas estabeleceram a sua primeira casa em 1548¹⁶². Tudo isto coincide com o relato de fr. Paulo da Trindade quando escrevia, na *Conquista Espiritual do Oriente*, que «nos primeiros quarenta anos na Índia não houve outros religiosos senão os nossos»¹⁶³.

Se a imagem tivesse sido executada vinte anos depois, o cenário seria então outro e certamente mais denso. Mas não foi o que aconteceu e, de facto, ela é clara em reforçar como os primeiros a criar uma casa conventual em Goa, foram os frades menores. Depois agrupados num Comissariado – que teve como primeiro responsável fr. António do Louro - a institucionalização canónica foi gradual. Em 1543, seis anos depois da 'Távoa de Goa-Nova' ser executada, o Comissariado passaria à categoria de Custódia sob a invocação do Apóstolo São Tomé. Esta continuou dependente da Província Observante de Portugal, da qual vinham a maioria dos frades. Porém, o crescimento em número dos membros e de actividades apostólicas da ordem terão sido significativos, pois o seu estatuto elevar-se-ia novamente (mas não sem resistências) no século XVI. Em 1583, os frades adquirem pela primeira vez o direito de se tornarem uma Província em resultado de uma decisão tomada no Capítulo de Toledo desse mesmo ano, mas só em 1619, é que a decisão foi efectivamente reconhecida como tal¹⁶⁴. Esta ascensão na condição tinha significados importantes no que dizia respeito às decisões que podiam ser tomadas e à autonomia que os religiosos dispunham localmente¹⁶⁵.

Durante todo este hiato de tempo que atravessou a criação do Comissariado até ao estabelecimento da Província de São Tomé, os franciscanos tiveram sempre como sede o convento de São Francisco de Goa. Era ele o principal complexo conventual franciscano em todo o Estado da Índia, dependendo dele os demais conventos observantes, bem como os colégios, as reitorias ou as residências. Do mesmo modo, celebrava-se nele inúmeros acontecimentos como os capítulos custodiais ou comemorações religiosas de diversa espécie na sua igreja. Entre as mais conhecidas situa-se a entrada do autor do desenho que agora analisamos, na cidade de Goa, com uma cerimónia ao modo da Roma Antiga.

¹⁶² Xavier (2014, p. 138).

¹⁶³ Trindade (1961, vol. I, p.126), p. 126; Araújo (1995, p.154).

¹⁶⁴ Levantaram-se dificuldades e resistências na Província de Portugal, por se julgar prematuro confiar postos de responsabilidade a frades naturais da Índia mas também porque não seria do agrado da instituição do reino perder o controlo sobre uma jurisdição importante no império. Ainda assim, a Província de Portugal conseguiu manter alguma influência sobre a Província de S. Tomé, uma vez que lhe cabia nomear o comissário geral que superintendia os seus acordos. Moreira O.F.M (1996, p. 100). Xavier (2006b, pp. 98 -99).

¹⁶⁵ Moreira O.F.M (1996, p. 100); Xavier (2008, p. 112).

Após a vitória do cerco de Diu e das campanhas militares que se lhe seguiram, o cortejo triunfal de D. João de Castro, realizado a 22 de Abril de 1547, teve início no cais e terminou, justamente, na igreja de São Francisco «com pouca gente», antes do recolhimento no paço. Em 1538, o futuro governador e vice-rei desenhava o edifício onde, cerca de uma década mais tarde, seria homenageado na companhia de um grupo restrito de privilegiados. Como referiu Nuno Martins, a intimidade e privacidade destes momentos era também tida como um privilégio e exclusividade¹⁶⁶. Assim, esta primeira vista de Goa, além de ser um testemunho da incómoda proximidade entre dois edifícios confirma como a igreja do convento franciscano, estava, absolutamente, no centro e início dos acontecimentos - tanto físicos, como espirituais e sociais - da recente capital do Estado da Índia. A sua importância é-nos revelada pela própria inclinação de D. João de Castro, que esboça com mais pormenor e numa escala maior a igreja de São Francisco (e a sé, evidentemente), comparativamente com outros edifícios também envolvidos pela cortina de muralhas. Este destaque é assim significativo da sua relevância num contexto urbano que não pararia de crescer em tamanho e habitantes, inúmeras vezes comparado com a metrópole de Lisboa e até com Roma.

Quem, no entanto, parecia não estar de acordo com o provérbio segundo o qual ‘quem viu Goa não precisa de ver Lisboa’, era fr. Gaspar, comissário geral entre 1584 e 1589. Numa carta onde informava fr. Francisco de Gonzaga, o Ministro Geral da Ordem Franciscana, do estado em que encontrou a Custódia de São Tomé em Goa, não se revela impressionado com as suas novas instalações – que contavam à data já cerca de seis décadas - no convento de São Francisco. Sobre este último escrevia em Dezembro de 1585: «he como a cidade de Lisboa *respective tantum*, porque com Lisboa nada se compara, e perdoeme V. P. porque sou natural dela (...)»¹⁶⁷.

Estaria a igreja de São Francisco incluída neste ponto de vista do religioso? Terá esta ausência de deslumbramento, conforme deixara escrito, estado na origem do pedido de adquirir e incorporar na cerca do convento algumas casas e lojas contíguas ao dormitório? Estes requerimentos, que iriam durar a quase totalidade das duas últimas décadas do século XVI, são testemunhados pela numerosa quantidade de cartas trocadas entre os governadores e monarca, a maioria publicadas no *Archivo Portuguez Oriental*. Na

¹⁶⁶ Correia (ed. 1861, Tomo IV, Parte II, p. 592); Martins (2014, p. 261).

¹⁶⁷ Ver Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao Ministro Geral da Ordem Franciscana fr. Francisco Gonzaga datada de Goa a 22 de Dezembro de 1585 in Lopes O.F.M (1997, vol. III , p. 298).

documentação, estes terrenos - avaliadas em dois mil e quinhentos «pardaos» - são designados como «casas», «casinhas pequenas», «buticas» ou «tavernas». Mas assim como não fora tarefa fácil a implementação dos frades franciscanos, também não seria fácil mobilizar as autoridades locais para a necessidade de mais espaço. O processo foi arrastado durante pelo menos 10 anos, entre 1585-86 e 1595, data do último documento que conhecemos a este respeito¹⁶⁸.

Surpreendente é a demora na execução, pois do reino a autorização de compra dos ditos terrenos e casas já tinha sido expedida com resposta favorável mais do que uma vez (contámos seis) mas sem resultados. O «espanto» do rei levava-o a escrever ao vice-rei Matias de Albuquerque a 27 de Fevereiro de 1595: «deis ordem como isto nao venha mais a mim, dando logo á execução e compra dellas»¹⁶⁹. Ignoramos onde estariam a estagnar as sucessivas ordens que iam e vinham a bordo das naus ou quando terão sido cumpridas, vendo os frades franciscanos as estruturas finalmente adquiridas.

Sobre as motivações dos religiosos e do custódio, sabemos, através de uma das cartas para o vice-rei, que fr. Gaspar de Lisboa se justificara com a inquietação dos religiosos, sobretudo de noite, em consequência da proximidade das «tavernas» e da «gente que a ellas vay»¹⁷⁰. Temos novamente uma confirmação de como a centralidade do convento na cidade – aspecto sobre o qual fr. António do Louro tanto insistira aquando da sua implementação e que a vista de D. João de Castro visualmente documenta - nem sempre terá resultado em convivências pacíficas e desejáveis; por vezes colidindo com um quotidiano certamente mais libertino do que a conduta de um religioso permitia.

Ainda que este pedido fosse uma estratégia para afastar aqueles que frequentavam os ditos estabelecimentos e incomodavam os frades de São Francisco e o seu custódio nas suas celas, consideramos que existiam outras motivações associadas. O conhecido conflito despontado pelo estabelecimento do novo (e terceiro) complexo jesuíta na cidade durante estes anos - que na óptica do comissário fazia «pasmear aos homens» - poderá ter

¹⁶⁸Os religiosos terão submetido um pedido ao Rei antes de 1588, já que numa carta, datada de 10 de Dezembro desse ano, o governador explica por que razão as casas e lojas ainda não tinham sido adquiridas. No ano seguinte, a fevereiro de 1589, o rei aprova a compra da propriedade por duas vezes e nesse mesmo ano, em resposta à carta do rei, o governador mais uma vez fala sobre o plano. Então não encontramos uma, mas quatro ordens do rei para comprar a propriedade: 12 de janeiro de 1591, 10 de março de 1593, 18 e 27 de fevereiro de 1595. Meersman (1971, p. 60); Lopes O.F.M (1997, Vol. III, p. 328); *Archivo Portuguez Oriental*, fasc. 3, pp. 90-92; 98; 187- 188; 195 – 197; 283 – 284; 385 – 387; 485 – 487; 506 – 507; 734.

¹⁶⁹ *Archivo Portuguez Oriental*, fasc. 3, pp. 506 – 507.

¹⁷⁰ *Archivo Portuguez Oriental*, fasc. 3, p. 92; Carta do custódio de S Tomé da Índia fr. Gaspar de Lisboa ao rei de Portugal Filipe I, datada de 23 de Dezembro de 1589 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, p. 328).

estado na explicação de uma vontade de modernizar as instalações da ordem¹⁷¹. Além disso, é possível que fr. Gaspar de Lisboa achasse que o convento e a igreja não fossem dignos, em merecimento e capacidade, de servir a ordem que tinha muito recentemente (e não definitivamente) adquirido o novo estatuto de Província¹⁷². Embora fossem contínuos os pedidos do religioso para que fossem enviados mais frades de São Francisco do reino¹⁷³, os estudos sobre a comunidade religiosa no território sugerem como ela, já numerosa, continuava a crescer¹⁷⁴. A quantidade de lajes tumulares no interior do edifício - um verdadeiro «livro de pedra», utilizando a expressão de Francisco Xavier da Costa¹⁷⁵ - é um testemunho de como a logística seria, certamente, um aspecto a considerar.

Sobre a compra destes terrenos, o próprio vice-rei avisava o monarca que «custará isto mais do que os padres derão a entender»¹⁷⁶ e um dos documentos conhecidos mostra que a intenção era demolir estas casas «continuadas com o conuento»¹⁷⁷. Parece-nos admissível, como escreveu o autor Achilles Meersman, que durante estes anos estivessem a ser tomadas medidas para alargar os terrenos e adicionar uma ala ao complexo

¹⁷¹ Resumidamente, tanto os membros da comunidade de São Francisco de Assis como a Mesericórdia tentaram impedir a fundação da Basílica do Bom Jesus, na praça do Terreiro dos Galos a sul da cidade; mas a intenção ficou por aí. Estes protestos - motivados pelos receios de um decréscimo nas esmolas e rendimentos - eram justificados com a desproporcional quantidade de casas que os religiosos possuíam na cidade; assim como «os incommodos» que suscitavam a todos os seus moradores. O religioso advertia: «Veja agora Vossa Magestade onde isto iraa parar e quam poderozos se farão nestas partes se a isto se nao pozer termo». Ainda assim, não resignado - «porque nada me valeo o aver tres annos que nisso falo (...)» - ainda propunha ao rei, uma vez mais, que o «grande e sumptuoso convento», fosse convertido num convento de clarissas da ordem de Santa Clara. Neste pedido, o comissário fr. Gaspar de Lisboa é muito claro em definir as qualidades e os seus interesses, nas futuras instalações dos jesuítas. Por ser o edifício «mais commodo, apto e capax», por estar no «amego da cidade conforme ao Concilio Tridentino» e por ser «tão alta e tão forte que parece a torre de Belem», a fundação, ainda em construção, seria o espaço ideal para o recolhimento da corrente feminina da ordem franciscana. Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao rei de Portugal Filipe I, datada de Goa a 23 de Dezembro de 1589 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, p. 328 -330); Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao rei de Portugal Filipe I, datada de Goa a 7 de Dezembro de 1589 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, p. 323); Meersman (1971, p. 57); Nunes Pereira (2005, p. 216).

¹⁷² Atente-se, no entanto, que o religioso não se incluía no grupo de religiosos que achava que a Custódia devia ser eleita a Província porque, nas suas palavras «será perdida em quatro annos se não vierem do reino frades e Padres que a favoreção e sirvão». Esta convicção é revelada pelo religioso em mais algumas das suas cartas. Carta do custódio fr. Gaspar de Lisboa ao Ministro Geral da Ordem Franciscana fr. Francisco Gonzaga, datada de 14 de Dezembro de 1585 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, pp. 297 e 306); Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao Ministro Geral da Ordem Franciscana fr. Francisco Gonzaga datada de Goa a 22 de Dezembro de 1585 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, pp. 318 e 320); Faria (2008, p. 167 - 169).

¹⁷³ Ver Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao rei de Portugal Filipe I, datada de Goa a 23 de Dezembro de 1589 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, pp. 322 e 326). Faria (2013, p. 167).

¹⁷⁴ Moreira O.F.M (1996, p. 103); Xavier (2006b, p. 89); Assis Pacheco (2013, pp. 361 - 362).

¹⁷⁵ Costa (1952, p. 210).

¹⁷⁶ Carta do Vice-rei da Índia ao rei, datada de 6 de Dezembro de 1587 in Lopes O.F.M (1997, vol. III, p. 328)

¹⁷⁷ Archivo Portuguez Oriental, fasc. 3, p. 734.

conventual. Ainda assim, a verdade é que em 1595, os religiosos ainda não tinham visto o seu pedido atendido¹⁷⁸.

Antes de partirmos para a transição entre os séculos XVI e XVII - período que consideramos ser essencial na história do edifício - gostaríamos de terminar o presente subcapítulo com uma observação sobre a peculiar distância que a actual igreja do Espírito Santo e a Catedral de Santa Catarina (ainda) mantêm [Fig. 21].

Embora os dois edifícios que sucederam aos representados com a letra ‘E’ e ‘F’ na vista de D. João de Castro, parcial ou totalmente já não sejam os mesmos, não podemos deixar de reparar quando atravessamos o rio Mandovi em pleno século XXI, - depois do contexto pouco sereno que fomos descrevendo - na orientação e posição adoptada pela segunda catedral de Santa Catarina relativamente à igreja do convento franciscano [Fig. 22]. Ainda que a explicação para tal possa estar parcialmente associada à escassez de espaço – característica que permaneceu inalterável nesta área da cidade com o decorrer dos séculos seguintes¹⁷⁹ - ela também mostra indubitavelmente que as relações com os locais não eram as únicas difíceis e complexas¹⁸⁰. De ‘costas com costas’, ou capelas com capelas, as entradas dos dois edifícios estão hoje em posições totalmente opostas às da vista de D. João de Castro, quase como um permanente ‘amuar’ que ficou cimentado na pedra.

¹⁷⁸ Meersman (1971, p. 60).

¹⁷⁹ Figueroa (1903, Tomo I, p. 176).

¹⁸⁰ Xavier (2000, p. 160).

Parte II - Entre Oragos

«Dos filhos da águia diz o Espírito Santo no mesmo livro de Job “lambem o sangue aonde quer que há corpo morto logo aí são com elle» (...) os Filhos da águia não degeneram da Sua natureza dela, porque logo de pequenos mostram que são aves de rapina, não fugindo do sangue atemorizando-se com ele (como alguns fazem), mas antes, como filhos de tão generosa mãe, arremetem onde quer que o vêem, para o lamber e banhar-se nele, costumando-se de pequenos a fazer suas presas e levá-las nas unhas”»

Frei Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, vol. I, p. 14

Capítulo 2 - O Consolidar de uma Presença

2.1 «Como aves de rapina»

No ano de 1603, a igreja de São Francisco foi sagrada com um novo orago pela mão do arcebispo D. fr. Aleixo de Meneses (1559 -1617). Este momento foi tão relevante que acabou por ficar gravado tanto na nomenclatura como na arquitetura. É o *Espírito Santo* que vemos representado no seu símbolo iconográfico mais popular – a pomba - no cimo da fachada.

Foram as questões levantadas por este título atribuído na transição do século XVI para o XVII que motivaram a elaboração do capítulo que se segue. Porquê a escolha de um dos elementos da Santíssima Trindade? Este orago em específico não se insere no comum dos padroeiros da ordem que elege com frequência Santo António ou o próprio São Francisco de Assis como principais referentes. Porquê nestes anos? Terá sido esta decisão acompanhada de atividade construtiva?

Devido ao silêncio das fontes, o que trazemos não são respostas, mas propostas. Ainda que muitas vezes não estejam sustentadas por referências diretas, estas reflexões não surgem do vazio. São fruto de um contexto que nos é relatado pela documentação e de pistas deixadas por outros autores que têm escrito sobre a arquitectura e presença da ordem franciscana na Índia.

A evangelização de Goa não era uma prática exclusiva das ordens religiosas, no entanto, e inquestionavelmente, eram os seus missionários os principais responsáveis por muita da política e acção proselitista na cidade. As conversões colectivas, onde um elevado número de pessoas recebia o baptismo no mesmo espaço e tempo, não eram, portanto, uma novidade na Índia Portuguesa nos inícios do século XVII¹⁸¹. Ainda assim, as fontes franciscanas dão conta de um período anormalmente prolífero no número de baptizados gerais durante a transição entre séculos¹⁸². Este incremento do esforço de

¹⁸¹ Mendonça (2002, pp. 14, 17).

¹⁸²Foram utilizadas três crónicas franciscanas na elaboração deste capítulo. Os religiosos Jacinto de Deus (1612-1681) e Fernando da Soledade (1663-1737) referenciam brevemente as celebrações, porém, quem as descreve com mais detalhe é Paulo da Trindade na sua *Conquista Espiritual do Oriente*. É muito provável que deste último exemplar manuscrito, se tenham servido os dois primeiros autores para os restantes. Deus (1690, p. 9) ; Soledade (1705, Tomo III, pp. 510-514); Trindade (1961, vol. I, pp. 324-334).

missioneação correspondeu ao mandato do custódio e comissário geral Miguel de S. Boaventura¹⁸³, que decorreu entre os anos de 1602 e 1605. Dizem-nos as crónicas - em particular a *Conquista Espiritual do Oriente* do religioso Paulo da Trindade - que esta figura recém-chegada à capital do Estado da Índia terá sido a principal responsável pela onda de baptismos gerais em Bardez e na cidade de Goa¹⁸⁴:

«Neste triénio de p. Fr. Miguel se fizeram oito Baptismos Gerais em Goa, em que se baptizaram passante de sete mil almas afora outras muitas que no Norte e Sul se baptizaram.»¹⁸⁵

Este provincial não terá perdido tempo pois uma das suas primeiras ações foi, justamente, a realização de uma cerimónia de baptismo que deixou a cidade em festa, com «muitas danças e folias», durante três dias. Aqueles que estavam prestes a receber o que o franciscano Jacinto de Deus (1612-1681) designava por «fonte de vida»¹⁸⁶, foram vestidos a rigor e acompanhados de todos os reitores e frades da Província de São Tomé e da (ainda) Custódia da Madre de Deus¹⁸⁷. Com folhas de palmeira nas mãos, evocando a entrada triunfal de Jesus Cristo em Jerusalém, foram levados em procissão pelas ruas de Goa «armadas em muitas alcatifas e cobertores ricos de bastidor, desfazendo-se os sinos todos com repiques (...)»¹⁸⁸. Estes programas comemorativos não só actuavam

¹⁸³De acordo com Meersman, foi durante muitos anos o Leitor na sua Província, sendo por essa razão um homem instruído. Nomeado custódio, chega a Goa em 1602. Uma das suas principais ações, além do seu destaque para as conversões e a introdução dos Baptismos Gerais no convento, foi a reorganização dos estudos da Custódia. Foi ele quem ordenou que se construísse uma casa de estudo para o treino de jovens frades. A primeira pedra do Colégio de São Boaventura foi lançada a 1 de dezembro de 1604. Após completar o seu mandato, embarcou de volta para Portugal em Dezembro de 1605. Depois de alguns percalços, pois o navio naufragou perto de Moçambique, conseguiu chegar a Portugal, onde vem a falecer alguns anos mais tarde, em 1608. Meersman (1971, p. 22).

¹⁸⁴ Trindade (1961, vol. I, pp. 327, 330); Soledade (1705, Tomo III, pp. 510); Meersman (1971, p. 62). O rei D. Filipe II, que até então expressara a sua insatisfação com os baptismos gerais por não serem conduzidos de acordo com as normas prescritas pelos conselhos provinciais, ficou impressionado com o trabalho realizado pelos frades. Na carta régia datada de 23 de Fevereiro de 1605, solicitou ao vice-rei que felicitasse Fr. Miguel de São Boaventura pelo baptismo geral realizado em Goa. D’Cruz (2003, p. 182); Paulo da Trindade transcreve um excerto desta carta na sua crónica, com o claro objectivo de exaltar os franciscanos e de lembrar os fundamentos, sublinhados pelo monarca, pelos quais os vice-reis deviam beneficiar a ordem de São Francisco. Em contraste com as outras ordens religiosas, «por serem pobres e não terem outra coisa, como por serem os mais antigos nesse Estado», deviam ser favorecidos. Trindade (1961, vol. I, p. 371).

¹⁸⁵ Trindade (1961, vol. I, p. 330).

¹⁸⁶ Deus (1690, p. 9).

¹⁸⁷ Os franciscanos da Regular Observância não eram o único ramo espiritual da ordem estabelecido no território. Igualmente dependentes da Província de Portugal, em meados do século XVI, os franciscanos da mais Estreita Observância (também conhecidos por Capuchos ou Reformados) que viviam em conventos mais retirados ou mais recolhidos, adquiriram o estatuto de Custódia, que nomearam da Madre de Deus. Esta, por sua vez, iria mais tarde (1622) ascender ao estatuto de Província, mantendo o mesmo nome. Xavier (2006b, pp. 98 e 99); Assis Pacheco (2013, p. 387); Lopes (1997, vol III, p. 297).

¹⁸⁸ Trindade (1961, vol. I, p. 329).

como excelentes oportunidades de reduzir o número de infiéis, como impressionavam e mantinham viva a fé nas populações¹⁸⁹.

Através desta rica e sensorial descrição, facilmente conseguimos visualizar um ambiente festivo, no entanto, o principal palco e destino do itinerário era a igreja de São Francisco do convento de Goa, «onde se começava a fileira dos que se haviam de baptizar, que tomando o corpo todo da igreja chegava até o fim do adro de fora»¹⁹⁰. Paulo da Trindade, que muito provavelmente terá assistido às comemorações, oferece-nos inclusive uma contagem pormenorizada: no domingo de 15 de Dezembro de 1602, ter-se-ão baptizado «oitocentas almas»; na segunda-feira, «seiscentas» e no dia seguinte «seiscentas e tantas», somando assim, mais de duas mil almas convertidas¹⁹¹.

As crónicas ajudam-nos a compreender o que provocou uma tão grande quantidade de baptismos durante estes dias do mês de Dezembro e nos anos subsequentes¹⁹². Sabemos que a transição do século XVI para o século XVII foi marcada por inúmeras tensões para os frades da ordem de São Francisco¹⁹³. Estes estavam a ser acusados de um mau desempenho na missionação do território e entre as mais famosas esteve a do padre jesuíta italiano, Giovanni Pietro Maffei (1533 – 1603). Na *Historiarum Indicarum Libri XVI* (1689), escreveu que os já estabelecidos franciscanos pouco mais faziam do que «cantar em suas igrejas as litúrgicas salmodias e os responsos pelos mortos»¹⁹⁴. Esta passagem terá indignado profundamente a ordem de São Francisco, pois é o próprio fr. Paulo da Trindade quem a ele se dirige quando escreve na década de 1630:

¹⁸⁹ Mendonça (2002, p. 145).

¹⁹⁰ Trindade (1961, vol. I, p. 328).

¹⁹¹ Trindade (1961, vol. I, p. 328). É bem provável que o autor da crónica tivesse estado presente nestas festividades uma vez que vivia no convívio da família franciscana observante desde 1595. Tudo indica que as lembranças e experiências, ainda que exageradas nos números, sejam fidedignas. Lopes (1961, p. 357).

¹⁹² Estes baptismos terão continuado com bastante expressão nos anos seguintes. Nas estatísticas compiladas entre 1602 e 1614, fruto dos relatórios enviados pelos frades para o reino, estima-se que quarenta e sete mil gentios tenham sido convertidos em Bardez. Estas conversões inserem-se nos mandatos dos prelados, fr. Miguel de São Boaventura (1602-1605), fr. Antonio da Porciúncula (1605-1608), fr. Francisco de Arruda (1608-1611) e fr. Luiz Sebastião da Conceição (1611-1614). D’Cruz (2003, pp. 180 – 181).

¹⁹³ Uma das questões prementes que a comunidade franciscana tivera que enfrentar no ano de 1602, fora a perda do monopólio missionário do actual Sri Lanka, quando os jesuítas foram oficialmente autorizados a entrar na ilha. Por outro lado, a chegada e autorização de quatro franciscanos no Japão, em 1593, terminara com a exclusividade da missão jesuíta na ilha. Estas lutas por influência e ocupação dos espaços das missões proporcionaram intensas disputas e decorreram entre estas últimas décadas do século XVI e início do XVII. Não poucas vezes vinham acompanhadas da produção de relações, tratados e apoloias que circulavam e atacavam os oponentes. Biedermann (2016, p. 10); Bernabé e Marino (2017, p. 85 - 86)

¹⁹⁴ Maffei (1589, p. 274); Trindade (1961, vol. I, pp. 5, 327); Lopes (1997, vol. III, pp. 355 - 356); Faria (2008, p. 187); Biedermann (2016, p. 11); Brockey (2016, p. 2).

«Tomaram daqui ocasião os nossos émulos para nos desacreditarem no Reino e em Roma, dizendo que não fazíamos cristandade na índia nem nos ocupávamos nela em mais que em cantar no coro e enterrar defuntos(...)»¹⁹⁵.

A acusação de Maffei feriu suscetibilidades pois quarenta anos depois fr. Paulo da Trindade ainda escrevia sobre ela numa tentativa de «(...) acudir pela verdade e honra desta custódia». Por este motivo, diz-nos o religioso que os prelados terão determinado que os baptismos na cidade de Goa, se passassem a fazer «com pompa»¹⁹⁶ e «mais publicidade», para que «constasse a Sua Magestade (...) ser falso o que nos impunham os nossos inimigos, de sermos frouxos e negligentes nesta matéria»¹⁹⁷. Fr. Fernando da Soledade, o cronista que deu seguimento à *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de São Francisco* na Província de Portugal¹⁹⁸, chega mesmo a afirmar como foram forçados a isso, pois «nos principios deste empenho não querião os nossos padres baptismos gerais, nem livros de baptizado»; porém, a «inveja maliciosa que tudo diminuia com as suas vozes dissonantes nos obrigou a fazer hua cousa e outra(...)»¹⁹⁹. Não sabemos se já circulava em Goa, durante estes anos, uma cópia da obra de Maffei, no entanto, a passagem com o evidente objetivo de exaltar os feitos jesuítas era certamente conhecida. A aversão dos autores não deixa dúvidas que estas apreciações negativas terão sido um dos motivos para a prática de tantos baptismos gerais em Bardez e em Goa durante estes anos iniciais do século XVII.

Contudo, as críticas não eram apenas exteriores. Não nos devemos esquecer dos conflitos internos da ordem religiosa. Em 1583, os frades de São Tomé adquiriram o direito de passar a Província em resultado de uma decisão tomada no Concílio de Toledo desse mesmo ano. Porém, só em 1619 é que essa decisão se tornou efetiva. Entre estas décadas houve uma tentativa, por parte da Província de Portugal, de a reduzir novamente ao estatuto de Custódia²⁰⁰. Muitas das críticas vindas do reino advinham dessa perda, o que torna compreensível um redobrar dos esforços dos religiosos de forma a testemunharem a sua atividade apostólica.

¹⁹⁵ Trindade (1961, vol. I, pp. 355 -356).

¹⁹⁶ Soledade (1705, Tomo III, p. 511).

¹⁹⁷ Trindade (1961, vol. I, p. 330).

¹⁹⁸ Ao contrário do antecessor Manuel da Esperança (1586 – 1670), que iniciara a *Historia Seraphica da Ordem dos Frades Menores de São Francisco*, o frade Fernando da Soledade, natural do Porto, pôde concluir e ver ainda publicadas as três últimas partes da extensa obra. Fardilha (2001, pp. 103 – 104).

¹⁹⁹ Soledade (1705, Tomo III, p. 511).

²⁰⁰ Xavier (2008, pp. 162 -163).

Parece-nos assim evidente que os frades pretendiam dar conta da sua missionação, tanto aos olhares externos como internos. Este cuidado de conceder publicidade aos baptismos através do envio de relatórios com os respetivos números para o reino ou com a exaltação dos mesmos a autênticas cerimónias públicas «à vista do visor-rei e arcebispo e de todos os desembargadores e fidalgos»²⁰¹, demonstram isso mesmo. Nos baptismos gerais de 1602, entre tão ilustre multidão, achava-se D. fr. Aleixo de Meneses (1559-1617). Religioso da ordem de Santo Agostinho, realizou o catecismo durante os três dias de conversões em massa na igreja de São Francisco²⁰² e apenas um ano depois, em 1603, estaria a sagrá-la com o novo orago²⁰³. Muito poderia ser escrito sobre fr. Aleixo de Meneses, figura com um percurso e carreira notáveis tanto no reino como na Índia²⁰⁴. Para o assunto que discutimos, no entanto, importa sobretudo a sua relação com a ordem de São Francisco de Assis e o seu cargo como arcebispo de Goa, nestes anos iniciais do século XVII.

É novamente o religioso Paulo da Trindade quem nos proporciona mais informações. Segundo ele, fr. Aleixo de Meneses sempre se mostrara muito devoto para com os frades de São Francisco. Visitava com frequência os franciscanos do convento da Nossa Senhora do Cabo junto à barra de Goa e partilhava momentos informais e de descontração sentando-se «com eles no chão sobre uma esteira, não querendo alcatifa nem cadeira (...)». O frade agostinho chegava até a desabafar as suas preocupações exclamando: «‘ah! Padres, quem me dera não ter esta carga que tenho, e poder morar aqui nesta santa casa!’»²⁰⁵. Dos seus aposentos, teria uma «porta falsa» que ligava o Palácio dos Arcebispos ao

²⁰¹ Trindade (1961, vol. I, p. 327).

²⁰² Idem, vol. I, p. 329.

²⁰³ O primeiro autor a referir a sagração da Igreja no ano de 1603 com o novo orago de *Espírito Santo* pela mão do frade agostinho Aleixo de Meneses, foi Joaquim Cunha Rivara. A informação será a partir daí repetida. Rivara (1857, p. 415); Nicolau Fonseca (1878, pp. 222 – 225); Mendes (1886, p. 74); Saldanha (1925, vol. I, p. 38), Telles (1931, p. 55); Meersman (1971, p. 62), Gomes (2011, p. 23); Pereira (2005, pp. 19, 20, 84); Assis Pacheco (2013, p. 367). É de sublinhar que, apesar dos esforços, não encontramos a fonte directa desta informação. Ainda assim, consideramos os dados levantados por Cunha Rivara pertinentes, por dois motivos. O rigor do historiador e antigo secretário do Governo do Estado da Índia é bem conhecido e à falta de fontes directas, um autor sério que as tenha visto deve ser tido em conta. Em segundo, ainda que a igreja e o convento sejam referenciados nas fontes usualmente através do primeiro orago, São Francisco, encontramos documentação do século XVIII onde já é nomeada pelo novo, o Espírito Santo. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. v, pp. 492, 494.

²⁰⁴ Para enumerar alguns dos seus cargos além do arcebispo de Goa entre 1595 a 1612, foi vice-rei da Índia entre 1607 e 1609, presidente do Conselho de Portugal na corte filipina e, ainda, vice-rei de Portugal em Lisboa entre 1614 e 1615. M. Gomes (2006, pp. 359 - 393).

²⁰⁵ Trindade (1961, vol. I, p. 367).

convento de São Francisco, onde ia rezar sempre que desejasse (e não poucas vezes, como se vangloria fr. Paulo da Trindade)²⁰⁶.

Apesar dos momentos de confidências e orações partilhadas, as relações entre o agostinho e os franciscanos em Goa não terão sido sempre marcadas pela serenidade e bem-estar²⁰⁷. Nestes anos iniciais do século XVII, fr. Aleixo de Meneses parece ter achado que os religiosos mendicantes estavam a levar a abundância das conversões longe demais. Como é explicado em todo o capítulo 72 da *Conquista Espiritual do Oriente*²⁰⁸, o arcebispo terá lançado uma provisão contra aquilo que se praticava «havia mais de quarenta anos», confrontando o *status quo* instalado. Sentindo a necessidade de intervir, proibiu os franciscanos de retirarem os órfãos das famílias que apenas tinham perdido o pai. Até então, mesmo que a mãe do jovem não o quisesse cristão, a criança era-lhe retirada, porém, se também ela se convertesse «então deixavam o menino em seu poder e assim se aumentava a cristandade». Os frades não terão ficado satisfeitos com a decisão do arcebispo que iria evidentemente reduzir o número de batismos praticados anualmente²⁰⁹. Fr. Paulo da Trindade escreve:

«A isso acudiram os nossos religiosos, e indo-se ter com ele lhe disseram como o modo que eles até então tiveram no tomar dos órfãos, era dado não só pelos visos-reis da Índia, mas pelo arcebispo D. Gaspar, e além de se fundar em direito, era em grande favor da cristandade, pois por esta via se baptizavam muitos gentios, não só os órfãos mas as suas mães, que à conta de poderem ter consigo a seus filhos, recebiam a Fé e se faziam cristãos.»²¹⁰

Os religiosos bem que tentaram legitimar esta tradição e as práticas instauradas com a conivência de figuras hierarquicamente superiores²¹¹ mas não havia forma de convencer

²⁰⁶ Trindade (1961, vol. I, p. 367); Assis Pacheco (2013, p. 364).

²⁰⁷ Pinto (2011 p. 160).

²⁰⁸ Trindade (1961, vol. I, pp. 370 - 373); Mendonça (2002, pp. 208 - 209).

²⁰⁹ As intervenções na vida dos órfãos não seria novidade nos inícios do século XVII. De acordo com Délio de Mendonça, numa lei assinada por D. Catarina a 23 de Março de 1559 e intensificada nos anos seguintes, determinava-se a separação dos órfãos hindus das suas famílias sempre que aqueles fossem de idade inferior a catorze anos, se rapazes, e doze anos, se raparigas, caso não tivessem qualquer dos progenitores ou parentes vivos. Nestas circunstâncias, os órfãos deviam ser entregues ao colégio de São Paulo, onde seriam educados ou, na impossibilidade deste os receber, seriam entregues a qualquer outro convento ou fortaleza. Mendonça (2002, p. 206 - 207); Xavier (2008, p. 176 e 177); Oliveira (2005, pp. 211, 216 - 217). É possível que o arcebispo tenha considerado que os religiosos de São Francisco de Assis se excediam nesta prática, na medida em que a criança era retirada mesmo com um dos progenitores vivos.

²¹⁰ Trindade (1961, vol. I, pp. 370 - 371).

²¹¹ Como excelente exemplo temos a evocação do primeiro arcebispo de Goa, Gaspar de Leão, que implementou importante legislação sobre o sacramento do batismo. A este respeito ler o artigo de Ângela Barreto Xavier, «Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia». Xavier (2014,

o arcebispo D. Aleixo de Meneses que argumentava exclusivamente ser «contra o direito natural tirarem os filhos do poder da mãe». Devido à «repugnância que tinham a esta sua provisão», passaram dois anos em discórdias e como não chegavam a um consenso, aguardou-se a resolução dos conflitos para 5º Concílio Provincial, realizado em 1606²¹²; isto revela que pelo menos desde 1604 que as disputas decorriam²¹³.

Não é o nosso objetivo com este estudo aprofundar as consequências do decreto elaborado no referido Concílio, contudo, este episódio confirma algumas premissas que aqui nos interessam reflectir. A primeira é a forma como os frades de São Francisco estavam profundamente comprometidos no sacramento do baptismo. A segunda atende ao curso de acção para atingir este fim e, conseqüentemente, a própria definição da palavra ‘conversão’ que não era a mesma para o arcebispo.

Havia um desacordo profundo, visto que os religiosos compreendiam que baptizar centenas de pessoas em poucos dias era um indício de êxito²¹⁴; ao passo que para fr. Aleixo não seria um sinónimo de uma transformação de fé instantânea, mas sim da falta de preparação e doutrinação dos ‘convertidos’. Neste caso em particular, seria também um acto condenável e insensível do ponto de vista humano²¹⁵. Naturalmente, como este capítulo de fr. Paulo da Trindade atesta, as conversões (e sobretudo as individuais)

p. 133-156). No seu governo como bispo e arcebispo de Goa entre 1553 e 1567, e uma segunda vez entre 1572 e 1576, deu-se, justamente, um grande apoio às conversões colectivas expressas em Baptismos Gerais. Contudo, e ainda que fossem celebrados com grande ostentação, o arcebispo demonstrava já um desagrado para com as conversões alcançadas por receio das consequências desagradáveis, ao invés de uma crença genuína. Bethencourt (1998, p. 377); Xavier (2008, p. 186).

²¹² Os Concílios Provinciais de Goa realizaram-se nos anos 1567, 1575, 1585, 1592 e 1606 e tinham como objectivo estabelecer as constituições de âmbito doutrinário, os sacramentos, os rituais religiosos, as tarefas e as responsabilidades do clero. As suas constituições e actas constituíam os suportes necessários para implementar firmemente uma Goa católica. Nestes concílios eram debatidos diversos temas como a propagação do evangelho, a reforma dos costumes, ou a conversão dos infiéis. O 5º Concílio Provincial foi realizado em 1606. Faria (2008, p. 109); Sá (2010, p. 271); Souza (2010, p. 390).

²¹³ Em 1606 as boas relações entre a ordem e o arcebispo agostinho ter-se-ão testado uma vez mais, pois fr. Aleixo de Meneses lançara pedra de construção do convento de Santa Mónica passando por cima da vontade dos franciscanos, que havia muito que pediam à coroa a fundação de um convento de clarissas. A este respeito agradeço a Carla Alferes Pinto a partilha de conhecimentos. Pinto (2017, pp. 22, 27 - 29).

²¹⁴ É justamente nesta lógica que Fr. Jerónimo da Cruz (? – 1609) desprestigiava os frades de São Francisco que «baptizam muitos onde quer que estão porque aqui em Goa por dia da cõuerção de S. Paulo baptizam cada anno quinhentos e seiscentos». Quantidade não era qualidade para este frade agostinho que escreve: «jente comumente hé jente de pouco: mas nós em qualidade das pecoas excedemos a todas as ordens que qua há». Faria (2008, p. 181).

²¹⁵ Trindade (1961, vol. I, p. 371). Da já referida carta do rei D. Filipe II, datada de 23 de Fevereiro de 1605 e transcrita na crónica da Conquista Espiritual do Oriente (ver nota 184), fr. Paulo da Trindade omite um pormenor interessante. O frade não copiou a passagem da carta, em que o monarca, por receios ou informações que já tinha, advertiu para que não se desse o baptismo sem que antes os gentios estivessem devidamente instruídos e catequizados. Trindade (1961, vol. I, p. 331); Documentos remetidos da Índia ou Livro das monções, vol. I, pp. 296 – 305; Faria (2008, p. 147).

podiam, ser um dispositivo com profundas marcas na vida familiar das populações locais. Nem sempre estas terão sido sinónimo de uma cristianização espontânea e cultural literal, essa bem mais difícil de alcançar. As pressões e desvantagens foram utilizadas na estratégia apostólica e sobre aqueles que queriam permanecer não cristãos²¹⁶.

Conforme escreveu Ângela Barreto Xavier, o baptismo possuía simultaneamente uma dimensão política e religiosa. Além de actuar como um segundo nascimento que preparava a entrada do gentio na fé católica, permitia a alteração no seu estatuto (pelo menos em teoria) e oferecia uma possibilidade das populações locais integrarem a ordem jurídica portuguesa com os mesmos direitos e deveres. Assim como este ritual de passagem, os missionários funcionaram como instrumentos de territorialização do poder imperial português²¹⁷.

Mas por que razão, deve o leitor questionar-se, propomos que os numerosos baptismos gerais do início do século XVII, tenham estado relacionados com a mudança de orago em 1603? Respondemos com outra questão. O que é o acto do baptismo, do ponto de vista teológico, senão o próprio derramamento do *Espírito Santo*?

Este ritual corresponde ao momento de um segundo nascimento (agora para a vida divina) e onde os dons da terceira pessoa da Santíssima Trindade “descem” ou “lavam”, com o sentido de purificar, aquele que está prestes a iniciar a vida cristã. Nos evangelhos as relações entre ambos são abundantes: Quando Jesus Cristo saiu das águas do Rio Jordão no momento do seu baptismo, o *Espírito Santo*, na forma de uma pomba, pousou sobre ele e ali permaneceu (Mateus 3:16); Jesus não baptiza com água, mas com o Espírito Santo (Mateus 3-11; Lucas 3-16; Marcos 1:18).

A água, durante a celebração, actua como um veículo para o transcendente; para a graça divina e o não visível intervirem. Toda esta componente simbólica de um ritual que é teológico (e não apenas) encaixa em perfeita harmonia com o ideal franciscano, tão simpatizante da manifestação do sagrado na sua cultura apostólica. Nos diversos dispositivos utilizados na missionação, a ordem religiosa de São Francisco de Assis orientava-se para uma via mais sensível e afectiva do que pragmática ou intelectual. De acordo com Ângela Barreto Xavier, «para os franciscanos, o cristianismo experimentava-

²¹⁶ Por sua vez, e no raciocínio inverso, os que se convertiam eram favorecidos e recompensados, ou pelo menos eram-lhes prometidos favores e recompensas. Thomaz (1998, p. 256); Xavier (2008, pp. 102, 113, 141, 328 - 330); D’Cruz (2003, p. 175).

²¹⁷ Xavier (2008, pp.143, 183).

se a sentir-se»²¹⁸ e para os franciscanos da Regular Observância, o seu papel enquanto missionários era criar o clima propício para a atuação do Espírito Santo. Algo que não se vê, mas que se sente.

Além disso, frequentemente os nomes encerram significados e podem definir ou explicar a natureza das coisas²¹⁹. Muitos ideais franciscanos, configuravam uma expectativa e esperança no amanhã, enquadrando não só noções de um desenvolvimento escatológico dos tempos, como profecias de uma reforma espiritual e político-social. Estas vias de influência franciscana na espiritualidade portuguesa - «mais voltadas para o futuro do que para o passado»²²⁰ -, absorveram muito das ideias de Joaquim de Fiore, um abade cisterciense do século XII, que elaborou uma percepção teológica e progressista da História da Humanidade. Na sua visão tripartida do mundo, o terceiro (e último) estágio que ainda estava por vir, correspondia justamente à idade do *Espírito Santo*, onde a vontade divina seria finalmente cumprida. Este momento de viragem iria materializar-se na renovação espiritual, o que era extremamente apelativo para certas correntes do franciscanismo e para todos aqueles que se colocavam sob os signos de uma renovação e predestinação messiânica²²¹.

Assim, estamos convencidos que foi neste sentido, representativo e simbólico, que se decidiu registar o orago com o novo título. Pela espiritualidade inerente à ordem; pela coincidência e proximidade das datas entre a sagração da igreja e os batismos gerais e pela presença da figura de fr. Aleixo de Meneses em ambos os acontecimentos, consideramos que a mudança do orago não foi aleatória. Esta escolha ter-se-á relacionado com a afirmação dos franciscanos perante os olhares exteriores e inquisidores, quer do Reino, quer de Roma, como das restantes ordens religiosas no território. Terá sido um silenciar das críticas e uma demonstração de como estavam realmente dedicados e eram competentes na conversão e aclamação do *Espírito Santo*, nas almas dos gentios²²². Tão

²¹⁸ Xavier (2008, p. 206); Faria, (2008, p. 179).

²¹⁹ Xavier (2008, p. 331).

²²⁰ Moreira (2019, p. 80).

²²¹ Faria (2008, p. 159). Leite (2005, pp. 47- 49).

²²² Nos estatutos franciscanos da Província de São Tomé, de finais do século XVII (1686 e 1697) e publicados por Achilles Meersman, estabeleceu-se que os Batismos Gerais se fizessem sempre que possível no dia 14 de Dezembro. O regulamento era para ser aplicado tanto em Goa como em Baçaim. Talvez esta data específica, muito próxima das datas mencionadas por fr. Paulo d Trindade, fosse uma consequência da prática desses batismos gerais realizados quase um século antes. Relembramos que aqueles que se fizeram no triénio de Miguel da São Boaventura aconteceram a 15, 16 e 17 de Dezembro de 1602. Meersman (1972, pp. 302, 319); Trindade (1961, vol. I, p. 328).

competentes seriam, que acabariam por ser repreendidos, nestes mesmos anos, pela figura eclesiástica de maior autoridade no território²²³.

Ainda que dificilmente possa ser entendido como uma resposta directa ao arcebispo de Goa, fr. Paulo da Trindade fez uma analogia, no início da sua crónica, que achamos ilustrar bem a determinação destes religiosos. Segundo ele, os frades de São Francisco de Assis são como «aves de rapina», pois não desistem da conversão das almas, como estas não desistem das suas presas; não ignoram ou ficam assustados com a sua natureza «como alguns fazem»²²⁴, continuando a caçar, «indo-as buscar onde quer que estão para as levar nas unhas e prear para Deus»²²⁵. A comparação que estabelece entre os religiosos e as aves adaptadas à caça e captura de presas, contrasta com a pequena e inofensiva pomba, muito estilizada, que quase passa despercebida no rosto arquitectónico do edifício [Fig. 23]²²⁶.

²²³ No curso da investigação e através da leitura de um artigo da *Revista Brasil-Europa*, achámos pertinente que o culto do Espírito Santo, hoje ainda muito vivo nos Açores, tenha sido levado a bordo das naus portuguesas para outras paragens. O caso mais evidente é o do Brasil, mas sabemos que chegou a Goa. Um dos documentos que comprova a força dessas expressões na capital do Estado da Índia é um regulamento do Primeiro Concílio Provincial, sobre as Constituições de 1568. A Constituição XII desse documento é especificamente intitulada «Que se não fação emperadores, senão na festa do Spiritu Sancto, & de maneira que estarão nas ygrejas». Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. X, pp. 669 – 670. A preocupação do clero foi a de proibir abusos e exageros nos custos e distribuição de alimentos nas festividades. Talvez esta antiga tradição, colectiva e caritativa de inspiração franciscana, fosse mais significativa do que hoje se afigura. Assim não quisemos deixar de referenciar esta outra possibilidade de explicação da mudança de orago, até porque não anula a proposta a que atribuímos destaque. Bispo, A.A. 'Da humildade e pobreza à sumptuosidade das expressões franciscanas: O "império do Espírito Santo em Goa' in *Revista Brasil-Europa: Correspondência Euro-Brasileira*, 2011. Disponível em <http://www.revista.brasil-europa.eu/131/Goa-Sao_Francisco.html>.

²²⁴ Não sabemos a que «alguns» se estaria a referir fr. Paulo da Trindade. É possível que fizesse menção ao arcebispo fr. Aleixo de Menezes e todos aqueles que, quer na Índia como no reino, criticaram as acções dos observantes; no entanto podia também ser uma indirecta aos próprios irmãos da mais Estreita Observância, o ramo reformado franciscano. Existiam concepções diferentes entre estas duas famílias franciscanas sobre qual devia ser a política apostólica no território. Já na década de 80 do século XVI, fr. Gaspar de Lisboa, que considerava que «mais val converter hua alma a Deus que jejuar toda a vida», evidenciava estes desacordos. Por procurarem uma vida mais austera de penitência e oração, os frades capuchos, na opinião deste observante, «não fazem nem querem fazer christandade», pois não se ocupavam do que na sua visão, era verdadeiramente essencial: a conversão. O comissário geral acrescentava que a «a capucha he boa pera onde tudo são christãos como he nos reinos christãos, mas não pera onde ha tanta gentildade e tão poucos os obreiros». Ver Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao Ministro Geral da Ordem Franciscana fr. Francisco Gonzaga, datada de 14 Dezembro de 1585 in Lopes (1997, vol. III, p.301 - 303); Faria (2008, pp. 168-169).

²²⁵ Trindade (1961, vol. I, p. 14 e 15).

²²⁶ Este elemento pertence à segunda campanha de obras e terá sido acrescentado pela óbvia simbologia com o novo orago recebido.

2.2 - Uma Possível Campanha Intercalar

Como vimos, as alterações nos edifícios foram frequentemente utilizadas como um instrumento de propaganda. Não poucas vezes a arquitectura reflecte os diversos jogos de poder entre Instituições e as tensões do xadrez geo-político e religioso de um determinado território. Os investimentos e reformas, por não serem aleatórios, dão-nos muitas vezes pistas que ajudam a clarificar estes cenários²²⁷. Podemos assim interrogar-nos se a decisão de se mudar o orago da igreja foi acompanhada de um gesto arquitectónico. Terão os frades sentido a necessidade de fazer alterações na estrutura do edifício?

Não sabemos. Apesar dos esforços, com excepção das obras custeadas pelo governador Matias de Albuquerque para restaurar a abóbada - algures entre 1591 e 1597, os anos do seu governo -, não encontramos mais documentação que faça alusão (directa) a actividade construtiva na transição do século XVI para o XVII. Contudo, não é impossível e em boa verdade achamos que foi o que aconteceu. Como vimos, o comissário geral Miguel de S. Boaventura ordenara a construção do colégio de São Boaventura por esses anos e os frades da observância estavam a planear expandir a área da sua casa mãe pelo menos desde a década de 80 do século XVI. Recordamos a este propósito, a extensa correspondência trocada entre continentes, sobre a aquisição das propriedades próximas do dormitório do convento. Talvez estes anos iniciais do século XVII tenham correspondido ao período em que a longa espera dos frades - e do já falecido fr. Gaspar de Lisboa - terminara. Sendo agora os detentores e proprietários oficiais dos terrenos, os religiosos de São Francisco podiam usá-los para nele fazerem as alterações necessárias. Na verdade, o embaixador espanhol Garcia y Figueroa chegou a Goa em 1614, terá visitado a igreja e convento de São Francisco cerca de dez anos depois da sua sagração e iria referir-se a ela como «una muy hermosa yglesia, à donde ordinariamente residen noventa à cien frailes, teniendo capaz casa para mucha mayor cantidad.»²²⁸.

Consideramos também que é pouco plausível que a igreja tenha permanecido intocada durante tantos anos. A eleição de um novo orago no histórico de um edifício religioso seria suficientemente relevante para se querer perpetuar e celebrizar no espaço. Além disso, novas edificações estavam a ser erguidas nestes mesmos anos, o que teria decerto algum peso na consciência dos frades. Afinal, o corpo colossal da segunda Catedral de

²²⁷ Senos (2003, pp. 100 - 101).

²²⁸ Figueroa (1903, tomo I, p. 176).

Santa Catarina estava a ser erguido nas costas da igreja do convento franciscano; a Basílica do Bom Jesus, no pouco distante Terreiro dos Galos, encontrava-se prestes a ser sagrada (em 1605); o convento da Nossa Senhora da Graça seria igualmente terminado no início do século XVII; e em 1606 lançava-se a primeira pedra do único convento feminino do território, o de Santa Mónica²²⁹. É possível que, tal como os juízos de valor e censuras sobre o desempenho dos religiosos os pressionavam no seu desempenho apostólico; a actividade urbanística das outras ordens e instituições religiosas estivesse a ter um efeito semelhante na vontade de actualização e renovação da igreja franciscana.

Esta reflexão é também animada e despertada por um autor que se dedicou bastante ao estudo dos franciscanos na Índia, durante o período da Idade Moderna. Achilles Meersman escreveu sobre uma campanha de obras intercalar na igreja do convento de São Francisco, entre as duas que estão documentadas, realizada durante os anos de 1602 e 1603²³⁰. Segundo ele, ainda que as obras não tenham sido muito extensas, porque meio século depois o edifício foi novamente intervencionado (1661 – 1666), este terá sido reorganizado e reparado a mando do já bastante referido custódio Miguel de S. Boaventura²³¹. Se o contexto dos baptismos gerais e da sagração da igreja com o novo orago perante as jurisdições superiores, quer a civil como a eclesiástica, foi uma consequência dos comentários depreciativos e das pressões de que os frades andavam a ser vítimas, não nos surpreende que o custódio, nesta mesma lógica de reconfirmação, tenha tomado a atitude de nobilitar o edifício.

Uma campanha de obras intercalar na igreja do convento de São Francisco durante estes anos de transição estaria em sintonia com a intuição de outro autor. Paulo Varela Gomes balizou a construção do camarim que ainda hoje podemos ver *in situ*, entre a primeira e a segunda campanhas de obras. Desenhado para providenciar luz ao tabernáculo do Santíssimo Sacramento, trata-se de uma câmara anexa ao altar e aberta para ele. Rectangular, estreito e alto, apresenta as medidas exactas para poder ser visto de todos os pontos da igreja e é o responsável pelo imenso impacto visual no seu interior.

²²⁹ Nunes Pereira (2005, pp. 215, 220, 251 - 253); Xavier (2011, p. 218).

²³⁰ Se o autor confundiu esta informação com as datas da sagração da igreja ou se tomou como base algum documento que não detectámos na investigação ou não identificou corretamente, não o conseguimos precisar. Os autores e páginas para onde Achilles Meersman guia o leitor nada revelam sobre uma campanha intercalar. Telles (1931, p. 55); Saldanha (1925, vol. I, p. 38). Estes por sua vez parecem retirar a informação de Cunha Rivara, o primeiro autor que mencionou a sagração do edifício em 1603 mas que também nada especifica sobre obras na igreja de São Francisco durante estes anos. É possível que as duas informações estejam juntas num só documento, porém, apesar dos esforços, não as conseguimos encontrar.

²³¹ Meersman (1971, p. 62).

Segundo este autor, o camarim integra-se na forte tendência da arquitectura europeia católica do século XVI, de unificar e alargar o espaço interno do edifício numa tentativa de reunir mais catecúmenos e de focar a atenção ao culto do Santíssimo [Fig. 24, 25 e 26]²³². A necessidade de áreas amplas devido às lotadas cerimónias seria sem dúvida justificada. Recordamos o cenário descrito por fr. Paulo da Trindade, onde a multidão de fiéis prontos a ser consagrados com o *Espírito Santo* era tão numerosa, que tinha até de aguardar no exterior da igreja. Esta afluência foi também testemunhada por François Pyrard de Laval que depois de visitar Goa, entre 1608 e 1609, escreveria: «a igreja deste convento é mui frequentada»²³³.

Do ponto de vista simbólico, os jogos e sacralização da luz que este espaço proporcionava sugeriam também a presença e admissão da terceira pessoa da Santíssima Trindade. A luz directa do sol a iluminar o Santíssimo e as populações recém-baptizadas, corroborava certamente com a ideologia salvífica e anúncio de uma Idade Universal que os religiosos terão aspirado transmitir. Note-se como o formato octogonal do tabernáculo - como as duas peculiares torres que vemos hoje a ladear a fachada - situado entre a abertura do retábulo, foi construído já depois da segunda campanha de obras, com pequenas aberturas para ser trespassado pela luz [Fig. 27]²³⁴.

Mas o edifício em estudo não é o único na Índia portuguesa a possuir um camarim. No norte, em Baçaim, podemos ver uma solução exactamente como a de Goa na igreja do convento franciscano de Santo António, fundado em 1547. De acordo com Paulo Varela Gomes, a igreja fora remodelada na transição de XVI para o XVII e a câmara construída, muito provavelmente, nessa altura. Em Velha Goa, a igreja da Nossa Senhora da Graça tinha, igualmente, um camarim construído entre 1602 e 1620²³⁵. A coincidência nas datas de edificação destas câmaras colabora com a suspeita do autor quanto a uma tendência que se começava a fazer sentir na arquitectura da Índia portuguesa.

Neste último edifício, existe outra particularidade. Além de fr. Aleixo de Meneses ter tido um papel determinante nas obras de reconstrução da igreja da Nossa Senhora da Graça, em 1596, foi já avançada a possibilidade de ter sido ele a chegar de Lisboa com o desenho da completa renovação do seu estaleiro e camarim. Se quiséssemos ir ainda mais

²³² Gomes (2011, pp. 71, 127-129).

²³³ Pyrard de Laval (ed. 1858, vol. II, pp. 44).

²³⁴ Reis (2015, p. 609).

²³⁵ Gomes(2011, p. 129).

longe na suposição, podíamos interrogar-nos se a determinação de construir este elemento arquitectónico na igreja do convento franciscano não partiu do mesmo indivíduo que a sagrou. Afinal, este fora eleito num período em que as normas pós-tridentinas tinham fortes repercussões na encenação do espaço religioso e da arquitectura. Sem querer exceder as acções e iniciativas desta personalidade, a verdade é que este prelado foi o responsável por um dos mais ambiciosos programas construtivos a que a cidade de Goa assistiu. Lembramos a este propósito a expressão «estilo D. Aleixo de Meneses», que Rafael Moreira cunhou e que Carla Alferes Pinto e Vítor Serrão recordaram²³⁶.

Mas porque razão, depois das disputas com os religiosos de São Francisco de Assis que mencionámos anteriormente, haveria o arcebispo de querer ampliar e dignificar a igreja do Espírito Santo? Em boa verdade, apenas temos conhecimento da existência de conflitos entre o arcebispo e os franciscanos a partir de 1604, já depois da nova sagração e da suposta campanha intercalar referida por Achilles Meersman. Além disso, o patrocínio de fr. Aleixo não se esgotava nos edifícios pertencentes à ordem dos Agostinhos. Embora desse claramente primazia à sua, enquanto dirigiu a imensa diocese de Goa, alargou as reformas no património arquitectónico e artístico de outras ordens religiosas²³⁷.

A verificar-se o seu empreendimento, o arcebispo continuava o legado da família Meneses na igreja do convento franciscano. Conta-nos o fundador, fr. António do Louro, que o seu pai, com o mesmo nome, tinha estado ligado ao edifício oitenta e dois anos antes, no seu momento inaugural²³⁸. Seria ele um dos muitos «fidalgos e cavaleiros» que assistia e participava na cerimónia de lançamento da primeira pedra, realizada a 2 de Fevereiro de 1520²³⁹. Desconhecemos se fr. Aleixo de Meneses sabia da presença do seu

²³⁶ Moreira (1995b, p. 404); Nunes Pereira (2005, p. 253), Pinto (2011, p. 162, 172); Serrão (2011, p. 15; 2012, p. 124); Mendiratta e Nunes Pereira 'Convento e Igreja de Nossa Senhora da Graça'. Portal HPIP. Disponível em: <http://hPIP.org/pt/heritage/details/618>.

²³⁷ Pinto (2011, p. 161); Nunes Pereira (2005, p. 62). Além disso, a sua actividade de mecenas não se esgotava apenas na arquitectura. Sabemos, através dos presentes que enviou da Índia em 1610, como valorizava bastante a sacralização da luz no Santíssimo Sacramento. Fr. Aleixo ofereceu ao convento da Graça de Lisboa, casa onde professara, o cofre de cristal veneziano que fora presente da Sereníssima República ao rei de Ormuz e que este, por sua vez, lhe oferecera. Enviado com o intuito de ser colocado no alto da tribuna da capela-mor do convento, este cofre, o maior dos exemplares que se conhece, encontra-se actualmente no Museu Nacional de Arte Antiga. Moreira (2012, pp. 38 - 39); Pinto (2011, pp. 165 - 171).

²³⁸ D. Aleixo de Meneses (c.1500 - 1569) estreara-se muito novo na carreira de armas, antes de ficar celebrizado como aio do rei D. Sebastião. Os seus desempenhos militares levaram-no a embarcar para a Índia e conta-nos fr. António do Louro, o fundador do convento de São Francisco de Velha Goa, que aí veio a assistir e a participar na cerimónia de lançamento da primeira pedra, realizada a 2 de Fevereiro de 1520. Schurhammer (1957, p. 58); M. Gomes (2006, p. 362).

²³⁹ Idem, p. 58.

familiar directo na fundação, porém, ainda que o factor emocional não tivesse peso, o prestígio e reconhecimento de estar associado a uma nova e mais ostentosa edificação, certamente teria.

Gostaríamos de relembrar, uma vez mais, que este sub-capítulo não está sustentado por evidências documentais directas. É possível que outras alterações no edifício tenham sido executadas sem se tocar na capela-mor; ou até que não tenham acontecido. Ainda assim, achamos que no contexto que descrevemos anteriormente - o de uma intensa, quase frenética, actividade dos franciscanos nas conversões em massa - faria sentido pretender-se modificar e monumentalizar a capela-mor. Ampliar este espaço; torná-lo luminoso e transparente através da abertura de janelas; dotá-lo de toda uma cenografia e teatralidade, importantíssimas na recepção do Santíssimo e do novo orago mas, talvez, mais ainda, na atracção dos novos fiéis.

Não esqueçamos como o espaço era também utilizado como uma ferramenta que, na sua imponência e sumptuosidade, fascinava ou esmagava aquele que o percorria. Ajudaria, porventura, a explicar as razões de no primeiro dia dos baptismos gerais, a 15 de Dezembro de 1602, ter acontecido algo a que se atribuiu o estatuto de milagre. Contamos fr. Paulo da Trindade que um brâmane terá mudado de ideias e passou a querer ser uma das «oitocentas almas» baptizadas naquele dia²⁴⁰. De início estava reticente mas «metendo-se com esse intento na capela-mor (...) e pondo-se diante de todos, e sendo o primeiro a quem o arcebispo Fr. Aleixo de Meneses que fazia o ofício de Pontifical, perguntou», terá respondido com convicção: «‘Eu quero ser cristão da minha própria vontade e ninguém me faz força’». Se foi pelo fascínio ou inibição que o espaço provocou; se pela pressão dos olhares dos presentes; ou se por fé genuína que João Coutinho - como passou a ser nomeado - se baptizou, não temos forma de o saber. Ainda assim, fr. Paulo da Trindade relata que todos os restantes terão repetido as suas palavras em uníssonos²⁴¹. Terão estas ecoado por uma capela-mor já com camarim?

²⁴⁰ Atente-se que a opção pelos mais pobres, conforme o ideal franciscano, não significou a desconsideração das elites locais no momento do baptismo. Faria (2008, p. 181).

²⁴¹ Trindade (1961, vol. I, p. 328).

Parte III - Igreja do Espírito Santo (Segunda Campanha de Obras)

«Passando das memorias antigas as modernas de nosso convento e igreja de Goa, achasse na hera de 1661, (...) ameaçava ruina a igreja antiga, sendo comissario geral o Pe. Frey João das Neves, o qual, mandando a derrubar toda, lhe lançou a primeira pedra do alicerce. Para os gastos desta obra se suplicou a S. Magestade que então era D. Affonso 6º, do nome entre os reys de Portugal, para que se dignasse de concorrer com sua esmolla para a dita redificação».

Frei Clemente de Santa Iria, *Noticia do que obravão os padres de S. Francisco...*, 1724, p. 463.

Capítulo 3 - O Reafirmar de uma Presença

3.1 Reconfiguração da igreja do Espírito Santo (c. 1661 - 1666)

Residente no convento de São Francisco de Velha Goa na primeira metade do século XVIII, o provincial fr. Clemente de Santa Iria escrevia o único documento que se refere directamente a uma segunda campanha de obras no nosso objecto de estudo. Conforme o excerto apresentado, a «igreja antiga», em precárias condições devido às águas das chuvas, teve que ser demolida por completo e o lançamento da primeira pedra do edifício que hoje vemos, terá sido colocada em 1661, por ordem de fr. João das Neves²⁴². Ora desde logo temos uma incompatibilidade de datas, já notada por Achilles Meersman, uma vez que este último religioso terá ocupado o cargo de comissário geral entre 1663 e 1666²⁴³. É assim entre estas duas datas (1661 - 1666) que balizamos o início da segunda campanha de obras da igreja do Espírito Santo.

Quem leu os capítulos anteriores compreenderá como a nossa posição é contrária ao que foi declarado por fr. Clemente de Santa Iria no excerto do manuscrito que concluiu em 1724²⁴⁴. Sem pôr em causa a totalidade do valor da fonte em questão, a realidade é que o «derrubar» da totalidade das igrejas era um *topos* comum dos patrocinadores da Idade Moderna que preferiram edifícios modernos aos antigos²⁴⁵. Definimos, desde o início da dissertação, a nossa posição sobre como a segunda campanha de obras terá alterado o aspecto do edifício, embora mantendo a essência da estrutura. No desenvolvimento dos capítulos anteriores, defendemo-lo com base nos indícios arquitectónicos e através do recurso a fontes escritas. É chegada a altura de perceber quais as diferenças que foram introduzidas na segunda metade do século XVII, no edifício «com a magestade que hoje tem»²⁴⁶.

Apesar da estrutura da igreja de São Francisco não ter sido completamente demolida verificam-se, ainda assim, modificações na mais recente igreja do Espírito Santo,

²⁴² Nunes Pereira (2005, pp. 39, 85). Não encontramos informação adicional sobre esta figura. Sabemos apenas que se encontrava em direcção a Goa, na companhia de D. frei Inácio de Santa Teresa e de muitos outros religiosos, no ano de 1721. Assim, com a partida da nau Nossa Senhora da Piedade da barra de Lisboa em Abril desse ano, é provável que fr. Clemente de Santa Iria só tenha ocupado o cargo de oficial, entre 1722 e 1724. Alves (2012, p. 39).

²⁴³ Meersman (1971, p. 62); Fernandes (1994, p. 147).

²⁴⁴ Nunes Pereira (2005, p. 39).

²⁴⁵ Gomes (2011, p. 138).

²⁴⁶ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol V, p.499.

consequência das transformações na gramática decorativa - assim como nas agendas políticas - que cerca de 150 anos carregam consigo. Deste modo, além de uma sistematização das datas de execução e questões autorais, propomos levar o leitor a cruzar este jogo de diferenças na história da igreja do convento franciscano de Velha Goa.

Ao contrário do habitual, onde existem, frequentemente, mais informações sobre o processo de construção e os seus responsáveis para os séculos mais recentes, conservamos menos informações sobre o processo de reconstrução do edifício no século XVII do que sobre a construção original no século XVI. Não possuímos, por contraste com o que sucede com a primeira campanha de obras, as cartas de um dos principais protagonistas da fundação - consubstanciado na figura de fr. António do Louro - nem contratos de empreitada ou recibos de empréstimo. Ainda assim, a observação directa do nosso objecto de estudo é por si só eloquente, capaz de descodificar algumas das soluções adoptadas na reforma da segunda metade do século XVII. Do mesmo modo, os relatos de viajantes, que através das suas paragens por Goa teceram breves (mas importantes) comentários sobre a igreja, revelam-se essenciais para situar o progresso das obras e cruzar este jogo de diferenças.

É o caso do já mencionado Gemelli Careri cuja estadia na cidade, em 1695, coincidiu com um período em que a nova campanha de obras teria sido recentemente terminada. O italiano classificava-a como «una delle migliore chiese di Goa»²⁴⁷, impressionando-o, sobretudo, o revestimento dourado do altar-mor e das capelas laterais. Também fr. Clemente de Santa Iria, quando escrevia sobre o edifício finalizado, classificava-o como «ilustre com que se obstanta dourado do alto a baixo»²⁴⁸. Estamos convencidos, como já fizemos menção, que terá sido o recheio e ornamentação do espaço que o fez contabilizar oito - incluindo o espaço do transepto - e não seis capelas-laterais como o edifício hoje apresenta [Fig. 28 e 29].

É possível que tenha sido também esta profusão decorativa, descrita pelo viajante como «tutta una Massa d'oro», que (surpreendentemente) tenha lhe transmitido a impressão de estar no interior de um edifício de reduzidas dimensões²⁴⁹. Quem hoje entrar

²⁴⁷ Gemelli Careri (ed. 1700, vol. III, p. 92).

²⁴⁸ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol V, p. 464.

²⁴⁹ Gemelli Careri (ed. 1700, vol. III, p. 92).

na igreja do Espírito Santo, verá um edifício de nave única com cerca de 65,5 metros de comprimento, desde a fachada à parede traseira da capela-mor [Fig. 30 e 31]. No corpo da igreja de 43,55 metros de comprimento, abrem-se tanto a norte como a sul, três pares de capelas laterais encimadas por tribunas e uma espaçosa entrada sob o coro-alto, a oeste. A profunda capela-mor que assinala o este é ligeiramente mais estreita que a nave e mede 22,5 metros de profundidade, contabilizando o camarim. Seccionado por arcos torais apoiados em pilastras que suportam uma enorme abóbada de arestas com caixotões, todo este espaço mede na sua secção mais larga, isto é, no falso transepto, 19,5 metros de largura²⁵⁰. A alongada planta de nave única faz com que a extensão desta abóbada seja (igualmente) impressionante. Com quase 60 metros de comprimento, esta cobertura que perfaz um total de oito tramos é toda ela composta por abóbadas transversais que intersectam a principal e originam abóbadas de arestas. Uma articulação de altas janelas no corpo da nave e da capela-mor, por detrás das tribunas e ao nível do clerestório, assegura - juntamente com o camarim e com as janelas da fachada - a luminosidade interior da Igreja do Espírito Santo [Fig. 32, 33 e 34].

Se paira a dúvida sobre o material da cobertura da igreja do século XVI - consequência da indecisão de fr. António do Louro²⁵¹ - o mesmo não acontece com o edifício que vemos hoje. Optou-se pela alvenaria, aproximando ainda mais o edifício do modelo que consideramos ter estado na sua origem, a igreja de São Francisco de Évora²⁵². Sabemos que esta cobertura já estaria concluída em 1695, pois sobre ela Gemelli Careri escreveu

²⁵⁰ Todas as medidas que se apresentam utilizaram como referência o levantamento da planta do edifício realizado por António Nunes Pereira entre 1999 e 2000. Nunes Pereira (2005, p. 410). É sabido como a paisagem que nos rodeia tem impacto directo ou indirecto sobre a nossa experiência quotidiana. Não será difícil, portanto, imaginar o impacto que a escala desta arquitectura teria sobre a população. A dimensão de muitos destes edifícios, incluindo a igreja do Espírito Santo, seria também para ser entendida como um elemento fulcral no confronto contra a heresia. Rossa (1997, p. 50); Senos e Xavier (2019, p. 13).

²⁵¹ Schurhammer (1957, p. 59).

²⁵² Como é possível observar através de algumas fissuras, o material em que se ergue a igreja do Espírito Santo é a avermelhada laterite. O título da obra de Paulo Varela Gomes - "Whitewash, Red Stone" - reporta-se justamente a esta pedra local e ao seu revestimento com cal, que se pode encontrar na esmagadora maioria das igrejas de Goa. Contudo, o material dos portais laterais da igreja franciscana é já outro, muito provavelmente granito importado da região de Baçaim e que seria apenas aplicado nos edifícios de maior relevo. O portal central - construído numa pedra mais clara do que os laterais - suscita algumas dúvidas uma vez que foi edificado num primeiro momento da presença portuguesa na Índia. De acordo com Walter Rossa, a partir do estabelecimento em Baçaim em 1534, passou a ser enviado uma espécie de calcário bastante maleável e de cor mais clara. É também possível, como sugeriu Rafael Moreira, que antes de se terem encontrado alternativas mais rápidas e eficazes de fornecimento, se tenha decidido empregar pedra lioz do lastro dos navios. Algo de semelhante terá acontecido com os artigos têxteis, uma vez que antes do recurso a uma prolifera produção, acessível em termos de aquisição e preço, as ordens religiosas ali implantadas obtiveram as tão necessárias alfaias a partir da metrópole. Só confrontadas com a morosidade e complexidade das viagens é que se terão procurado outras soluções. Rossa (1997, p. 45 e 46); Nunes Pereira (2005, p. 320); Walter Rossa, 'Goa'. Portal HPIP. Disponível em: <<https://hpip.org/pt/Asia/Goa>>.

que estava «ingegnosamente adorno di stucchi»²⁵³. O autor referia-se aos caixotões que, além de contribuírem para a aparência estética, ajudam a diminuir o peso da estrutura arquitectónica. A maioria das igrejas da cidade, por esta altura, já possuía estes elementos, contudo o autor não os achou dignos de referência nos outros exemplares arquitectónicos que visitou. O italiano poderia também estar a descrever os padrões da pintura mural que terão, outrora, coberto a totalidade da abóbada. Embora uma grande parte dessa ornamentação se tenha perdido quando foi escondida sob a cal, um conjunto impressionante ainda reveste a igreja do Espírito Santo, sobretudo no espaço da capela-mor, das superfícies entre as capelas laterais e no coro-alto²⁵⁴.

Curioso é também verificar que alguns destes motivos pintados, não só se repetem em determinados locais no interior do edifício, como aparecem esculpidos na arquitectura deste. Um dos exemplos é a decoração da platibanda com mísulas do coro-alto que, ao ser pintada com losangos e clipeos, apresenta semelhanças com os motivos esculpidos nas bases das pilastras entre as capelas-laterais, com os frisos dos portais laterais ou ainda com alguns elementos no frontão do último registo da fachada [Fig. 39, 40 e 41]. Assim, o facto de muitos destes elementos geométricos serem idênticos ou semelhantes aos que foram gravados em pedra - ainda que possam ter sofrido repinturas posteriores - podem sugerir uma execução em anos próximos, ou pelo menos dão conta da homogeneidade do programa decorativo que se adoptou na nova construção.

Todos os espaços adjacentes ao corpo da nave - ou seja, a capela-mor, os braços do falso transepto e as capelas laterais - são cobertos por abóbadas transversais que se abrem para a mesma através de arcos de volta perfeita; descrição muito semelhante à que fez fr. António do Louro, em 1520, quando relatava ao rei ao rei D. Manuel I os progressos no edifício [Fig. 42]²⁵⁵. O piso destes locais não é nivelado nem apresenta a mesma altura, estando os primeiros tramos até à fonteira com o largo e pouco profundo transepto, ligeiramente abaixo dos restantes. Os braços deste último são mais estreitos e baixos do que o espaço da capela-mor mas em contrapartida, mais altos e largos que cada capela

²⁵³ Gemelli Careri (ed. 1700, vol. III, p. 92).

²⁵⁴ Neste última área, identificam-se vestígios de um padrão que apresenta semelhanças com a gramática decorativa nas paredes da igreja da Nossa Senhora do Rosário [Fig. 35 e 36]. Embora a pintura mural esteja sobretudo restrita à área da capela-mor, do coro e das paredes das capelas laterais, a igreja franciscana que vemos hoje caiada de branco, seria totalmente coberta de frescos no seu interior [Fig. 37 e 38]. Não se conhecem referências sobre outros formas de revestimento decorativo na igreja do Espírito Santo, como por exemplo o azulejo.

²⁵⁵ Schurhammer (1957, pp. 58 - 59).

lateral. Fixos às pilastras, facilmente passam despercebidos onze elementos escultóricos que serão alvo de reflexão no próximo subcapítulo.

Sobre as capelas laterais, com representações pintadas de anjos, correm galerias a um nível ligeiramente mais alto que o coro, com balcões virados para o interior do edifício. Esta solução foi também praticada em edifícios anteriores, como por exemplo pelos Clérigos Regulares da Divina Providência (mais conhecidos por teatinos) que, chegados a Goa em 1640, ergueram o seu convento e igreja entre 1656 e 1672, poucos anos antes da campanha em estudo²⁵⁶. Devido à sua elevação, estas seis aberturas com balaustradas e visão directa para o altar-mor seriam um ponto privilegiado para as classes sociais mais altas assistirem às celebrações ou, quem sabe, para aliviar a afluência de religiosos no coro-alto [Fig. 43 e 44]. O pavimento desta espécie de ‘bancadas’ na igreja do convento franciscano é uniforme, excepto no piso da escadaria de acesso à galeria norte: todo ele está revestido com lajes sepulcrais [Fig. 45 e 46]²⁵⁷.

O amplo coro-alto também neste piso superior, que corresponde aos primeiros dois tramos da abóbada do edifício, é o único local do edifício que visitámos onde o piso é coberto com madeira [Fig. 47]. Neste espaço, sustentado por uma abóbada de arestas, três janelas abrem-se para o antigo adro da igreja, com o seu cruzeiro a assinalar os antigos terrenos de João Machado, o local onde os religiosos, durante a primeira metade do século XVI, terão edificado a sua estrutura efémera. A ladear as três faces do coro está o cadeiral que, com um impressionante conjunto iconográfico e pictórico, conta actualmente com oitenta e um assentos [Fig. 48]²⁵⁸.

Existe ainda um segundo andar de tribunas que apenas rodeia o coro-alto e que não se encontra nas restantes igrejas de Velha Goa. Apesar de não nos ter sido permitido subir pelas estreitas escadas em caracol que lhes dão acesso – e que em planta se situam entre o espaço que separa o subcoro e a primeira capela-lateral - é perceptível como é na parede da fachada que as falsas torres sineiras descarregam. Este par de tribunas (duas de cada

²⁵⁶ Nunes Pereira (2005, p. 328); Gomes (2011, p. 146).

²⁵⁷ Durante a visita ao edifício, tivemos a oportunidade de percorrer o coro-alto e o primeiro andar de galerias, sobre as capelas laterais. O arqueólogo que nos recebeu, o Dr. Kishore, não sabia da existência das lajes tumulares pelo que não conseguiu responder se estas tinham sido aí colocadas em obras de restauro do Archeological Survey India (ASI) ou na segunda campanha. Ficou de enviar os registos fotográficos do pavimento para Portugal, com vista à sua análise.

²⁵⁸ O nosso número não corresponde ao dos autores Richardo Michael Telles e Ana Assis Pacheco que contabilizaram 90 assentos onde os frades podiam tomar lugar. É possível que o cadeiral que vemos hoje no coro-alto da igreja do Espírito Santo já não corresponda à sua estrutura integral. Dias (1998, p. 226), Telles (1931, p. 48), Assis Pacheco (2013, p. 363).

lado) é intercomunicante, como aquelas que conseguimos percorrer, podendo ser outra explicação para a grossura nos primeiros tramos que vemos em planta. A existir um acesso às torres sineiras, é possível que se fizesse através deste espaço; ainda assim, não o conseguimos verificar durante a nossa visita [Fig. 49 e 50].

É com esta breve ‘radiografia’ do interior que mais facilmente compreendemos a articulação com o exterior do edifício. Na parede sul (do lado da Epístola) todas as aberturas correspondem a janelas rectangulares de diferentes dimensões, com excepção do transepto que possui a única janela circular. No piso térreo encontramos uma única janela, hoje entaipada, no espaço sob o coro, e três em todo o corpo da nave (uma no transepto e duas na capela-mor). No segundo piso, as aberturas das galerias que percorrem as capelas laterais no flanco sul, correspondem às três janelas rectangulares com balaustradas; o transepto possui a já referida janela circular enquanto a capela-mor espelha as duas janelas do piso abaixo. Ao nível da abóbada encontramos oito janelas no total, situando-se duas no piso das galerias do coro-alto e seis no corpo da nave. Os únicos panos lisos correspondem assim, aos espaços das capelas laterais, ou à região do coro, no segundo andar [Fig. 51, 52, 53, 54 e 55].

O lado do Evangelho (a parede norte) espelha as mesmas aberturas que a parede contrária; no entanto, a simetria quebra-se em alguns locais por ser a parede contígua ao antigo convento, actual sede e museu do Archaeological Survey of India. É o caso das aberturas do primeiro andar de galerias que percorrem as capelas laterais, onde foram substituídas por largos, mas pouco profundos nichos na parede [Fig. 44]. Provavelmente terão servido para colocar esculturas de vulto, pequenos retábulos, relíquias, entre outros. Na secção de parede partilhada entre a capela-mor e a sacristia, onde se encontra o conjunto de painéis com a representação da vida de São Francisco de Assis, as janelas do primeiro e segundo piso também não existem, pelo menos não em arquitectura; são quatro janelas pintadas em *trompe-l'oeil* aquelas que vemos a reflectir a simetria da parede contrária e a iludir excepcionalmente o visitante [Fig. 56 e 57].

A capela-mor, praticamente com a mesma largura que o corpo da nave, é um espaço de planta rectangular com 10 metros de largura e 15 metros de comprimento, abrindo para o cruzeiro através de um arco de volta inteira. Bastante profunda, apresenta uma elevação de piso de sete degraus, o que faz dela uma espécie de palco capaz de ser visto de todos os pontos do edifício. A parede oposta à fachada, que limita a extremidade este do

edifício, é totalmente ocupada pelo retábulo da ousia [Fig. 58, 59 e 60]²⁵⁹. No seu centro, como descrevemos no capítulo anterior, abre-se uma grande tribuna toda forrada a talha onde está depositado o tabernáculo - de planta octogonal - para exposição do Santíssimo²⁶⁰. O camarim, cuja construção Paulo Varela Gomes colocou entre a primeira e a segunda campanhas de obras, será, de acordo com António Nunes Pereira, filiado no mesmo elemento tipológico da igreja da Nossa Senhora da Graça, construído nos inícios do século XVII²⁶¹.

Ainda que não se saiba exactamente quando foi construída a actual capela-mor com o seu respectivo camarim, é evidente - até pela mudança de textura no piso deste espaço - que ela foi ampliada. Isto não é surpreendente, pois sabemos que o mesmo aconteceu com a extremidade oposta do edifício. O adiantamento de toda a fachada para oeste é uma das principais transformações entre a igreja quinhentista e a igreja seiscentista, que a presente dissertação propõe.

Ao analisarmos com atenção os registos fotográficos da base do portal primitivo da igreja, verifica-se que os colunelos do lado direito foram assentes sobre um fragmento com a inscrição de algumas linhas, muito apagadas [Fig. 61]. Embora as letras sejam ilegíveis, é perceptível como estão em capitais romanas clássicas, sem dúvida posteriores à construção do portal manuelino. O mesmo sucede no portal sul, onde se lê nas letras cortadas a meio, a palavra 'erdeiros' [Fig. 62]²⁶². Estas pedras seriam, certamente, lajes tumulares como aquelas que cobrem quase todo o interior da nave e que foram posteriormente reaproveitadas em material de construção, como as que estão na escadaria de acesso às galerias [Fig. 46]²⁶³. Ter-se-á reutilizado, como era comum, a pedra na nova

²⁵⁹De madeira entalhada, dourada e policromada, este retábulo foi balizado por Mónica Esteves Reis como sendo posterior a 1661. Muitos dos conjuntos retabulares da igreja do convento de São Francisco de Goa, inclusive aqueles que acabaram para ser transferidos e distribuídos por outras igrejas, foram delimitados pela investigadora como sendo de finais do século XVII, princípios do XVIII. Para mais informações ver Mónica Esteves Reis (2015, p. 609 - 624).

²⁶⁰Não nos foi possível visitar este compartimento atrás do pedestal de pedra, quase encostado à parede de topo, nem a sacristia a norte da capela-mor. Ainda assim deixamos algumas informações sobre quem as viu e sobre elas escreveu. Segundo Gabriel Saldanha, que escrevia nos princípios do século XX, a sacristia a norte da capela-mor, além de abobadada, seria «riquíssima principalmente em cálices e outros vasos sagrados», mas estava, na altura em que a visitou, «completamente desvestida dos seus arranjos». Sobre o camarim, o mesmo autor escrevia que por baixo da base do retábulo da ousia se abria a passagem para a divisão de acesso ao camarim, com uma escadaria de pedra preta para o local onde está o tabernáculo que protege e expõe o Santíssimo Sacramento. Saldanha (1925, vol. I, pp. 40-41).

²⁶¹Nunes Pereira (2005, p.332); Gomes (2011, pp.127 - 129).

²⁶²Agradeço a Rafael Moreira os conhecimentos que ofereceu em relação a esta matéria, assim como a paciente leitura e interpretação das inscrições nas ditas lajes tumulares.

²⁶³As campas no pavimento do interior da igreja eram pagas pelos beneficiários e respectivos herdeiros. Contudo, apenas se conservavam enquanto durassem as verbas e os respectivos pagamentos. Diríamos que

soleira da porta, tendo sido o portal manuelino assente sobre ela e deslocado do local onde estava anteriormente.

Tal mudança confirma-se no corpo do edifício através de outros traços construtivos como o corte abrupto no pavimento ou as diferenças no material, que delimitam o amplo espaço sob o coro e o início do pavimento coberto de lajes [Fig. 63 e 64]²⁶⁴. Ao aplicarmos estas informações sobre a planta do edifício, depreendemos que a fachada manuelina deveria situar-se atrás da actual - entre cinco a sete metros -, próxima, porém não exactamente por cima desta cicatriz no pavimento onde estão as pilastras que marcam a primeira capela-lateral. Esta marca deveria corresponder, na construção de 1520, às colunas ou pilares que sustentavam o coro-alto. A entrada foi, portanto, avançada uns metros, estendendo o antigo coro-alto e deslocando o portal manuelino para poente. Este foi ladeado pelos dois portais laterais, cerca de 150 anos mais recentes.

O leitor compreenderá agora a razão pela qual declarámos no subcapítulo 1.2 que a entrada da igreja primitiva tenha estado recuada relativamente ao posicionamento actual. O que muito possivelmente seria uma galilé - sugerida pela forma quadrangular da planta²⁶⁵ - foi posteriormente integrado na volumetria da fachada existente, avançada em relação à construção original. O caso da igreja do Espírito Santo não é uma excepção. Como já fizera referência António Nunes Pereira algo de semelhante terá acontecido na sua congénere, a igreja de São Francisco de Cochim (anteriormente com o orago de Santo António) e também na igreja de Santo André de Bandra, na área metropolitana de Mumbai, que já no decorrer do século XX, viu a sua fachada deslocada cerca de 22 metros para leste²⁶⁶. Seria uma solução relativamente simples que ampliava o espaço interno da igreja e não tinha, necessariamente, que afectar outras áreas além do coro. Na igreja do Espírito Santo a confirmação está na pedra tumular onde assenta o portal axial - o elemento mais destacado na bibliografia - e no rasto deixado pela pedra lisa, sem lajes, que marca até onde se terá expandido.

os fragmentos que se situam na base do lado direito do portal norte e do portal central da igreja do Espírito Santo, datam de entre os finais do século XVI e os inícios do XVII.

²⁶⁴ Não sabemos se a mesma cicatriz surge na passagem para o tramo da capela-mor pois o passadiço de madeira encontra-se sobre esta área. Ainda assim, existe também uma mudança evidente na textura, mais lisa, da pedra e na menor quantidade de lajes sepulcrais para lá desta área [Fig. 65].

²⁶⁵ Fernandes (1994, p. 149).

²⁶⁶ AA.VV, Património Português no Mundo, 2010, vol. II, p. 377; Paulo Varela Gomes, 'Igreja de Santo André'. Portal HPIP. Disponível em: <<https://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/304>>. O nosso agradecimento ao professor Walter Rossa pela indicação deste último edifício (igreja de Santo André de Bandra, Mumbai) como termo de comparação.

Existem algumas considerações que podemos acrescentar. Em primeiro lugar, como demonstra a primeira ilustração conhecida da cidade de Goa, mais uma vez os frades de São Francisco viram-se condicionados pela rede urbanística existente. Durante a remodelação do século XVII os religiosos decidiram ampliar o espaço da igreja, porém, tiveram que fazê-lo sobretudo em altura (dois andares de galerias e das torres) e comprimento (capela-mor e região do subcoro, que terá correspondido a um nártex exterior). Para lá da parede norte viram-se restringidos pelo seu próprio convento, enquanto para sul, o «barrio» que Garcia y Figueroa descrevia como o «mas populoso de toda la ciudad» delimitava o seu avolamento²⁶⁷. Este aspecto decisivo ter-se-á concretizado num edifício com uma nave invulgarmente estreita em relação ao seu comprimento.

A segunda consideração prende-se com o facto do coro-alto e da fachada que vemos hoje - com a excepção do portal manuelino - terem sido erguidos durante a segunda campanha de obras, já no século XVII. O rosto arquitectónico do edifício em estudo é composto por quatro pisos (contabilizando o registo do frontão e das torres) cada um organizado em três tramos. As diferentes aberturas que marcam cada pano estão distribuídas, como na maioria das fachadas de Velha Goa, de acordo com o mesmo princípio: no piso térreo abrem-se portais e no segundo e terceiro piso, as janelas. O tramo central é sempre mais largo do que os laterais, ainda que esta diferença seja quase imperceptível na igreja do Espírito Santo. Mais uma vez, estamos perante um indício de que quem projectou a fachada teve que se adaptar ao estreito formato da estrutura anterior, assim como à carência de espaço disponível no coração da cidade. Ainda que não pudesse fugir a estes limites impostos pela densa rede urbana, o pano central é ligeiramente mais largo, como manifestam as balaustradas - semelhantes às da igreja da Divina Providência - nas janelas rectangulares: no segundo e terceiro registos, ao centro, soma sempre mais uma destas pequenas colunas, num total de seis às cinco que encontramos nas janelas laterais [Fig. 66].

É frequente existir pelo menos uma janela circular ou elíptica, ou um portal de volta perfeita no frontispício das igrejas de Velha Goa. Contudo, isto não acontece na igreja do Espírito Santo. Os contornos curvilíneos estão sobretudo reservados para o último registo, cuja ligação visual aos tramos laterais é realizada por formas sinuosas que escondem o

²⁶⁷ Figueroa (1903, tomo I, p. 165).

perfil do telhado de duas águas do corpo da igreja. De todas as igrejas em Velha Goa, diríamos que a configuração do frontão do nosso objecto de estudo, em espécie de voluta e com as devidas diferenças, se aproxima mais daquele que esteve outrora a rematar a fachada da igreja agostinha [Fig. 67]²⁶⁸.

A coroar a igreja franciscana, o frontão é rematado no seu ponto mais alto com uma cruz e múltiplos pináculos com esferas na ponta de três tamanhos diferentes. Nas molduras quadradas e lisas da platibanda alta que separa o entablamento estão clipeos circulares com um esferóide ao centro - idênticos aos da pintura mural no interior - como nas bases de alguns obeliscos a meio de cada tramo lateral da fachada e que recordam, utilizando a expressão de Rafael Moreira, ‘pergaminhos enrolados’ [Fig. 68 e 69].

No seu pano central encontra-se uma edícula concheada com uma escultura de vulto. A sua identificação, que apenas conseguimos confirmar *in loco*²⁶⁹, não tem sido alvo de atenção suficiente por parte de quem tem escrito sobre o edifício. Invulgarmente, não representa São Francisco de Assis ou Santo António, nem tão pouco o orago da igreja que se posiciona ligeiramente acima no formato de uma pomba. Este elemento escultórico de vulto, cuja identificação não revelamos ainda, é um dos motivos com o conteúdo religioso (e político) mais forte na fachada. Também os portais laterais, apesar do desgaste do tempo, ostentam um programa iconográfico bastante denso e (surpreendentemente) nunca foram analisados. Tendencialmente ofuscados pelo portal central, consideramos que estes elementos merecem uma atenção maior do que aquela que têm tido, pelo que serão analisados no próximo subcapítulo.

Limitando-nos agora à parede de empena, apercebemo-nos de que a estrutura da igreja do Espírito Santo apresenta semelhanças na forma essencial com a de muitos outros edifícios em Velha Goa. Facilmente reconhecemos na fachada da sé, da igreja do Bom Jesus, da igreja de Santa Maria do convento de Santa Mónica ou no registo fotográfico de Nossa Senhora da Graça, antes de ruir, um discurso comum. Em todas estas igrejas, recém-construídas na transição do século XVI para o XVII, a superfície das fachadas

²⁶⁸Ver o registo fotográfico da fachada da Igreja da Nossa Senhora da Graça, antes de ruir. Fotografia de Souza & Paul in Nunes Pereira (2005, p. 458, Fig. 113).

²⁶⁹Ricardo Michael Telles foi o primeiro e o único autor que encontramos durante a nossa investigação que referiu a presença da escultura, o que significa que já ocupava o local nas primeiras décadas do século XX. Telles (1931, pp. 44-43). Na ilustração da igreja do Espírito Santo, executada entre 1862 e 1871, Lopes Mendes não a representou. A distância e a dificuldade em captar os pormenores terão sido o motivo, pois repare-se que a pomba do Espírito Santo foi simplificada à forma de um *x* [Fig. 70]. Mendes (1886, vol. I, pp. 59, 74 - 75).

organiza-se em função de uma grelha de articulação horizontal e vertical, constituída por entablamentos que dividem a fachada em pisos, e por pilastras, que dividem os pisos em panos. Como foi já demonstrado, a circulação de gravuras e dos motivos de Serlio foi de grande importância na definição estilística de muitos destes edifícios, onde o discurso das ordens clássicas foi adoptado nas pilastras, nas molduras das janelas encimadas por frontões triangulares ou nas abóbadas com caixotões, no interior. Seria certamente esta impressão geral da paisagem que levaria Pietro della Valle (1586 -1652), que visitara Goa entre 1623 e 1624, a descrever (e generalizar) os edifícios da cidade como «piuttosco semplici e quasi tutte senza conci»²⁷⁰.

Este classicismo, que o italiano depreciava, começara a ser desenhado ainda na segunda metade do século XVI e continuou a ser utilizado ao serviço da Igreja e da Coroa durante os séculos seguintes²⁷¹. Exemplo mais paradigmático será talvez o da já referida igreja da Divina Providência do convento de São Caetano. Construída para albergar os religiosos italianos que se estabeleciam em Goa sob as orientações da Propaganda Fide, os teatinos foram buscar o modelo para a sua fachada à igreja da Basílica de São Pedro, em Roma [Fig. 75]²⁷².

Deste modo, algumas destas características que contribuem para a acentuação de um eixo de simetria na fachada e que seguem modelos do renascimento italiano, foram aplicadas na igreja do Espírito Santo. Quem a projectou, já na segunda metade do século XVII, optou por não se desviar deste vocabulário sóbrio, simples e classicista. Embora alguns pormenores decorativos no frontão demonstrem já uma passagem do tempo, harmonizou-se o exterior e o interior do edifício com as nuances do restante cenário religioso da cidade e adoptou-se um discurso arquitectónico que permaneceu válido. Ainda assim, nem tudo o que observamos hoje no edifício da igreja do Espírito Santo

²⁷⁰ Azevedo (1959, p. 28), Nunes Pereira (2005, p. 203 e 204); Gomes (2011, p. 86); Valle (ed- 1843, vol II, p. 593).

²⁷¹ Embora a igreja da Nossa Senhora do Rosário (c. 1543 - 1549) já apresentasse na sua configuração alguns elementos de transição para uma arquitectura *ao romano*, estes modelos tiveram a sua primeira manifestação completa na Igreja de São Paulo (c. 1560 - 1572) - como revelam as ruínas do seu piso térreo - e a principal difusão com a construção da actual Catedral de Santa Catarina (c. 1564 - 1652). Já tem sido sugerido como este léxico, além da circulação da tratadística, foi consequência da mudança de política no Estado da Índia, mais intransigente para com as crenças e práticas não cristãs. Tanto o Concílio de Trento, como a implementação da Inquisição em Goa, em 1560, terão sido acontecimentos que reforçaram e ditaram o endurecimento das posições, permitindo-se com maior frequência ataques à liberdade religiosa. Esta menor tolerância, também designada de 'viragem ortodoxa', reflectiu-se na arquitectura através da absorção de matrizes europeias nas novas igrejas. Alcalá e Senos (2019, pp. 461 - 463); Moreira (1995b, p. 403).

²⁷² Moreira (1995b, p. 404); Nunes Pereira (2005, p. 328); Gomes (2011, p. 124); Alcalá e Senos (2019, p. 462 - 463).

segue modelos da arquitectura europeia. É necessário debruçarmo-nos um pouco sobre a articulação do registo superior da fachada.

Seguimos a mesma linha de pensamento de alguns autores antes de nós quando escrevem que a igreja do convento franciscano só veio a adquirir as duas falsas torres com a segunda campanha de obras²⁷³. Não só a deslocação do portal para poente fez com que toda o frontispício fosse refeito, como estes elementos tiveram um desenvolvimento e disseminação mais tardios. A utilização de duas torres na fachada de igrejas conventuais era rara na primeira metade do século XVI, quando fr. António do Louro e o governador Diogo Lopes de Siqueira projectavam aquele que seria o primeiro convento na cidade. É natural que os religiosos que a reformaram posteriormente - na mesma lógica do que acontecera com a gramática classicista - tenham sentido a necessidade de conformar a configuração do seu edifício com a dos demais da cidade, acrescentando-lhe este par de estruturas que a grande maioria dos edifícios em Velha Goa, por essa altura, já possuía.

É também interessante reflectir sobre o fundamento destas duas torres octogonais se fundirem com o corpo central e não reclamarem tramos separados. Esta característica, que levou Carlos de Azevedo a qualificá-las como «insignificantes» ou de «reduzida importância», não nos parece uma consequência da incompreensão de proporções, como deixou escrito, mas uma questão bem mais pragmática: a da economia de espaço. Ao assentarem na parede da fachada, as torres da igreja do Espírito Santo não ocupavam mais superfície - que muito provavelmente não estava disponível- na lotada cidade²⁷⁴. Nunca é demais lembrar a este respeito as resistências e conflitos que os frades enfrentaram, durante e nos anos seguintes à implementação, pela centralidade do local que ocupavam na malha urbana.

Assim, estes peculiares elementos de formato octogonal, coroados por oito obeliscos cada, terão sido das principais alterações na aparência formal na renovação seiscentista [Fig. 71]. Mas de onde derivou a inspiração para este incomum formato que vemos hoje? Ainda que haja semelhanças com os torreões de Santa Cruz de Coimbra, construídos entre 1507 e 1513, como referiu José Manuel Fernandes²⁷⁵, achamos mais provável que os modelos adoptados se possam encontrar a poucos quilómetros de distância.

²⁷³Nunes Pereira(2005, p. 332) ; Gomes (2011, pp. 126 - 127).

²⁷⁴Azevedo (1959, p. 40); Nunes Pereira (2005, p. 332).

²⁷⁵ Fernandes (1994, p. 149).

Do nosso ponto de vista, a inspiração proveio de outro local consideravelmente mais próximo, sendo um testemunho das transferências culturais que ocorriam na Goa da Idade Moderna. A melhor pista neste sentido foi escrita por David Kowal e posteriormente desenvolvida por Paulo Varela Gomes, autores que conferem aos modelos da arquitectura religiosa local um papel activo, capaz de explicar a adopção de uma configuração única na fachada da casa mãe da Província de São Tomé, inexistente noutras igrejas e fachadas da cidade²⁷⁶.

É sabido como as diferentes linguagens decorativas, indiana e portuguesa, não eram duas linhas sem intersecções. Além disso, não eram apenas os produtos e mercadorias que viajavam longas distâncias, diferentes agentes - diplomatas, mercadores e soldados, assim como missionários - encontravam-se em permanente movimento e transportavam consigo modelos, referências e ideias²⁷⁷. Recordamos a este respeito, por exemplo, o mestre de obras João de La Ponte que, na década de 20 do século XVI, terá estado envolvido simultaneamente com a igreja do convento de São Francisco e com sistemas hidráulicos para o rei de Vijainagar²⁷⁸.

Deste modo, a conversão religiosa não era um requisito para que a partilha cultural entre os diversos poderes no território acontecesse. Nestas interacções, frequentemente as diferenças de fé revelavam-se menos significativas que o interesse por outros vocabulários artísticos. O sultanato de Bijapur, um importante centro político e cultural do Decão muito antes da chegada dos portugueses, estaria entre as geografias destas transferências. Durante vários séculos, inclusive em meados do século XVII, este reino teve um papel fundamental na complexa encruzilhada religiosa (mas também arquitectónica), que existia naquelas paragens, motivo pelo qual os eventos da cultura indiana, indissociáveis de uma presença islâmica, devem ser (igualmente) considerados na equação²⁷⁹. Por existir entre católicos e não-católicos um universo de contacto mais flexível do que podemos ser levados a pensar, é muito provável que em Goa já fossem conhecidas soluções da arquitectura de Bijapur, onde passou a ser frequente utilizar a forma octogonal nos minaretes de mesquitas e/ou túmulos. Talvez o melhor (e maior) exemplo seja o mausoléu Gol Gumbaz de Muhammad Adil Shah (r.1626-1656),

²⁷⁶ Gomes (2011, pp. 126 - 127); Kowal (1992, s.p)

²⁷⁷ Keith Fernandes (2008, pp. 41 – 50); Gomes (2011, p. 10), Xavier (2016, pp. 10 - 11).

²⁷⁸ Viterbo (1899, vol. II, pp. 333-334; vol. III, p. 165); Moreira (1995b, pp. 403 - 404); Nunes Pereira (2005, pp. 350 - 351).

²⁷⁹ Gomes (2011, p. 127); Xavier (2016, p. 17). Fernandes (2008, pp. 41 – 50).

terminado em 1656, poucos anos antes do início da campanha de obras de renovação no nosso objecto de estudo. A ocupar as extremidades deste colossal edifício estão quatro minaretes na forma geométrica de um octógono, inegavelmente semelhantes (mas não iguais) àqueles que vemos hoje na fachada da igreja do Espírito Santo [Fig. 72]²⁸⁰. Isto revela como os desacordos religiosos não operavam do mesmo modo no universo da arquitectura. Estes *outros* modelos pertencentes a rivais políticos ou opostos religiosos não seriam considerados como desafios desde que não comprometessem o significado ou substituíssem a principal mensagem que se pretendia transmitir. Se o conteúdo cristão - esse sim intocável - não fosse ameaçado, motivos e formas locais podiam ser integrados no edifício. Certamente até seriam úteis no despertar de sensibilidades e sensações familiares nas populações locais, recentemente convertidas²⁸¹.

Como adiantou David Kowal, os modelos morfológicos da arquitectura do Decão, particularmente os minaretes octogonais, não se terão feito sentir apenas nas torres das igrejas católicas de Goa. Os '*Deep Jyoti Stambh*' ou '*Deepa Stambha*' - cuja palavra significa torre de luz ou lâmpada a óleo - são proeminentes estruturas que se erguem próximo dos templos hindus. Em Goa, muitas destas estruturas construídas durante o século XVIII também vão prosseguir com uma planta octogonal [Fig. 73]. Rondam entre os cinco e os sete andares e são coroados com pináculos e balaustradas, muito semelhantes aos que encontramos na arquitectura de Bijapur e nas torres de algumas igrejas católicas da cidade - da qual a do Espírito Santo do convento franciscano terá sido a primeira exemplar²⁸².

Como o nome sugere, a função básica destes elementos na arquitectura hindu é a de guardar candeias de fogo, associadas à purificação, durante cerimónias e rituais. Mais surpreendente é também verificar como a semântica dos minaretes islâmicos, talvez o traço mais marcante da arquitectura das mesquitas, esteja associada à luz. Estas torres altas e estreitas, são conhecidas como *manār* ou *manāra* em árabe, cujo significado é o de 'fogo' ou 'luz' (*nar* ou *nur*). A expressão terá sido adaptada da língua aramaica na qual significa "castiçal", existindo um debate sobre a possibilidade dos minaretes terem tido uma função semelhante à assumida nos templos hindus. Já foi sugerido que a aplicação desta palavra ao minarete advenha da iluminação do *muezzi* - o responsável

²⁸⁰ Gomes (2011, pp. 126 - 127); Martins (2014, p. 121).

²⁸¹ Kowal (1992, s.p); Keith Fernandes (2008, p. 46); Xavier (2007-2008, p. 567).

²⁸² Kowal (1992, s.p); Keith Fernandes (2008, p. 46); Gomes (2011, pp. 126, 162-164).

pela leitura das cinco orações islâmicas diárias - que quando recitava durante a noite, não só atraía, como daria ao espectador que assistia em baixo, o efeito de uma torre de luz²⁸³.

De acordo com David Kowal estas torres octogonais de Bijapur não eram utilizadas para outro fim que não o de estabelecer a presença de um local sagrado. Também não terão ganho outros propósitos, além do de servirem como postes de sinalização visual e simbólica quando foram integrados na arquitectura católica e hindu. Mesmo não tendo como função a invocação de fiéis à oração, poderão as torres do Gol Gumbaz ter estado em tempos iluminadas, estruturas que não só encorajavam a visão para o céu, como podiam ser vistas de longe, inclusive de noite. Poderão as falsas torres da igreja do Espírito Santo ter copiado estas impressões, exercendo outra função para além da recolha dos seus sinos?

Expandindo o argumento deste autor – mesmo correndo o risco de não estarmos na posse de evidências documentais que não a da importância da luz em cerimónias católicas²⁸⁴ -, podemos questionar-nos se também as aberturas da igreja do Espírito Santo, hoje entaipadas, não actuaram como receptáculos de luz e fogo - em conformidade com os “*Deep Jyoti Stambh*” da arquitectura hindu - em momentos de festa; espécie de luminárias que, abertas para os quatro pontos cardeais, orientavam os féis na escuridão, como os feixes de um farol. A localização do convento e da igreja, «cerca de la playa», como referiu o embaixador Garcia y Figueroa, pode até sugerir que esta orientação fosse mais literal. O uso de torres de igrejas junto à linha de costa como sinalizadores da geomorfologia local não era incomum e sabemos que eram uma marca visual indiscutível para quem chegava de barco e para quem lá vivia²⁸⁵.

²⁸³Kowal (1992, s.p); Gottheil (1910, p. 132); Makvandi et. al. (2015, p. 1-3); Benzine (2011, pp. 20 - 21) Fatema Alsulaiti, ‘*Minaret*’, 2013. Portal *Ancient History Encyclopedia*. Disponível em: <https://www.ancient.eu/Minaret/>.

²⁸⁴ Não seria inverosímil que a própria arquitectura cristã integrasse um espaço para este fim, pois é perceptível a importância da luz e o investimento em iluminação na cidade, durante os dias de festa. Aquando das celebrações dedicadas à Imaculada Conceição, por ocasião do breve do papa Paulo V em 1617 a que já fizemos menção, fr. Paulo da Trindade escrevia: «Todas as noites se faziam muitas invenções de fogo, e se mandaram pôr luminárias por toda a cidade, que, por serem muitas, parece queriam competir com as estrelas do céu, fazendo uma tão graciosa claridade que mais pareciam dias que noites». Trindade (1961, vol. I, p. 163).

²⁸⁵ Este termo náutico refere-se aos acidentes costeiros - que podiam ser igrejas, faróis, torres ou demarcações geográficas - pelos quais se guiavam os navegadores durante a navegação de cabotagem. O cosmógrafo-mor Manoel Pimentel (1650 - 1719), na sua obra de teoria de navegação - publicada pela primeira vez em 1699 - descreveria alguns desses sinais junto à linha de costa de Goa e menciona um edifício franciscano. A sul da ilha, a «casa de capuchos, a que chamam N. Senhora do Cabo» - a mesma que D. fr. Aleixo de Meneses costumava visitar - no alto do monte cumpria este propósito, uma vez «que alveja muito de mar em fóra». Já anteriormente o padre jesuíta Sebastião Gonçalves (1555-1619) remetera para esta função sinalizadora do convento, onde «os navegantes saudam e aonde os governadores e viso-

O edifício que terá seguido consecutivamente a igreja do Espírito com o mesmo formato de torres, por exemplo, também fica nas margens do rio Mandovi, de onde era acessível através de um cais de pedra em frente à fachada. Dos testemunhos arquitectónicos mais visíveis a longa distância, a fachada da igreja franciscana da Nossa Senhora da Penha de França - cuja passagem para a pedra só ocorreu depois de 1655 - está constantemente no horizonte de quem, pelo rio ou por terra, vinha da cidade para a foz. As duas torres octogonais terão sido construídas viradas para a extensão das águas do rio Mandovi depois desta última data [Fig. 74]²⁸⁶.

Sabemos que os elementos apresentados não são suficientes para esclarecer definitivamente as dúvidas suscitadas, mas sendo esta hipótese avalizada - o que apenas um estudo mais aprofundado da difusão deste modelo arquitectónico possibilitaria - estaríamos perante um caso onde não seria apenas a morfologia a ser aplicada nas torres da igreja do Espírito Santo. Possivelmente também a experiência do cerimonial, independentemente das fés e tradições culturais subjacentes e distintas, seria absorvida. Quem sabe se não seria útil, uma vez que a «habituação à mensagem e práticas devocionais cristãs era facilitada por uma sensação de familiaridade (...)»²⁸⁷.

Este formato não europeu, ensaiado pela primeira vez nas torres da igreja do Espírito Santo e logo depois na igreja da Nossa Senhora da Penha de França, acabou por ser reproduzido, sobretudo entre os séculos XVIII e XIX em diversos edifícios católicos de Goa e das suas ilhas. Entre os exemplos destacamos a igreja do Salvador-do-Mundo, onde a fachada com as torres que vemos hoje foi acrescentada, entre os séculos XVIII e XIX, à estrutura fundada em 1565; ou a igreja da Nossa Senhora do Rosário em Navelim. Embora disseminadas mais tardiamente que a planta em nave única, o formato das torres octogonais destes edifícios são outro indício de como a igreja do convento franciscano de Goa introduziu modificações e exerceu influência na arquitectura católica da cidade e dos territórios envolventes²⁸⁸.

Mas quais foram os nomes que se escondem por trás do projecto da igreja do Espírito Santo? O mestre ou os mestres-de-obras são desconhecidos. Com excepção de João

reys vão esperar as naus do Reyno». Pimentel (ed. 1762, p. 393); Gonçalves (1962, vol. III, p. 302). “Náutica Portuguesa”, s.d. Portal Centro Virtual Camões - Camões IP Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/arte-de-navegar-roteiristica-e-pilotagem/nautica-portuguesa-dp21.html#.Xh2ewCNUUnIU>; Correia (2011, p. 28).

²⁸⁶ Gomes (2011, pp. 179 -180).

²⁸⁷ Xavier (2007-2008, p. 568), Kowal (1994, pp. 3 - 4).

²⁸⁸ Gomes(2011, pp. 162 - 164, 179-180).

Neves, o comissário geral da ordem aquando da sua renovação, existe uma quase total ausência de nomes ligados à segunda campanha de obras. Até ao momento, a única proposta de atribuição da responsabilidade pela reforma da igreja do Espírito Santo recai sobre a figura do religioso Francesco Maria Milazzi²⁸⁹.

Através de uma fonte cronística italiana do século XVIII, Rafael Moreira confirmou que este religioso italiano, depois de professar em Nápoles (1644) e chegar a Goa com o superior D. Carlo Ferrarini (1650), terá feito com sucesso os planos para a igreja da Divina Providência, entre 1655 e 1660. Ter-se-á revelado «*un perfetissimo muratore e un intenditore notevole di arte*», através dos cálculos e desenhos da enorme cúpula da Divina Providência; porém, ante o sucesso desta e ao ser-lhe negada a promoção, passou «*alla religione di S. Francesco osservante*». Esta rivalidade, que os teatinos qualificaram como «*ambizione sacerdotale*», não seria incomum na época quando um irmão menor se sentia subestimado no seu mérito; ainda assim, foi causa «*di molto scandalo*» no seio da ordem religiosa italiana²⁹⁰.

Está documentado, portanto, como Francesco Maria Milazzi se recolheu no convento da cidade de Goa justamente quando a igreja estava prestes a iniciar o seu projecto de remodelação. A coincidência das datas, expressa na documentação da crónica teatina, é inegável, sendo assim provável que os franciscanos tenham empregue os conhecimentos do religioso-arquitecto na obra e que este tenha estado envolvido no processo de construção. Sabemos também que antes (e já depois) de passar para a ordem rival dos teatinos, Milazzi «*scorse varij Regni, e Provincie*»²⁹¹. É possível que nestas suas viagens e missões pela Índia, tenha visto o impactante o mausoléu Gol Gumbaz recolhendo o modelo para as torres octogonais da fachada de São Francisco. Mesmo neste cenário, é importante sublinhar que não sabemos até onde possa ter ido a extensão desta figura no projectar a igreja do Espírito Santo.

Já foi sugerido que os paralelismos formais entre a fachada da igreja do Espírito Santo e da igreja da Nossa Senhora da Divina Providência, concluída poucos anos antes, são um indício da participação de Francesco Maria Milazzi [Fig. 75]²⁹². Sem pretensões de desconsiderar estas propostas, as proporções das janelas, a forma dos frontões e as

²⁸⁹ Moreira (1995b, p. 404), Gomes (2011, pp. 123 - 124).

²⁹⁰ Pe. D. Ferro (1705, tomo II, pp 296, p. 324-6; Moreira (1995b, p. 404); Gomes (2011, pp. 123 - 124); Reis (2015, p. 268).

²⁹¹ Pe. D. Ferro (1705, tomo II, pp 293 - 294).

²⁹² Moreira (1995b, p. 404); Gomes (2011, pp. 123 - 124).

pequenas colunas, bem como o tratamento de muitos pilares no interior, não nos recordam mais os da fachada da igreja dos teatinos, do que os de tantas outras fachadas nas igrejas de Velha Goa. Certamente existem correspondências com o edifício da ordem italiana - particularmente nas balaustradas das janelas ou nas galerias que percorrem o corpo da nave - no entanto, o mesmo poderia ser dito de outras fachadas de composição 'palaciana' como a Catedral de Santa Catarina, a Basílica do Bom Jesus, Capela da Nossa Senhora do Monte ou a agora em ruínas Igreja da Nossa Senhora da Graça. Os conhecimentos exigidos para cobrir a nave da igreja franciscana parecem-nos um argumento mais razoável; a igreja franciscana necessitou, sem dúvida, de um arquitecto ou um mestre construtor experiente, como seria o religioso italiano quando projectou o sistema de abobadamento da Divina Providência.

Ainda assim, acrescentamos um dado que nos pareceu ser um reforço desta proposta. A igreja do Espírito Santo tem a particularidade de ter os cantos biselados na transição da fachada para o corpo da igreja [Fig. 76]. Esta peculiar característica dos ângulos oblíquos terá sido uma decisão consciente de quem o projectou e não uma consequência do formato octogonal das torres, uma vez que não surge no frontespício da Nossa Senhora da Penha de França que lhe seguiu e onde se decidiu manter a configuração rectangular comum. Na verdade não reconhecemos este incomum formato em mais nenhuma igreja de Velha Goa, embora ele ressurja nas igrejas já mencionadas do Salvador-do-Mundo ou na igreja da Nossa Senhora do Rosário em Navelim, estas mais tardias.

Rafael Moreira²⁹³ sugeriu que a inspiração tenha sido exportada de Itália - possivelmente por Francesco Maria Millazzi - pois sabemos que o arquitecto Francesco Borromini (1599 - 1667) introduzia nos edifícios que projectara em Roma, durante o final da década de 1630 e início de 1640, soluções que disfarçavam o ângulo recto. Construções como a Igreja de *San Carlo alle Quattro Fontane* (1638 - 1641) ou o *Oratorio dei Filippini* (1637 - 1640) - este último, por sinal muito próximo do convento e igreja de Sant'Andrea della Valle, a casa-mãe dos teatinos na cidade - seguem estes contornos convexos e angulares. A confirmar-se a sua participação, é possível que o (ainda) religioso e arquitecto teatino - que certamente terá passado pela 'Roma do

²⁹³ A quem cumpre agradecer, novamente, a oportunidade de discutir divesos aspectos da investigação, assim como a tradução de algumas passagens da crónica italiana "Istoria delle missioni de Chierici regolari Teatini - Indie Orientali" de Pe. D Bartolomeu Ferro, publicada em Roma no ano de 1705.

Ocidente' - tenha empregue este aspecto inovador na arquitectura da sua época, na fachada da igreja do Espírito Santo, em Goa.

Assim como o desconhecimento em relação a autorias, é incerto quando terão terminado as obras da segunda campanha. Contudo, a igreja do Espírito Santo já estaria pronta para receber público cerca de dez anos depois do seu início, pois fora palco de julgamento de um auto de fé em 1676²⁹⁴. Sabemos também que já estaria concluída em 1695 quando Gemelli Careri a visitou mas é possível que a actividade construtiva se tenham estendido no tempo, pelo menos até à década de 1680, quando foram redigidos e promulgados os estatutos franciscanos.

No capítulo dedicado à guarda da pobreza e dos impedimentos ao defraude do Estado Português, decretava-se que nenhum religioso, nem em convento, nem em reitorias, fizesse obra nova «de pedra nem de madeira, nem desmanchem velha», sem expressa licença dos superiores. A razão desta proibição – com pesada pena de três anos de proibição do ofício - seriam os gastos que «superfulamente fazem alguns religiosos em edificios mal traçados»²⁹⁵. O estatuto não especifica a quem são dirigidas estas acusações, nem quais os edifícios que «cedo arruinão ou mal traçados se desmanchão», mas é interessante e eventualmente não aleatório, que o decreto da página seguinte seja dedicado ao convento de São Francisco de Goa.

Por se ir «aruinando por varias partes» e porque a quantidade e generosidade das esmolas já não ser a mesma, decidia-se aplicar as rendas - «quinhentos xes» anuais - do já concluído colégio franciscano de Manapacer (Mandapeshwar) no convento da igreja em estudo²⁹⁶. Não podemos deixar de reparar no curto espaço de tempo entre o presumível término da igreja e a necessidade de renovação decretada nos estatutos. É admissível que esta canalização de fundos estivesse a ser empregue no programa decorativo mas é igualmente possível que estivesse a ser aplicada noutros locais do convento e não necessariamente na igreja do Espírito Santo, talvez já terminada. Se assim foi estaria a

²⁹⁴ Dellon (ed. 1688, pp. 157 - 169).

²⁹⁵ Meersman (1972, pp. 309 - 310).

²⁹⁶ Meersman (1972, pp. 309 - 310). Paulo Varela Gomes. 'Igreja de Nossa Senhora da Conceição'. Portal HPIP. Disponível em <<https://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/1104>>. De acordo com Paulo Varela Gomes, os frades franciscanos portugueses terão designado Manapacer ao sítio de Mandapeshwar. Pouco a pouco, a palavra evoluiu para incorporar a ideia de monte.

ser mal empregue pois o claustro do convento, por não se poder manter «pela antiguidade de seus annos», haveria de cair pouco tempo depois, no ano de 1707²⁹⁷.

A versão do religioso fr. Clemente de Santa Iria sobre o financiamento do edifício difere um pouco da dos estatutos, uma vez que as esmolos seriam mais do que suficientes para suportar os custos dos trabalhos. Depois de pedirem a D. Afonso VI (1643 - 1683) financiamento para a segunda campanha de obras, o novo rei - que havia assumido o poder há pouco tempo, terminado o período de regência da sua mãe, D. Luísa de Gusmão (1613 - 1666), em 1662 - permitiu que se utilizassem rendimentos das capitánias franciscanas de Sofala e Diu²⁹⁸ para pagar os custos da igreja. No relato do franciscano, as esmolos que receberam de «muitos e muy nobres portuguezes», assim como das ajudas dos «Reverendos Parrochos de Bardes e Norte» foram tão abundantes que «não teve effeito esta merce real». Terão sido também estas contribuições voluntárias que pagaram as obras do claustro em ruínas²⁹⁹.

Consideramos que o discurso de fr. Clemente de Santa Iria deve ser enquadrado numa retórica de modéstia e abstinência. Quando escrevia que, podendo utilizar os recursos da coroa, os comedidos religiosos optaram por não o fazer - «antes tomando o rumo ordinario dos filhos de S. Francisco», recorrendo aos seus devotos para reparar a «fundamentos a sua ruina» - destacava os valores morais que regiam a conduta dos frades do convento franciscano de Goa. Ainda assim, como veremos, existem indícios na igreja do Espírito Santo que sugerem uma vontade de agradar ao rei D. Afonso VI, recentemente proclamado.

Terminado este cruzamento entre o restrito conjunto de memórias à disposição e a descrição do edifício que observamos hoje, iremos debruçar-nos mais pormenorizadamente sobre alguns aspectos da sua morfologia que, por terem sido omitidos ou nunca referidos, ou por serem passíveis de renovadas leituras, gostaríamos de incorporar na nossa investigação.

²⁹⁷Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol V,p. 464; Mendes (1886, vol. I, p. 75); Assis Pacheco (2013, p. 363).

²⁹⁸Atente-se que nas páginas seguintes do relato de fr. Clemente, a capitania que contribuiu para os custos do nosso objecto de estudo já não seria a de Diu; o autor substituiu-a pela de Mombaça. Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol V, p. 499.

²⁹⁹Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol V,pp, 463 - 464, 498 - 499; Meersman (1971, p. 62).

3.2 - «Passando das memórias antigas as modernas»

O documento de fr. Clemente de Santa Iria tem como única justificação para a segunda campanha de obras o facto do edifício se encontrar em avançado estado de deterioração, devido às águas das chuvas. É inegável o efeito que o rigoroso regime de monções tem no acelerar do processo de degradação das igrejas de Goa. No entanto, raramente as reformas na história da arquitectura apresentam uma só causa. Elas são, isso sim, o resultado de um feixe de factores e circunstâncias mais amplo, podendo diversos motivos convergir para explicar um só.

Sobre este aspecto não podemos deixar de referir o aviso do historiador de arte Paulo Varela Gomes sobre o investimento construtivo que surgiu em meados do século XVII até aos princípios do XVIII, que contradiz os conhecimentos adquiridos a respeito da evolução histórica de Goa. De acordo com este autor, a historiografia social e cultural tem descrito frequentemente a segunda metade do século XVII como o início de um período de ‘decadência’. Contudo, a história da cultura material sugere exactamente o contrário. O processo de construção durante este hiato cronológico, no qual a reforma da igreja franciscana do Espírito Santo se insere, incita-nos a rever alguns conceitos pré-concebidos³⁰⁰.

O objectivo da presente dissertação não é, nem poderia ser, o de deslindar os múltiplos acontecimentos que ocorreram a partir do segundo quartel do século XVII para explicar este fenómeno. Ainda assim, a existência de novas congregações e a redefinição no xadrez dos poderes políticos e dos termos do padroado na capital do Estado da Índia permitem aceder a outros sentidos das acções dos agentes eclesiásticos e das decisões artísticas que foram sendo tomadas. Do mesmo modo que Goa era a cabeça da presença portuguesa na Ásia, o convento de São Francisco era a cabeça da família franciscana observante no território; e a igreja do Espírito Santo, a sua coroa. Este espaço conventual seria particularmente sensível às alterações que se faziam sentir, pelo que não devemos perder de vista o enquadramento em que o edifício foi renovado.

Essa é a razão pela qual alguns destes desenvolvimentos serão esquematicamente afluídos no presente subcapítulo. A propósito do nosso objecto de estudo iremos reflectir sobre: o estender do edifício para oeste; os curiosos ‘armadores’ que pontuam as pilastras

³⁰⁰ Gomes (2011, p. 3).

entre as capelas; as representações dos portais laterais; a escultura no nicho da fachada e a permanência do portal central. Relacionando o contexto em que se moveu esta ordem religiosa, atenta aos desenvolvimentos na metrópole e em permanente contacto com as outras existentes no território, dedicámos algum espaço para reflexão sobre possíveis motivos que levaram a uma segunda campanha de obras.

Consequência da extensão da sua prática apostólica na cidade de Goa, já tem sido demonstrado como o número de franciscanos da Regular Observância na primeira metade do século XVII se revelava bastante significativo³⁰¹. Apesar de haver menos estatísticas para a segunda metade do século, a quantidade de religiosos terá sido expressiva o suficiente para se concretizar uma segunda campanha de obras, num edifício onde as dimensões também se revelaram mais ambiciosas. Fr. Jacinto de Deus, cronista franciscano, escrevia em 1679 que o convento franciscano albergava «cem religiosos»; este número, aproxima-se do número de assentos do cadeiral datado por Pedro Dias como sendo posterior ao início do último quartel do século XVII³⁰².

As decisões de alargar as extremidades da igreja fazendo o comprimento da nave aumentar são, do nosso ponto de vista, resultado de uma maior necessidade de espaço no interior do edifício. A deslocação do portal terá sido uma solução duplamente proveitosa neste sentido porque permitia não só uma maior quantidade de catecúmenos no piso térreo, como um número maior de religiosos no espaço do coro-alto e dos dois andares das galerias - espécie de camarotes onde os membros da ordem e os dignitários podiam assistir à missa isolados do resto da congregação, aliviando a afluência no corpo da nave. A capela-mor foi também ampliada, em data incerta, como já fizemos referência; tal não tendo acontecido na transição entre séculos, possibilidade sobre a qual escrevemos atrás, terá sido certamente na segunda campanha de obras.

Do mesmo modo, existem memórias do edifício em estudo que indicam a conveniência de áreas amplas que suportassem uma elevada quantidade de indivíduos - tanto de fiéis como de religiosos - no mesmo espaço. Já foi apontado por alguns autores como os franciscanos terão sido das ordens que mais promoveu festividades e celebrações,

³⁰¹ Xavier (2006b, pp. 89 - 90); Assis Pacheco (2013, p. 348); Moreira O.F.M (1996, pp. 102 - 103).

³⁰² Deus (1690, p. 19); Dias (1998, p. 226); Telles (1931, p. 48); Assis Pacheco (2013, p. 363).

utilizando frequentemente a igreja do seu convento como palco³⁰³. Recordamos a este respeito a abundância de batismos gerais durante o triénio de Miguel de São Boaventura (1602-1605), onde a fila dos que esperavam receber o sacramento se iniciava no espaço da capela-mor e passava para lá do portal manuelino³⁰⁴. Mas podemos acrescentar outras ocasiões. Foi justamente na igreja do Espírito Santo, a 12 de Janeiro de 1676, que o médico francês Charles Dellon (c. 1649- c.1709) foi condenado num auto de fé³⁰⁵. Embora o relato da sua experiência não ofereça dados particulares sobre o aspecto formal do edifício, por estar «remplie d' autant de monde qu'elle en pouvoit contenir» confirma que estava pronto a receber público na década de 70 do século XVII; cerca de dez anos depois do início da segunda campanha de obras.

Torna-se assim pertinente reflectir sobre a arquitectura mas também para quem e de que maneira ela respondia às exigências do contexto para que era projectada. Estes espetáculos públicos, que agrupavam um grande número de pessoas num mesmo espaço, tocavam a religiosidade enquanto testemunho de devoção mas também como manifestações culturais, artísticas e visuais. O investimento religioso ultrapassava, em muitos aspectos, as exigências básicas para o culto divino e as suas estruturas arquitectónicas edificadas, constituindo-se o recheio decorativo dos interiores das igrejas como essencial no processo didático. Os dias de festa eram particularmente eficazes no exhibir destas composições cenográficas e justificavam-se pela necessidade absoluta de cativar as populações locais; contudo, e contrariamente ao que é habitualmente referido, os adereços como uma componente sensorial, por vezes pedagógica, não se limitavam à pintura, à arte retabular ou à escultura. Conforme escreveu Ângela Barreto Xavier, a «*combinação entre o virtual, o verbal e o auditivo, o conteúdo e a forma, estimulavam os crentes e a sua disposição para um comportamento cristão*»³⁰⁶.

Seria impossível na presente investigação estudarmos a totalidade do universo decorativo que (ainda) ornamenta a igreja do antigo convento franciscano de Velha Goa e que coloca problemas vários de datação e autoria; não sendo o objectivo a que nos propusemos. Contudo, seria um erro (ainda maior) ficar indiferente ao potencial

³⁰³ Santos (1999, p. 251); Telles (1931, p. 55).

³⁰⁴ Frei Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente*, vol. I., p.328.

³⁰⁵ Dellon (ed. 1688, pp. 162). Charles Dellon foi o autor da famosa *Relation de l'Inquisition de Goa*, publicada pela primeira vez em Leiden em 1687 e posteriormente em várias línguas. A sua obra terá contribuído amplamente para a propagação da lenda negra sobre o Estado da Índia. Lourenço (2015, pp. 133 - 136); Baião (2019, p. 102 - 103).

³⁰⁶ Xavier (2008, p. 235); Lopes (2005, p. 219).

interpretativo da sua atmosfera, em grande medida, por explorar. Por este motivo, decidimos considerar os invulgares suportes que analisaremos de seguida³⁰⁷.

Tratam-se dos onze elementos escultóricos que pontuam os grossos contrafortes entre as capelas laterais. Bastante homogéneos entre si, estes adereços de boca aberta que oscilam entre o cão/leão e a figura humana grotesca e monstruosa, estão dispostos simetricamente a poucos metros do chão³⁰⁸. Reflectindo sobre as suas utilidades, a peça circular com um orifício que cada um destes elementos escultóricos segura na boca foi a principal pista neste sentido [Fig. 77, 78 e 79]³⁰⁹.

Uma das possibilidades é que tenham servido para o encaixe de grades pois sabemos, através de uma das cartas de fr. António do Louro, que existiram a separar o espaço das capelas laterais e o corpo da nave na igreja do século XVI. Além disso, repare-se como as ruínas da Nossa Senhora da Graça - que de acordo com as descrições da época, também as terá tido a dividir áreas reservadas aos religiosos agostinhos e a comunidade - apresenta orifícios muito semelhantes ao formato das peças que observamos no edifício franciscano [Fig. 80]. A confirmar-se esta hipótese, é possível que os frades menores tenham mandado esculpir os suportes para a igreja do Espírito Santo aquando da reconfiguração do edifício no século XVII; ou até que tenham reaproveitado aqueles que fr. António do Louro ordenara colocar na igreja original³¹⁰.

Devido ao reduzido diâmetro da peça circular, uma outra proposta é que tenham servido para prender cordas com que se poderia sustentar luminárias e candelabros para a iluminação da nave e dos altares das capelas-laterais; amarrar diferentes espécies de

³⁰⁷ O nosso particular agradecimento a Rafael Moreira e Maria João Ferreira neste sentido, onde a exposição de dúvidas e a discussão de ideias se revelou essencial. Nenhum dos investigadores reconheceu um caso semelhante.

³⁰⁸ Exceptuando na transição da segunda capela-lateral para a terceira, do lado sul. Aí a simetria é interrompida porque no lugar do elemento escultórico está o púlpito. Também a figura da capela sul no último tramo, ou seja a mais próxima da capela-mor, foi retirada. Ainda é possível ver a marca na parede, motivo pelo qual inferimos que seriam 12 no total.

³⁰⁹ Tratou-se de um processo de exclusão de partes. Por se assemelharem a pequenas gárgulas ponderámos se não seriam antigos escoadores recolocados no interior do edifício. Como não apresentavam uma abertura para o escoamento das águas pluviais e não seriam eficazes no clima da região - que depressa os danificaria com a intensidade das monções - não nos pareceu uma correcta interpretação. Dificilmente terão servido para sustentar turibulos para incensarem com fumo o espaço das capelas-laterais e da nave, uma vez que a altura não é particularmente elevada e estão emparelhados simetricamente com os elementos escultóricos das capelas contrárias, ou seja, perpendiculares à parede. Não só não se justificava haver tantos, como o movimento pendular seria muito curto. Colocámos ainda a possibilidade de terem sido sustentáculos para varas, cruzes ou tocheiros processionais, mas o diâmetro das peças circulares que cada um destes elementos apresenta pareceu-nos insuficiente.

³¹⁰ Schurhammer (1957, p.59); Nunes Pereira (2005, p. 265).

adornos, sobretudo do amplo e diversificado universo têxtil - como colchas bordadas, guadamecis de couro pintado, cortinas leves que tapariam os altares, colgaduras, etc³¹¹.

Aquando das festividades dedicadas à Nossa Senhora da Imaculada Conceição por ocasião do decreto do Papa Paulo V, em 1617, fr. Paulo da Trindade relatou o aparato da igreja do Espírito Santo. A sua descrição, que transcrevemos em baixo, não só atesta como os têxteis eram amplamente utilizados no contexto das festas religiosas católicas e no seio da família franciscana, como confirma a diversidade de objectos provenientes de outras regiões da Ásia – neste caso da China e da Pérsia Safávida - que podiam ser encontrados nos mercados e habitações da cidade Goa. O religioso escrevia:

«(...) a nossa igreja se armou toda e os quatro lanços do claustro com tanta diversidade de panos ricos e curiosos que não pareceu senão que quis Goa dar nesta ocasião suas mostras das riquezas que em si encerrava, não ficando cobertor rico da China ou alcatifa de ouro e seda de Ormuz que aí não se pusesse»³¹².

Frequentemente esquecidos - assim como as fontes franciscanas onde se recolhem informações como a que apresentamos aqui - os têxteis exerciam um papel importante nas práticas devocionais. O fascínio que estes artigos suscitaram no religioso, compreensível nas nuances do seu discurso, teria o mesmo efeito nos muitos visitantes que frequentavam a igreja do Espírito Santo do convento de São Francisco. Recorria-se a este tipo de enfeite, por vezes com narrativas bordadas, para tapar imagens dos altares laterais ou dividir o espaço sempre que se considerasse necessário. Os têxteis seriam ainda utilizados para criar ambiências e captar as atenções das elites e poderes locais, bem como as sensibilidades dos gentios e recentes membros convertidos ao catolicismo³¹³.

Esta persuasão dos sentidos que incitava um comportamento cristão³¹⁴ era válida tanto para aquele que se propunha (ou a quem era imposto) abraçar o catolicismo como para aquele que era julgado pelo Tribunal do Santo Ofício. O francês Charles Dellon escreveu

³¹¹ Como seriam utilizadas estas presilhas torna-se mais difícil de definir. Estranhámos a curta distância do chão a que estes ‘armadores’ se encontram fixos - entre 1,5 e 2 metros de altura - longe do nível da sanca como seria de supor. Talvez as cordas esticadas pudessem amarrar-se a outros locais da igreja, como as galerias, proporcionando um efeito ‘flutuante’. É possível que estes adereços servissem para mais do que a armação das paredes das naves e o tapar das capelas laterais, criando um intrincado cruzar de diagonais, em tecido e cor. A própria visão de quem assistia ao culto nas igrejas era, frequentemente, a de baixo para cima. O espaço era despido de bancos ou cadeiras e os fiéis assistiam às celebrações de pé, de joelhos em oração, ou sentados, com o auxílio de coxins ou esteiras no caso dos mais abastados.

³¹² Trindade (1961, vol. I, p. 163).

³¹³ M.J Ferreira (2008, pp. 197 - 202; 2014, pp. 72 - 81; 2017, pp. 113 - 136).

³¹⁴ Xavier (2008, p. 235)

sobre a encenação cerimonial com têxteis, mas também com a luz, na disposição da igreja do Espírito Santo «qui étoit pour cette fois destinné et préparé pour la celebration de l' Auto da Fé». Na caracterização do episódio, que terá durado todo o dia, a capela-mor foi o foco principal do julgamento, razão pela qual fora também o primeiro local a ser descrito pelo réu: «Le grand autel étoit paré de noir et il y avoit deffus six chandeliers d' argent avec autent de cierges de cire blanch alumez, l'on avoit élevé aux deux côtez de l'autel deux manières thrônes (...)»³¹⁵. Era para este espaço que todos os olhares, guiados por um conjunto de sinais - alguns definindo hierarquias entre os seus participantes -, deviam dirigir-se³¹⁶.

Além da elevada quantidade de indivíduos presentes nestas representações teatrais de fé e de encenação de poder, o que para nós é mais importante destacar são os aspectos menos evidentes, relacionados com áreas não particularmente acarinhadas pelos historiadores de arte. Tanto o excerto relativo à festividade comemorativa da Nossa Senhora da Conceição como os que dizem respeito ao julgamento penitente de Charles Dellon, em décadas diferentes mas no mesmo espaço, possuem pontos em comum que podem estar na explicação dos singulares elementos que ainda subsistem *in loco*, por entre a exuberância e recheio decorativo do edifício. No perfil cerimonial de ambos os relatos que expusemos, suspenderam-se têxteis e velas para motivar efeitos e compor as cenografias no edifício. Quem sabe se estes “armadores”³¹⁷, que facilmente passam despercebidos nas paredes do corpo da nave e sobre os quais desconhecemos datas ou autorias, não terão ajudado a cumprir este propósito.

Aceitando esta conjectura, a sua importância não reside apenas na existência do objecto em si mas na sua participação e cooperação com as experiências e práticas no espaço, hoje irrecuperáveis. A transmissão de saberes no período da Idade Moderna fazia-se através do recurso a uma cultura essencialmente oral e visual, prescindindo daquela que continua a ser uma das fontes privilegiadas pelos historiadores para recuperar as texturas da vida social: a palavra escrita. Assim, por acreditarmos que em tempos sustiveram suportes importantes nesta sedução dos sentidos e na transmissão de

³¹⁵ Dellon (ed. 1688, pp. 157 - 158).

³¹⁶ Santos (1999, pp. 270 - 271). O assento é claramente um desses símbolos pois dotava as figuras do inquisidor-mor e do vice-rei como figuras isoladas, de privilégios e de uma dignidade quase real. Aqueles que estavam sob julgamento, encontravam-se dispostos em bancos por todo o comprimento da nave.

³¹⁷ Estamos conscientes de como o termo ‘armador’ é utilizado para designar os profissionais responsáveis por executar o programa ornamental das armações têxteis. Utilizamo-lo aqui com o sentido de facilitar a sua denominação.

mensagens católicas à numerosa população que frequentava a igreja, estes onze elementos escultóricos podem ajudar a reescrever uma «história de ausências». Podem ser um vestígio que ajuda a tornar credível aquilo que já não é visível³¹⁸.

Seguindo esta lógica da importância da comunicação visual na vivência quotidiana da igreja do Espírito Santo e da ordem franciscana³¹⁹, podem ser integrados alguns elementos da arquitectura no exterior do edifício. Não estamos de acordo com Carlos de Azevedo quando escreveu que a «nota de interesse [da fachada] reside apenas no portal manuelino (...)»³²⁰, pelo que as próximas páginas serão dedicadas a verificar o contrário. Começamos pelos portais laterais que, iguais entre si, não são lisos e ainda apresentam motivos esculpidos.

Na representação do portal norte - do lado esquerdo de quem se posiciona de frente para a fachada - ainda se conseguem distinguir duas aves afrontadas pouco simétricas entre si e o que corresponderia a uma cartela, que terá tido certamente uma inscrição, hoje ilegível [Fig. 81]. Por se acharem assimétricos, os dois elementos zoomórficos sugerem a pouca experiência do pedreiro relativamente à figuração que se terá pretendido adoptar. Este motivo decorativo recorda-nos a gramática indiana que utiliza com frequência este animal nas suas composições; contudo, pode também aludir a São Francisco de Assis como o santo padroeiro e protector dos animais. As aves que escutaram o seu sermão podem ser aquelas que se quiseram aí representar. Se foi realmente essa a intenção, a cena tinha um cariz doutrinário. A matriz essencialmente visual da cultura que se pretendia evangelizar potenciou o recurso às imagens e facilitou a natureza didáctica das mesmas.

³¹⁸Buescu (1999, pp. 15 - 16); Santos (2002, pp. 247-250); Xavier (2007, pp. 567 e 568); Xavier (2014, p. 292). Mónica Esteves Reis já detectara, no interior das igrejas goesas, figuras apotropaicas sem paralelo na iconografia da arte cristã. A autora sugeriu que estes estranhos elementos - que surgem por entre púlpitos, retábulos ou junto a janelas - sejam a apropriação de *Kirtimukhas*, criaturas míticas bastante comuns na arte e arquitectura hindu do sudeste asiático. A origem destes motivos decorativos - cuja palavra em sânscrito traduz-se para 'rosto de glória' - remonta ao texto religioso *Skanda Purana*. Este monstro criado por Shiva surge de variadas formas consoante as cronologias e geografias, mas aparece frequentemente representado como um leão de boca aberta. Embora os 'armadores' da igreja do Espírito Santo de Goa não apresentem semelhanças quando comparados com a gramática decorativa dos exemplos evocados pela investigadora, é possível que tenham como referência a iconografia hindu (e este texto em particular), conforme proposto. Além disso, o imaginário fantástico era algo transversal no mundo da Idade Moderna. Inés Zupanov já demonstrou como criaturas apotropaicas, caracterizadas conforme espíritos ou divindades não-cristãs - como por exemplo as *nāgas* e *nāginis* - eram permitidas a figurar no ornamento das igrejas. Integradas no novo contexto não ameaçavam o conteúdo católico e podiam até reforçá-lo do ponto de vista eclesiástico. Reis (2010, pp. 1130 - 1131); Vajracharya (2014, p. 311 - 320); Zupanov (2015, pp. 306 - 307, 310).

³¹⁹ Buescu (1999, pp. 15 - 16); Xavier (2006b, p. 91); Palomo (2016, p. 4).

³²⁰ Azevedo (1959, p. 40)

O portal sul, do lado direito, sofreu uma menor erosão, sendo também menos ambígua a mensagem que pretende transmitir. No frontão triangular, por cima dos três cravos em ponta, relativos à crucificação de Cristo, identificam-se dois braços estigmatizados sobre uma cruz, o de Cristo e o de São Francisco de Assis. Ligeiramente à esquerda da composição, o pedreiro optou por esculpir as chagas separadamente e através de cinco elementos de onde, simbolicamente, escorre o sangue de Jesus Cristo e de São Francisco de Assis [Fig. 82].

Estes dois braços cruzados e os estigmas gravados na pedra aludem a um episódio crucial da vida do santo fundador. Em 1224, tendo-se retirado para reflexão e isolamento no cimo do Mont'alverne, São Francisco recebeu os estigmas (*stigmata*) e a visão de Cristo crucificado, transportado por um Serafim, prova de absoluta fidelidade à sua mensagem. Por esta razão, os dois braços aparecem, frequentemente, acompanhados de um calvário assente num monte³²¹. A figuração das cinco chagas na heráldica dos franciscanos relaciona-se, portanto, com a ideia de uma ligação privilegiada entre a ordem de São Francisco de Assis e o seu entendimento da mensagem de Cristo³²².

Apercebemo-nos de como as armas da ordem contêm uma mensagem que remete para a intensa e peculiar relação entre Cristo e São Francisco. No seu conjunto, os dois braços estigmatizados sobre a cruz e os estigmas, apresentam o fundador como continuador directo do filho de Deus, um *alter christus*, em conformidade com as doutrinas eclesiais providencialistas, milenaristas e proféticas tão presentes na (mas também tão devedoras da) espiritualidade franciscana. Esta divina associação entre as feridas no portal lateral sul, aparece na expressão decorativa de outras áreas do edifício, no entanto, é ainda na fachada que o mesmo *topus* adquire o auge da sua simbologia e complexidade, transcendendo parâmetros estritamente religiosos.

³²¹ Seixas (2008, p. 4). Atente-se igualmente na porta dupla de madeira da igreja do Espírito Santo. É possível que tenha sido construída num período próximo uma vez que apresenta semelhanças com as representações dos portais laterais. À direita, identificamos Santo António de Lisboa de tonsura e vestido com o hábito franciscano. Com uma mão abraça o Menino Jesus que se apoia sobre um livro e com a outra segura a cruz. À esquerda, São Francisco de Assis repousa uma mão no peito e com a outra acaricia uma ave - bastante semelhante à representada no portal lateral norte. Em segundo plano está uma colina, encimada por uma cruz e um crânio, significando o local onde Cristo foi crucificado. O termo Calvário significa 'caveira', sendo este monte assim descrito em todos os evangelhos. Apesar da atenção conferida aos santos principais da ordem, em ambas as representações a associação com a figura de Jesus é preponderante; assim testemunha o cristograma ('IHS') no cimo da composição [Fig. 83].

³²² Seixas (2008, pp. 4 - 6); Rosa (2010, p. 32).

A estranheza que a identificação da escultura de vulto, que ocupa o lugar cimeiro no frontão da fachada, provocou durante a investigação, foi clarificada pelo artigo de Ângela Barreto Xavier «Looking through the *Vizão feita por xpo a El rey Dom Affonso Henriques* (1659) - Franciscans in India and the legitimization of the Braganza monarchy»³²³. Como demonstrou a autora, o manuscrito de fr. António de São Thiago, um religioso profundamente atento às dinâmicas políticas da metrópole, é não só uma resposta a muitas das correspondências simbólicas e formais a que faremos referência nos próximos parágrafos, como um testemunho da circulação e mobilidade das linguagens providencialistas no Estado da Índia do século XVII.

Consideramos que é justamente numa lógica de intervenção divina ao serviço da política do seu tempo em que escultura da igreja do Espírito Santo se inscreve; mas antes de a analisarmos formalmente, é necessário compreender como são geralmente aplicadas estas técnicas providencialistas. Sem querer simplificar um tema complexo e composto por um corpus documental heterogéneo, na prática, estes discursos apresentam a nova legitimidade através da ilegitimidade do poder anteriormente estabelecido. Por se estar perante uma quebra na continuidade do poder legalmente instituído, tornava-se necessário apresentar a nova figura real não distanciada desse mesmo poder, mas antes como uma história que, depois de brevemente interrompida, continuaria a ser narrada.

Assim como D. Afonso Henriques seria eleito pelo plano divino para ser o primeiro rei de Portugal, D. João IV (r. 1640 - 1656) e os seus sucessores eram aqueles a quem tinha sido entregue a missão de ultrapassar a ruptura instalada pelo desaparecimento de D. Sebastião (1554 - 1578) no norte de África. Estas subtilezas – presentes tanto no discurso literário como no visual – faziam-se através da inscrição dos acontecimentos históricos com analogias bíblicas e cumprimento de profecias. Este processo permitia ir passando a imagem de continuidade dos portugueses como o povo escolhido pelos céus e favorito entre os demais, detentores de uma missão no projecto divino³²⁴.

Um referente indispensável no argumento destes discursos estava no revisitar do mito de construção da identidade portuguesa: o Milagre de Ourique. Como escreveu Ana Isabel Buescu, este episódio - que dizia respeito à aparição de Cristo e do Arcanjo de São Miguel a D. Afonso I, antes da decisiva batalha contra os mouros que iria abrir o primeiro capítulo

³²³ Xavier (2016, pp. 2 -16).

³²⁴ Ramalhete (1996, pp. 209 - 219); Ferreira (2011, p. 73); Xavier (2016, p. 6).

da monarquia portuguesa - foi não só utilizado como uma narrativa das origens, como um instrumento ideológico de afirmação da nacionalidade e de legitimação da nova dinastia e do novo rei. O 'Restaurador' prosseguia a materialização do projecto divino³²⁵.

Comprendemos melhor, portanto, como no escudo que a escultura da fachada segura na mão esquerda, os cinco estigmas - idênticos aos do portal sul - não são apenas um elemento de devoção e união entre Cristo e aquele a quem coube o dever de retomar e difundir a sua mensagem. Estes cinco elementos no atributo bélico politizam a figura, pois são também as quinas do signo identificativo da nação: o brasão de armas de Portugal [Fig. 84]. O emblema da escultura da fachada tem mais do que um significado, uma vez que as cinco quinas e/ou estigmas no escudo e/ou brasão de armas de Portugal são, simultaneamente, uma referência ao Milagre de Ourique, na medida em que representam os cinco reis muçulmanos que D. Afonso de Henriques venceu em batalha³²⁶; como as cinco chagas de Cristo que o elegeu como o primeiro rei de Portugal; como os cinco *stigmata* que Francisco de Assis, o *alter christus*, recebeu no monte italiano³²⁷.

Naturalmente, esta associação entre a heráldica franciscana e a heráldica régia - ambas conotadas com aparições de Cristo, mensagens teleológicas, místicas e com o tema da 'divina eleição'³²⁸ - não surge por acaso. Há que ter em conta o contexto em que estes motivos terão sido esculpidos. Embora geograficamente distantes dos acontecimentos do dia 1 de Dezembro de 1640, não o estavam cronologicamente. O período de interrupção no plano divino - que se materializara, evidentemente, nas décadas que a dinastia filipina estivera no trono português - chegava finalmente ao fim.

Não menos simbólica nesta densa rede de associações é a própria figura de guerreiro armado que segura o atributo bélico. As origens da sua devoção em Portugal são já antigas e estão também associadas à alegada aparição do Arcanjo São Miguel a D. Afonso Henriques³²⁹. Ao longo dos séculos e em grande medida devido à promoção da sua devoção no reinado de D. Manuel I, a tradição foi fundindo o chefe dos exércitos celestes

³²⁵ Buescu (1996, p. 200); Xavier (2016, p. 4).

³²⁶ Esta simbologia do escudo com D. Afonso Henriques não é absoluta, pois, por vezes, também surge como as cinco feridas que o rei recebeu na batalha em Ourique. Ainda assim, estes diferentes factores explicativos não se anulam e demonstram uma coexistência pacífica entre a legitimação do primeiro monarca e a aparição de Cristo. Rosa (2010, p. 162), Xavier (2016, p. 8).

³²⁷ Xavier (2016, p. 7 -8).

³²⁸ Seixas (2008, p. 12).

³²⁹ Leite (2005, pp. 120 - 125).

com o Anjo Custódio de Portugal³³⁰; um defensor nacional a quem cabe a protecção de muitos portais e santuários³³¹. A sua propagação na produção artística continuou no século XVII e adquiriu, inclusive, um novo impulso perante as directrizes da contra-reforma e sob este período atribulado na política portuguesa³³². Já sem a espada que segurava na mão direita mas ainda com um escudo e com o capacete de metal sobre a cabeça, é o Anjo Custódio do Reino que guarda a entrada da igreja do Espírito Santo do convento franciscano [Fig. 85]³³³.

Assim, profundamente associado aos alvares da nacionalidade, a figura do líder do exército divino foi apropriada pelos frades da mais Regular Observância que, conforme redigiu fr. Paulo da Trindade, se viam como uma milícia divina. Em termos imagéticos e simbólicos, este recurso, também utilizado por missionários de outras ordens religiosas (inclusive noutras geografias), era uma metáfora visual do triunfo da igreja católica sobre a reforma e da missão dos franciscanos - esta espécie de «soldados» - no seu serviço a Deus³³⁴.

³³⁰ A fusão entre o chefe militar das hostes celestiais, que é São Miguel, e o anjo paladino de Portugal que surge, na tradição, ao primeiro rei em diversos momentos e batalhas não é incomum. Sobre a identificação entre ambas as figuras pode ler-se no trecho do III Tomo do *Agiolégio Lusitano*, a enciclopédia da Hagiografia e História eclesiástica de Portugal, publicado em 1666 : «S. Miguel Arcanjo. Foi sempre conhecido dos Portugueses por Anjo Custódio deste Reino, depois que o invicto Rei D. Afonso Henriques venceu com seu patrocínio a Albaraque nos campos de Santarém; e por isso lhe erigiu copiosas Capelas, assim na Igreja de Alcáçova da dita Vila, como nos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra, e Santa Maria de Alcobaça, onde suas santas Imagens são veneradas, e milagrosas.», Tomo III p. 126. Estão seguramente fundidas na tradição as figuras de São Miguel Arcanjo e do Anjo Custódio de Portugal.

³³¹ O culto do Anjo guerreiro teve uma promoção significativa em Portugal, sobretudo a partir de 1504. Nesse ano, D. Manuel I instituiu uma procissão e assistência obrigatória em honra do Arcanjo de São Miguel, atribuindo-lhe a protecção de Portugal como Anjo Custódio do Reino. Além de assinalar um dia específico para a sua devoção, esta figura passou a ocupar o local privilegiado como guardião em muitas capelas, nichos ou portais em Portugal. Um dos exemplos mais célebres é aquele que ocupa, desde 1516-17, o cimo do portal sul do mosteiro de Santa Maria de Belém e sobre o qual Rafael Moreira escreveu corresponder à coexistência entre a «protecção divina à linhagem espiritual do rei, e portanto, da legitimidade do seu poder». Estas acções com vista ao incremento do culto devem, portanto, ser enquadradas na política manuelina que canalizava em benefício da monarquia as heranças do passado. Inserem-se claramente na “sacralização” do rei e do seu reinado sob o signo das eras messiânicas, protagonizada pela presença do anjo. Moreira (1987, p. 9); Leite (2005, pp. 120 -125); Rosa (2010, p.181 - 183). Não é arbitrário, portanto, que Rafael Moreira tenha proposto que a imagem que está hoje na edícula em forma de concha na fachada da igreja do convento franciscano de Goa, seja a replicação de uma outra que tenha existido na fachada primitiva de 1520. Estamos convencidos, no entanto, que o motivo é outro, mais coetâneo da época em que a escultura foi produzida; embora nada distante de discursos providencialistas e de gestos de legitimação política.

³³² Réau (1956, vol. II, tomo I, p. 46).

³³³ A representação desta figura com uma balança - na função de anjo *psychostasie*, ou seja, aquele que no dia do Juízo final pesa a alma dos mortos - também não é incomum. Ao invés da espada, poderia ser este o atributo que a escultura segurava com a sua mão direita. Réau (1956, vol. II, tomo I, p. 46); Rodrigues (2017, pp. 75 - 76).

³³⁴ Sebástian (1985, pp. 155 - 156); Curvelo (2007, pp. 389 - 390). Naturalmente a igreja do convento de São Francisco não é a única que apresenta a presença desta figura no seu programa decorativo. Diversos são os estudos que já demonstraram como não é necessário sairmos de Velha Goa para encontrarmos

Difícilmente outras figuras reforçariam de forma mais veemente este elo com o sagrado. Não nos esqueçamos que foi o anjo que apareceu a D. Afonso Henriques e foi também um Serafim que surgiu a São Francisco no monte Alverne; enviado para comunicar notícias, assim como eventos de transição, não só é um mensageiro de Deus como age como um embaixador representante do povo português. A intervenção divina era, portanto, a prova da existência de um Portugal independente por vontade de Deus. Fundiam-se as predestinações messiânicas e a intervenção divina na aliança entre o espiritual e os poderes políticos, ou seja, entre os franciscanos observantes e o reino de Portugal. Seriam estes os alicerces que iriam guiar espiritualmente a cristandade para o futuro reino de Cristo.

Se a escultura, que preconizava os princípios da nova era e o imaginar de um futuro pós-restauração, foi composta para o lugar que hoje ocupa não sabemos ao certo mas tudo aponta nesse sentido. Além de considerarmos que se enquadra perfeitamente no contexto restauracionista do seu tempo, repare-se como os estigmas do escudo são bastante semelhantes com os gravados na pedra do portal lateral sul - assim como muitos outros pormenores decorativos do interior³³⁵. O período em que estes motivos foram esculpidos, não terá andado distante.

É uma forte possibilidade que o manuscrito textual e visual ‘*Visão feita por xpo a El rey Dom Affonso Henriques*’ (1659) de fr. António de São Thiago, elaborado em Goa, tenha tido impacto na representação da figura do Anjo Custódio que vemos hoje; no entanto consideramos que é no tratado ‘*Tropheos Lusitanos*’ - que por sua vez terá servido de modelo em diversas ilustrações a este último - onde se consegue detectar as maiores correspondências com a escultura³³⁶. Elaborado pelo religioso fr. António Soares de

retábulos, pinturas murais ou esculturas com as representações do Arcanjo de São Miguel e do Anjo Custódio. Carlos Azevedo (1959); Serrão (2011); Reis (2015); Rodrigues (2017); A escultura da igreja de São Francisco não representa neste sentido uma excepção; onde ela inova, no entanto, é no modo particularmente hábil com que os franciscanos observantes se inscreveram neste discurso providencialista através da heráldica. O simbólico vínculo entre as armas da coroa e das chagas de São Francisco de Assis assume no rosto arquitectónico deste edifício um cariz especial pois é um símbolo de uma aliança política.

³³⁵ O espaldar do cadeiral, as chaves das abóbadas ou as pinturas no corpo da nave são alguns dos exemplos [Fig. 86, 87 e 88].

³³⁶ Ângela Barreto Xavier, no momento da redacção do seu artigo, escrevia que ainda não tinha conseguido encontrar informação sobre este decisivo aspecto e compreender se o tratado de fr. António de São Thiago, que falecera um ano após a sua redacção, tivera alguma espécie de impacto no seio da comunidade franciscana. Xavier (2016, p. 3). Ainda que os efeitos e repercussões formais no programa decorativo do edifício - assim como as matrizes não europeias no momento de estudar os encontros políticos em contexto imperial - tenham que aguardar o desenvolvimento de estudos futuros pois não puderam ser analisados em detalhe aqui, a complexa teia de referências e ideologias que validam tanto a dinastia de Bragança, como a presença dos franciscanos na Índia aponta nesse sentido. Na composição visual do fl. 3, por exemplo, uma

Albergaria (1581- c. 1639) mas ilustrado por Agostinho Soares, este manuscrito publicado em Lisboa no ano de 1632, tornou-se modelo de livros e gravuras subsequentes durante a época da restauração portuguesa, inclusive em Goa. A não ter chegado à capital do Estado da Índia, terá tido um impacto decisivo em tratados que por ela terão circulado ou, já na cidade, sido redigidos. Assim a representação iconográfica do ‘Anjo Custodio do Reyno de Portugal’ na imagem impressa do fl.2, pode ter sido uma fonte de inspiração para o escultor [Fig. 89]³³⁷.

Mas porque razão, é legítimo questionar, desejavam os franciscanos estar associados com a nova dinastia? Que motivos práticos levaram o religioso do ramo espiritual da mais Estreita Observância, a redigir um tratado como a ‘*Visão feita por xpo a El rey Dom Affonso Henriques*’; ou os frades de São Francisco a colocar uma escultura do Anjo Custódio do Reino na fachada renovada da sua igreja? Afinal, que mensagem era essa que o Anjo transportava?

É sabido como uma alteração na política corresponde a um evidente aumento dos privilégios, regalias e liberdades para com os apoiantes e o resultado contrário aos opositores. A inserção do Estado da Índia no espaço da Monarquia Hispânica, entre 1580 e 1640, terá sido exigente para com as ordens religiosas já estabelecidas na Índia³³⁸. A mudança no trono português, com a subida de D. João IV e separação das coroas ibéricas, terá não só sido bem recebida por parte de muitos indivíduos, grupos e instituições, como promovido expectativas por todo o Estado da Índia³³⁹. Entre elas estaria a Ordem de São Francisco de Assis, desde cedo dependente dos apoios políticos das famílias nobres; mas igualmente relevante no efémero oscilar de poderes e influências que se iam distribuindo³⁴⁰.

assembleia de anjos ladeia Cristo crucificado e entrega os signos reais - a coroa, o ceptro e dois escudos, um com a representação das quinas, outros com os estigmas - ao primeiro rei de Portugal. Embora nenhuma destas figuras aladas se assemelhe em aparência ao anjo guerreiro, encontramos o mesmo conceito de ‘nacionalização’ das chagas que observamos na escultura da fachada. Xavier (2016, pp. 11 - 13).

³³⁷ Albergaria (1632, fl. 2, não numerada).

³³⁸ Na alteração jurídica, política e institucional que o domínio da Casa de Habsburgo e a monarquia dual comportou, o clero regular ficou mais limitado nas fronteiras da sua jurisdição e autonomia. Passou não só a haver um controlo maior por parte da coroa - o que revela o poder que os missionários no território tinham adquirido - como se manifestou um reforço do poder secular neste processo. Xavier (2008, pp. 143,162, 184); Xavier (2016, p. 2).

³³⁹ Xavier (2016, p. 2); Ferreira (2011, pp. 48 - 49). Naturalmente não pretendemos com esta afirmação generalizar. Terão certamente existido casos onde se terá revelado o contrário.

³⁴⁰ Rosa (2010, p. 40); Xavier (2016, p. 2). Esta convivência entre os franciscanos e as famílias mais abastadas não era recente e tinha correspondência no Estado da Índia, como demonstram as numerosas lajes brasonadas no pavimento da igreja, a que já fizemos menção.

Além da elaboração do tratado de fr. António de S. Thiago (1659), já existiam indícios anteriores à segunda campanha de obras que apontavam para o entusiasmo da ordem mendicante com o fim da monarquia dual. O reconhecimento imediato (quase imperativo) por parte do arcebispo franciscano D. fr. Francisco dos Mártires, a D. João IV como o novo rei de Portugal é disso exemplo³⁴¹ mas podemos acrescentar a cronologia. O início da renovação da igreja (1661 - 1666), que se prolongou nos anos seguintes, correspondeu à data do reconhecimento oficial do papado perante a Dinastia de Bragança em 1668³⁴²; assim como ao término do período de regência da rainha D. Luisa de Gusmão, assumindo o trono D. Afonso VI. Seria a altura perfeita para prestar vassalagem e oferecer prognósticos favoráveis à nova dinastia e ao novo rei. É assim muito possível que este discurso para com a nova dinastia – expresso na escultura do Anjo Custódio na fachada e em muitos outros apontamentos decorativos no interior - fosse visto como uma estratégia por parte da Província de São Tomé que alimentava a esperança que os seus pedidos de mercê passassem a ser atendidos com maior regularidade.

Esta posição deve também ser lida tendo em conta a disputa e concorrência no seio da própria ordem religiosa de São Francisco de Assis. Vimos como as armas da ordem remetem para a intensa e peculiar relação entre o filho de Deus e São Francisco: o santo fundador fora eleito como o seu duplo e anunciador da última idade dos Homens quando lhe foram apostos os estigmas. Os franciscanos observantes consideravam-se os principais protagonistas da renovação que esta tradição implicava, como fizeram questão de exhibir no rosto arquitectónico do seu edifício³⁴³; mas não seriam os únicos.

Da mesma maneira que a elevação da Custódia de São Tomé ao estatuto de Província tinha incomodado a Província de Portugal, os frades recolectos da Madre de Deus terão passado a ser um desafio e advertência à posição franciscana observante quando adquiriram o mesmo estatuto, a partir de 1622. Preocupados em manter a unidade e hegemonia da ordem no território, os religiosos da São Tomé impunham uma hierarquia

³⁴¹ De acordo com João Miguel Ferreira, que estudou o posicionamento dos diferentes grupos e instituições em Goa perante a nova situação política, o religioso terá anunciado, em 1641, que ele mesmo se ocuparia de governar, por meio de uma carta que lhe conferia esse direito, caso o vice-rei não proclamasse a mesma lealdade ao novo soberano. Ferreira (2011, p. 17); Xavier (2016, pp. 2 - 3).

³⁴² Assinado em 1668, tratado de paz entre Portugal e a Monarquia Hispânica terá colocado um ponto final ao período de *sede vacante*, no qual o Papado se recusava a consagrar bispos portugueses e a reconhecer a independência portuguesa; ainda assim, apesar de terem apaziguado, as relações hostis entre a coroa e o papado ter-se-ão prolongado no tempo. Curvelo (2008, p. 38); Olival e Xavier (2018, p. 142- 143).

³⁴³ Seixas (2008, pp. 5 - 7); Xavier (2016, pp. 7 - 9).

entre as duas Províncias em parte devido aos recursos mais vastos de que fruía³⁴⁴. Independentemente desta supremacia, foram já apontados prenúncios de uma gradual alteração de paradigma, consequência da quantidade e qualidade da produção escrita deste ramo espiritual franciscano oposto, durante a década de 60 do século XVII³⁴⁵ e no qual o manuscrito '*vizão feita por xpo a El rey Dom Affonso Henriques*' certamente se insere. Por ter correspondido a um período de crescente visibilidade para os frades reformados da Madre de Deus, é possível que a intervenção na igreja do Espírito Santo, assim como as tentativas de conquistar a amizade da nova dinastia, tenham correspondido a um acto de auto-afirmação por parte dos frades da Regular Observância, perante a mais recente Província.

Além das tensões internas entre os dois grupos franciscanos, não devem ser esquecidas as constantes disputas e rivalidades com outras instituições eclesiásticas, ainda mais quando se estabeleciam em Goa, durante o século XVII, novas congregações clericais e ordens religiosas tais como os carmelitas descalços (1607), os teatinos (1639), os oratorianos (1682) ou os leigos de São João de Deus (1685). Poucos anos antes da renovação da igreja franciscana, como já fizemos referência, os italianos erguiam na fachada da sua igreja em Goa, entre 1656 e 1672, uma réplica da Basílica de São Pedro de Roma; entre 1669 e 1671 construía-se a nova igreja do convento da Cruz do Milagres que seria entregue à Congregação do Oratório de São Filipe Neri em 1684 e que ampliou posteriormente o enorme edifício conventual do lado sul da igreja; depois de 1690, erguia-se o convento de São João de Deus no Monte Santo. Estas empreitadas, que decorreram já na segunda metade do século XVII, demonstram como houve uma promoção da actividade arquitectónica e urbanística durante estes anos³⁴⁶.

Embora a presença de missionários estrangeiros tenha sido regular na cidade de Goa desde o início da presença portuguesa - veja-se o caso evidente do '*Apóstolo das Índias*', que tinha, no ano de 1659, a sua capela funerária na ala sul da Basílica do Bom Jesus concluída e transformada num congestionado local de peregrinação³⁴⁷ -, a fundação da

³⁴⁴ Xavier (2008, pp.162 - 163); Strathern (2004, p. 860).

³⁴⁵ Xavier (2015, p. 194).

³⁴⁶ Gomes (2011, p. 3).

³⁴⁷ Gomes (2011, p. 3); Osswald (2013, p. 2). A coroa portuguesa não impedia a ida de missionários estrangeiros para os territórios do Padroado desde que o fizessem com a prévia autorização do rei português e em navios portugueses. Terá sido quando o Papa Paulo V emitiu a Bula *Apostolica sedis* de 1606 a anular a necessidade de passagem por Portugal, permitindo aos membros das ordens mendicantes a livre circulação e estendendo-a em 1633 a todas as outras ordens e ao clero secular em 1673, que as disputas se terão agravado. Rego (1978, p. 19 - 21); Boxer (1990, p. 102 - 105); Curvelo (2008, p. 36).

Congregazione della Propaganda Fide, em 1622³⁴⁸ tinha vindo abalar profundamente os direitos atribuídos através das bulas quatrocentistas e quinhentistas aos reinos ibéricos³⁴⁹. O Papado procurava retirar a exclusividade apostólica portuguesa no exterior e administrar directamente as actividades missionárias, enviando religiosos de navios e portos, que não os portugueses, para os territórios do Padroado Português³⁵⁰. Estes avanços da congregação romana, ampliados pelos interesses de outras unidades políticas católicas europeias, originaram intensos conflitos jurisdicionais na capital do Estado da Índia.

A entrada mais tardia na arena política e religiosa destes missionários – maioritariamente italianos e franceses –, não só favorecia o enraizar das orientações da *Propaganda Fide* em confronto directo com o Padroado e Coroa portuguesa, como não terá sido particularmente acarinhada pelas ordens instaladas há mais tempo no território³⁵¹. Talvez a segunda campanha de obras possa também ser interpretada à luz destes desenvolvimentos. Uma reacção vigilante e defensiva - quase territorial - da ordem franciscana no papel que desempenhava no centro da cidade, perante outros agentes religiosos recém-chegados que a invadiam. Um assegurar da posição que ocupavam no palco asiático através das diversas provas de fidelidade que ofereciam ao novo rei.

Se estes acontecimentos tiveram algum peso na renovação e actualização do maior símbolo de religião e poder dos franciscanos observantes na cidade de Goa, como estamos convencidos, facilmente se advinha qual o fragmento que melhor o evidencia. Repetido por todos aqueles que escreveram sobre o edifício, a segunda campanha de obras veio a alterar toda a fachada da igreja do Espírito Santo, com uma única excepção: o portal central [Fig. 90].

Ainda que avançado em relação à construção anterior, a entrada, que consideramos ter sido feita ‘ao modo’ de Leonardo Vaz, manteve-se intacta. Por que razão, depois de se alterar tanto o aspecto do edifício e deslocar uns metros a entrada, se decidiu manter este elemento, um dos mais antigos vestígios arquitectónicos sobreviventes em Velha Goa,

³⁴⁸ Este é o ano frequentemente assumido, embora a Comissão Cardinalícia da Propaganda Fide tenha sido instituída numa primeira fase entre 1572-1621. Rego (1978, p. 19); Curvelo (2008, p. 32); Lopes (2010, p. 347 - 350).

³⁴⁹ Os direitos e os deveres do Padroado Português na qualidade de patrocinador das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos nos territórios ultramarinos derivavam de um conjunto de bulas e breves papais promulgados entre 1456 e 1514. Curvelo (2008, p. 32).

³⁵⁰ Boxer (1990, p. 102); Olival e Xavier (2018, p. 139).

³⁵¹ Faria (2008, pp. 217 - 218).

que destoava de tudo o resto? Consideramos que não são apenas as modificações que escondem significados e desígnios específicos. As permanências revelam finalidades e intenções da mesma natureza.

Quando mencionávamos, estabelecendo a ponte com um dos primeiros capítulos, que o significado do portal iria mudar no século XVII, referíamos-nos ao propósito ter deixado de ser a exaltação da figura de D. Manuel I, o protector oficial da fundação que autorizara fr. António do Louro e os franciscanos a construir o primeiro espaço conventual no centro cidade. Já não eram os signos do monarca que se queriam memorizar na pedra mas a própria idade (e durabilidade) da sua decisão, expressa no material como na gramática decorativa do portal; todo ele uma testemunha da antecendência da ordem religiosa no território.

Como a vista de D. João de Castro visualmente documenta, os frades franciscanos foram os primeiros missionários a estabelecer-se em Goa. Motivo de orgulho e imodéstia para os religiosos, assim como uma arma utilizada na diferenciação e secundarização das outras ordens religiosas, a primazia da chegada surge recorrentemente na documentação associada a sentimentos de prestígio e supremacia. Entre os muitos exemplos, temos o fragmento da carta de Filipe II, que Fr. Paulo da Trindade faz questão de transcrever para a *Conquista Espiritual do Oriente*. Uma das justificações pelas quais, nas palavras do monarca, os franciscanos deviam ser favorecidos em relação aos restantes religiosos, era «(...) por serem os mais antigos nesse estado»³⁵².

Assim, seguindo o mesmo raciocínio, os religiosos de São Francisco de Assis - recorrendo à expressão utilizada por fr. Clemente de Santa Iria no excerto do seu relato - passaram «das memórias antigas as modernas» através do seu portal³⁵³. A escolha de o preservar não seria apenas a de reaproveitar uma estrutura antiga em bom estado de conservação mas a de recordar a todos os que o observassem, ou que sob ele passassem,

³⁵² Trindade (1961, vol. I, p. 331); Documentos remetidos da Índia ou Livro das monções, vol. I, pp.296 – 305. Ao copiar o excerto do documento, o intuito de fr. Paulo da Trindade com esta acção era a de transmitir como o próprio rei, figura insuperável do ponto de vista hierárquico, legitimava e reconhecia a longevidade da presença da ordem de São Francisco de Assis no território. O mesmo argumento seria manuseado pelos religiosos por diversas vezes, como demonstra o pedido do comissário fr. Gaspar de Lisboa que desejava fundar um convento de freiras clarissas no centro da cidade de Goa. Carta de fr. Gaspar de Lisboa ao rei de Portugal Filipe I, datada de Goa a 23 de Dezembro de 1589 in Lopes (1969, p. 330); Biedermann (2016, p. 12); Brockey (2016, p. 3, 6-7).

³⁵³ Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, vol. V, p. 463.

qual tinha sido a ordem religiosa pioneira a implantar raízes na capital do Estado da Índia – conjuntura que muitos hoje têm tendência a esquecer.

Considerações Finais

Nem sempre a ausência de testemunhos reflecte uma ausência histórica. Por ter sido uma ordem religiosa menos produtiva na sua gestão arquivística, a análise arquitectónica da igreja da principal residência franciscana - o centro da acção missionária da ordem na Ásia - inclui-se nos fragmentos materiais imprescindíveis no enriquecer da sua imagem, tradicionalmente desconsiderada nas narrativas historiográficas.

Assim, a hermenêutica das fontes visuais e o trabalho de campo pôde contribuir para o conhecimento de um edifício - que obteve, até agora, alguma atenção da comunidade científica mas nunca de forma monográfica - nas diversas formas e fases construtivas. Como vimos, a produção artística ao serviço da Fé no contexto da presença portuguesa no espaço asiático é também inseparável do enquadramento jurídico, como dos locais em que surgiu e a cujos particularismos intrínsecos se juntavam ainda os papéis das ordens religiosas presentes. No nosso entendimento, a igreja do convento de São Francisco de Goa é um reflexo de tudo isto. Começaremos então por sintetizar alguns dos aspectos-chave da investigação.

Em primeiro lugar, a primeira igreja conventual no solo de Goa com origem nas primeiras décadas do século XVI, terá seguido uma cultura arquitectónica vigente em Portugal na época. Ter-se-á adoptado uma extensão reconhecível do reino, como testemunham as menções de «botareos» na documentação; as semelhanças do portal central e o portal do refeitório do convento de Santa Maria de Belém; ou ainda, conforme redigiu fr. António do Louro, o seguimento de um modelo vasto de nave única com capelas laterais entre contrafortes, estabelecido com a Igreja São Francisco de Évora que lhe serviu de modelo.

Defendemos nas páginas anteriores que esta planta de nave única - nem sempre sinónimo de igrejas ou ermidas de pequena dimensão - foi aplicada pela primeira vez numa igreja conventual da cidade, ou seja, no edifício em estudo. Antes de se começar a disseminar com regularidade em Velha Goa no final do século XVI, a igreja de São Francisco de Goa teve mais impacto (inclusive na escala) nas construções que se ergueram posteriormente, do que aquele que lhe tem sido atribuído. O facto de já não existir (na totalidade) não altera, de todo, a relevância que teve na sua época.

Argumentámos também que além do portal manuelino e como referido por outros autores, alguns elementos no edifício actual são anteriores à reconstrução do edifício: são os casos da escada anexa à torre sineira ou de grande parte das lajes tumulares que pontuam o pavimento do corpo da nave. Este último testemunho - cuja leitura, conhecimento e paciência devemos a Rafael Moreira - tem a particularidade de evidenciar o estatuto simbólico da ordem religiosa, uma vez que mostra que um grande número de nobres estava disposto a pagar para que a sua última residência fosse o chão da igreja de São Francisco de Goa.

Um desses homens, D. João de Castro, nas observações cosmográficas e científicas que fez da costa indiana, no seu *Roteiro de Lisboa a Diu*, deixou-nos a mais antiga vista do edifício conhecida. Este recurso dispõe de um enorme potencial informativo, nomeadamente na compreensão do perímetro e localização em que se implementou o complexo conventual. Vimos como a insistência dos religiosos em estabelecer o seu convento no centro da cidade - motivados, no nosso entender, pela segurança que a muralha viabilizava - acatou diversas consequências e o condicionar de múltiplas soluções arquitectónicas nos anos que se seguiram. A estreita planta, as capelas-laterais pouco profundas, as falsas torres sem tramos independentes ou o carácter vertical da construção devido à impossibilidade de construir em largura, terão sido características morfológicas ditadas pela ausência de espaço. Esta centralidade urbana obrigou não só a destruição de edifícios pré-existentes - como “casas de mulheres solteiras canarins” - revelando alguns processos e mecanismos de evangelização dos frades nesses primeiros anos; como também expôs alguns comportamentos dos religiosos para com outros agentes, grupos e instituições locais no território - como por exemplo os litígios com o clero secular que tinha a ambição de construir na mesma área.

Na segunda parte do trabalho, uma breve incursão pelas crónicas franciscanas da época demonstrou como havia já a consciência de uma narrativa que colocava em causa a imagem e a percepção da própria cultura apostólica da ordem religiosa no território. Os primeiros anos do século XVII coincidiram, portanto, com um período em que os franciscanos procuravam responder a críticas e legitimar a sua experiência missionária através de um elevado número de conversões (nem sempre espontâneas) públicas e individuais. No nosso entender, a consagração da igreja e o novo título para ela escolhido são uma alusão à nova idade espiritual e a um novo começo - a materialização da divina

graça do Espírito Santo - cujos religiosos acreditavam que descia através da água, no momento do baptismo.

A possibilidade de ter havido uma campanha intercalar com a ampliação da capela-mor e construção de um camarim, devido à necessidade de se criar espaço e todo um cerimonial - onde a luz seria igualmente essencial no ritual salvífico das populações - foi levantada. Esta vontade ter-se-á começado a revelar ainda na década de 1580 com a tentativa do comissário fr. Gaspar de Lisboa adquirir terrenos contíguos ao convento. Porém, seria a mudança do orago em 1603 pela mão de D. fr. Aleixo de Meneses - quem sabe, o próprio patrocinador deste aumento - o acontecimento oportuno que terá originado estas alterações. Assim, com base em indícios das fontes primárias e secundárias, estabelecemos uma possível explicação para o título com que o edifício é ainda hoje conhecido e reforçámos a ideia de que houve actividade construtiva entre as duas empreitadas conhecidas. Estes capítulos foram também importantes para compreender alguns métodos de evangelização a que recorreram os frades nesses anos, como regulavam a vida dessas comunidades e o posicionamento do arcebispo de Goa perante as suas acções.

Já a propósito da segunda metade do século XVII - além do estado de degradação em que se encontrava o edifício devido às chuvas da região, conforme referia fr. Clemente de Santa Iria - evocámos possíveis motivos para a reforma do edifício preexistente, convocando testemunhos do património edificado. A deslocação do portal (e da capela-mor), resultado da necessidade de um espaço mais amplo para acolher o número significativo de religiosos e crentes, terá sido uma solução proveitosa nesse sentido, particularmente por ocasião das inúmeras celebrações religiosas que se realizavam no edifício. Destacamos aqui as onze peças entre as capelas-laterais - os 'armadores' - que, numa das possíveis funções que lhes atribuímos, terão contribuído para esta vivência (também educativa) do espaço.

Mas se as alterações da segunda campanha de obras - com início entre 1661 e 1666 e terminada no decorrer dos anos seguintes - podem ser interpretadas como uma adaptação e resposta da arquitectura à população que a visitava e aos homens que habitavam o seu convento; também podem ser vistas como a demonstração de vitalidade dos franciscanos da Regular Observância perante os agentes - outros «soldados» - activos nestes territórios, alguns recém-chegados. Em elementos como a escultura de vulto do Anjo Custódio do Reino - envolvida em dinâmicas providencialistas onde os tópicos políticos e teológicos

acabaram por se entrecruzar, sob uma concepção católica do mundo - ou a reutilização do portal central - um símbolo importante da ancestralidade dos religiosos de São Francisco de Assis no território - podemos reconhecer uma afirmação, quase propagandística, da supremacia e poder religioso da ordem, na fachada da sua igreja.

Se estamos convencidos de que esta última intervenção arquitectónica conhecida no edifício fixou em grande medida a estrutura que se ergue ainda hoje no centro de Velha Goa, é inegável que houve uma ruptura - consequência da passagem do tempo e das agendas políticas que, com ele iam mudando - com a tradição artística estabelecida nas primeiras décadas do século XVI. No projecto - possivelmente coordenado pelo religioso e arquitecto, Francesco Maria Milazzi - adoptaram-se modelos arquitectónicos do Renascimento italiano, alguns com base nos tratados italianos do século XVI. As abóbadas de arestas com caixotões, os frontões triangulares dos portais laterais já no exterior do edifício e a grelha de articulação horizontal e vertical que divide os panos da fachada, são alguns dos exemplos. Muitas destas soluções tinham já sido integradas nas igrejas goesas nos anos anteriores durante esta 'actualização' da edificação franciscana à paisagem urbana seiscentista que se impunha nas ruas, praças ou terreiros da cidade; porém, a aparência do edifício não deixou de conceber novas formas. Particularmente originais na igreja (e no panorama da arquitectura cristã) são as torres octogonais que ladeiam a fachada.

Sabemos que os edifícios religiosos da antiga capital do Estado da Índia inspiraram a arquitectura produzida no resto do território - nomeadamente no seu hinterland rural que abrangia as ilhas de Tiswadi, Chorão e Dívar e as províncias de Salcete e Bardez. No entanto sabemos como o movimento inverso e a paisagem urbana não foi impermeável a propostas exteriores e locais. Também a igreja do Espírito Santo não foi imune à arquitectura que se estava a construir a alguma distância. Partilhamos da perspectiva de alguns autores - que evocam formatos e cronologias de edifícios específicos - quando referem que as torres octogonais do edifício tiveram origem nas edificações de Bijapur, um antigo sultanato do Decão. Esta característica, que terá sido pela primeira vez ensaiada na igreja católica do convento dos franciscanos, teve, nos anos subsequentes, impacto noutras edificações católicas mais tardias. Assim, não foi apenas o edifício do século XVI que terá deixado a sua marca na arquitectura de Goa onde, como vimos, ressurgem mais tardiamente obras com estes formatos.

Foi um estudo de história da arquitectura aquele que aqui se apresentou; no entanto, dadas as múltiplas funções - políticas, sociais e culturais - que o espaço adquiriu ao longo dos tempos, transgrediram-se, por diversas vezes, estes contornos disciplinares. Por ser cada vez mais desejável uma consciência multidisciplinar - que tenta recuperar e integrar saberes de outras disciplinas como a história, urbanismo, antropologia, sociologia ou a linguística - tentámos, na medida do possível, reflectir como era vivido este espaço, para quem era projectado e de que maneira ele fornece pistas para estudar e aceder aos contextos compreendidos durante estes anos.

Enunciadas estas considerações não há qualquer dúvida que continua a haver muito por dizer sobre a temática em estudo. Importa mencionar as limitações e algumas abordagens que, no nosso entender, seria relevante aprofundar em investigações futuras. Em primeiro lugar, estenderíamos a análise do ponto de vista comparativo a um nível mais vasto. A missão franciscana não se restringia apenas ao território conhecido hoje como Velha Goa. Muito do que foi construído pelas instituições religiosas na desaparecida cidade foi o modelo para formas arquitectónicas e ornamentos de muitas igrejas, conventos, palácios e casas construídas em Bardez, Salcete e nas ilhas.

O modelo das torres octogonais, por exemplo, não nasceu no território goês (nem no estado) e não se circunscreveu ao mesmo. Perceber se a sua difusão e se estes elementos podem ter realmente actuado como receptáculos de luz e fogo nas igrejas durante os rituais cristãos - uma função que iriam ter mais tarde nos *Deep Jyoti Stambh*' ou *'Deepa Stambha* da arquitectura hindu - seria uma proposta a considerar. Esta sugestão tem, naturalmente, que aguardar por futuras e mais latas pesquisas para ser confirmada. Recordamos a este propósito a disseminação de outro elemento como o camarim nas igrejas franciscanas da Índia - fenómeno que não ocorre nas igrejas da ordem em Portugal - um aspecto já mencionado por Paulo Varela Gomes³⁵⁴.

Foi interessante verificar como muitos dos movimentos construtivos se reflectiram, simultaneamente, no convento e na igreja. A discussão do objecto de estudo teria beneficiado da análise completa do espaço conventual, no entanto, a impossibilidade (inicialmente idealizada) de o visitar na totalidade e as restrições que a distância e o tempo em território indiano comportaram, achámos por bem circunscrever a amostra. Sobre as áreas da igreja que não conseguimos aceder - o segundo andar das galerias, a sacristia e

³⁵⁴ Gomes (2011, p. 131 e 132).

o camarim - tentámos, sempre que possível, fornecer descrições completas de quem as viu.

A mesma delimitação foi aplicada em relação à densidade decorativa no interior do edifício. Na impossibilidade de abraçar todo este conteúdo, seleccionámos apontamentos específicos. Não é de todo aleatório que um dos aspectos que os relatos dos viajantes mais refiram (e elogiem) seja a ornamentação da igreja do Espírito Santo. Além da pintura - que chega, como vimos, a substituir em alguns locais a própria arquitectura - imagens esculpidas, talhadas e pintadas tinham um papel importantíssimo na transmissão de uma mensagem cristã. Apesar de existirem alguns trabalhos recentes que têm vindo já a contemplar este amplo universo muitos destes elementos, carregados de potencial informativo, estão ainda por aprofundar. Sublinhamos ainda a importância da arquitectura no restringir de cronologias associadas ao programa decorativo do interior, uma vez que bastantes elementos esculpidos na pedra, são também repetidos noutros suportes do edifício.

Embora a nossa investigação não tenha passado exclusivamente pelo aproveitamento de fontes já utilizadas é relevante verificar como, ainda assim, estas constituem um corpus documental extremamente útil e inovador, quando examinado de outro ângulo ou cruzado com outras fontes de informação e análise. Desta intersecção tentámos balizar e precisar aspectos que são, do nosso ponto de vista, passíveis de renovadas leituras. O caso do portal, que certifica a própria consciência dos religiosos em relação à sua importância como um registo memorial, é transparente neste sentido; mas recordamos a análise da literatura que, por pressupor uma exacta datação do período de estadia dos visitantes, permitiu circunscrever algumas cronologias no edifício.

É certo que, por vezes, não podemos prometer ao leitor algo mais do que pressupostos, suspeitas ou deduções. Embora o discurso esteja devidamente indicado e justificado, ele é, ocasionalmente, hipotético e especulativo. Perante esta volubilidade, a autora da presente tese não pode deixar de sentir algum conforto nas palavras de quem já passou por tal provação ou quem pratica estes exercícios. É necessário continuar a escrever «sobre os franciscanos - ou sobre outras ordens religiosas, como os dominicanos e os agostinhos - mesmo quando se não está na posse, ainda, de muitas respostas que a «historiografia normal» considera satisfatórias»³⁵⁵. A incapacidade de dar respostas

³⁵⁵ Xavier (2006b, p. 96).

definitivas ou taxativas a muitas questões não deve ser um motivo para não se reflectir e levantar hipóteses sobre as mesmas. Desde que devidamente fundamentadas, elas são importantes no enriquecer do cenário de acção apostólica da ordem de São Francisco em Goa.

Mesmo com a escassez da produção escrita dos franciscanos é oportuno destacar a relevância de alguns excertos apresentados e dos testemunhos arquitectónicos da actual igreja do Espírito Santo. A título de exemplo evocamos o seu contributo para o estudo da circulação e consumo de uma produção têxtil, uma expressão artística particularmente difícil de reconstituir e investigar, devido ao desaparecimento de muitos dos seus exemplares. Os vestígios - escritos e materiais - deixados pela ordem religiosa não só enriquecem a imagem da acção apostólica e das vivências no interior do edifício, como transcendem em muito a história estritamente franciscana; não só são um instrumento útil para recuperar as texturas de uma memória artística, social e quotidiana como são passíveis de acrescentar e contribuir largamente para as narrativas historiográficas do território.

Assim, por considerarmos que é também possível através da dimensão artística contemplar e alcançar outros aspectos da experiência missionária, esta digressão - integrada nos cerca de 150 anos que balizam a primeira e a segunda campanha de obras - serviu para compreender não só a negligência com que tem sido encarada a actividade apostólica franciscana; como lembrar o potencial que a análise da igreja - que comemorou a 2 de Fevereiro do presente ano, enquanto elaborávamos este trabalho, os 500 anos do lançamento da sua primeira pedra - tem na recuperação de algumas dinâmicas da ordem religiosa na Goa dos séculos XVI e XVII.

Esperemos que este estudo, que não pretende mais do que dar um pequeno passo num longo caminho que ainda fica por percorrer, seja um incentivo para que, nos anos seguintes, se continuem a mover esforços para retirar do anonimato estas presenças menos perceptíveis mas igualmente determinantes.

Lista de Figuras

Parte I - Capítulo 1

Fig. 1 - Vista aérea de Velha Goa, Índia. A marca circular de cor verde, assinala a localização do convento de São Francisco na desaparecida cidade.	125
Fig. 2 - Cruzeiro do convento de São Francisco visto da igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia	125
Fig. 3 - Igreja de São Francisco, Évora, Portugal. Fachada.	126
Fig. 4 - Igreja de São Francisco, Évora, Portugal. Capelas laterais (Dezembro de 2018) ..	126
Fig. 5 - Igreja de São Francisco, Évora, Portugal. Planta (DGEMN)	127
Fig. 6 - Igreja de São Francisco, Cochim, Kerala, Índia.	127
Fig. 7 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista sobre o pavimento (Janeiro de 2019)	128
Fig. 8 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje sepulcral com letras góticas, datada de 1529. (Janeiro de 2019)	128
Fig. 9 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje sepulcral com letras góticas (Janeiro de 2019).....	129
Fig. 10 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Escadas anexas à torre sineira (Janeiro de 2019).....	129
Fig. 11 - Igreja da Nossa Senhora do Rosário, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019).....	130
Fig. 12 - Convento de São Francisco, Velha Goa, Índia. Lintel manuelino (Janeiro de 2019)	130
Fig. 13 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Portal central (Janeiro de 2019).....	131
Fig. 14 - Mosteiro de Santa Maria de Belém, Lisboa, Portugal. Portal do refeitório (Agosto de 2019).....	132
Fig. 15 - Mosteiro de Santa Maria de Belém, Lisboa, Portugal. Detalhe do portal do refeitório (Agosto de 2019).....	132
Fig. 16 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes da base do portal central (Janeiro de 2019).....	133
Fig. 17 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes do portal central (Janeiro de 2019).....	133
Fig. 18 - Planta da Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia	134

Fig. 19 - 'Távoa de Goa-a-Nova', representação da cidade de Goa existente no Roteiro de Goa a Dio (c. 1538-39) de D. João de Castro. Fac-simile - Lithographia de J. C. Villa-Nova Vitoria. Publicado por Diogo Köpke, Porto, 1843	135
Fig. 20 - Detalhe da 'Távoa de Goa-a-Nova' (ver fig. 19) com a representação da igreja de São Francisco (indicada com a legenda 'E') e a igreja de Santa Catarina, também conhecida como Sé Velha (indicada com a legenda F)	135
Fig. 21 - Igreja do Espírito Santo e Catedral de Santa Catarina, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019).....	136
Fig. 22 - Vista de Velha Goa da margem norte do rio Mandovi, Índia (Janeiro de 2019)..	136

Parte II - Capítulo 2

Fig. 23 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhe da representação da pomba do Espírito Santo no frontão (Janeiro de 2019).....	137
Fig. 24 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Camarim visto do exterior (Janeiro de 2019).....	137
Fig. 25 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Camarim visto das galerias (Janeiro de 2019).....	138
Fig. 26 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Acesso ao camarim (Janeiro de 2019)	138
Fig. 27 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Tabernáculo do Santíssimo Sacramento (Janeiro de 2019).....	139

Parte III - Capítulo 3

Fig. 28 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista das capelas laterais das galerias (Janeiro de 2019).....	139
Fig. 29 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista das capelas laterais e do transepto (Janeiro de 2019).....	140
Fig. 30 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da nave (Janeiro de 2019)	141
Fig. 31 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da nave da capela-mor (Janeiro de 2019).....	141
Fig. 32 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Abóbada da nave (Janeiro de 2019)	142

Fig. 33 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Abóbada da capela-mor (Janeiro de 2019)	142
Fig. 34 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Janelas no registo superior (Janeiro de 2019)	143
Fig. 35 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)	143
Fig. 36 - Igreja da Nossa Senhora do Rosário, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)	144
Fig. 37 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Abóbada (Janeiro de 2019)	144
Fig. 38 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)	145
Fig. 39 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural com a representação de clípeos e losangos (Janeiro de 2019)	145
Fig. 40- Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Losangos nas bases das pilastras entre as capelas laterais (Janeiro de 2019)	146
Fig. 41 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Friso com losangos e motivos florais nos portais laterais (Janeiro de 2019)	146
Fig. 42 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cobertura de uma das capelas laterais (Janeiro de 2019)	147
Fig. 43 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Galerias (Janeiro de 2019)	147
Fig. 44 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Galerias (Janeiro de 2019)	148
Fig. 45 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Galerias (Janeiro de 2019)	148
Fig. 46 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Lajes sepulcrais nas escadas de acesso às galerias (Janeiro de 2019)	149
Fig. 47 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista do coro-alto das galerias (Janeiro de 2019)	149
Fig. 48 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cadeiral (Janeiro de 2019)	150
Fig. 49 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Escadas de acesso ao segundo andar de galerias (Janeiro de 2019)	150
Fig. 50 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Segundo andar de galerias (Janeiro de 2019)	151
Fig. 51 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)	151
Fig. 52 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)	152
Fig. 53 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)	152

Fig. 54 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019).....	153
Fig. 55 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019).....	153
Fig. 56 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Janelas pintadas em trompe-l'oeil entre o ciclo de painéis de São Francisco (Janeiro de 2019).....	154
Fig. 57 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Janelas pintadas em trompe-l'oeil entre o ciclo de painéis de São Francisco (Janeiro de 2019).....	154
Fig. 58 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Capela-mor (Janeiro de 2019).....	155
Fig. 59 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Degraus da capela-mor (Janeiro de 2019).....	155
Fig. 60 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da capela-mor do camarim (Janeiro de 2019).....	156
Fig. 61 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje com inscrições sob o portal central (Janeiro de 2019).....	156
Fig. 62 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje com inscrições sob o portal sul (Janeiro de 2019).....	157
Fig. 63 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cicatriz no pavimento (Janeiro de 2019).....	157
Fig. 64 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da nave sob o coro-alto (Janeiro de 2019).....	158
Fig. 65 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista sobre o pavimento (Janeiro de 2019).....	158
Fig. 66 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Fachada (Janeiro de 2019).....	159
Fig. 67 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista do registo superior da fachada (Janeiro de 2019).....	160
Fig. 68 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cruz no cimo da fachada (Janeiro de 2019).....	160
Fig. 69 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes no frontão (Janeiro de 2019).....	161
Fig. 70 - Representação da igreja e Convento de São Francisco, s.d [c. 1862 - 1871], António Lopes Mendes.....	161
Fig. 71 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Torre octogonal (Janeiro de 2019) ..	162
Fig. 72 - Gol Gumbaz , Vijayapura, Karnataka, Índia.	162
Fig. 73 - Templo Shri Mangesh, Ponda, Goa. Deep Jyoti Stambh (Janeiro de 2019).....	163

Fig. 74 - Igreja da Nossa Senhora da Penha de França, Britona, Goa, Índia.	163
Fig. 75 - Igreja da Nossa Senhora da Divina Providência do Convento de São Caetano, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019)	164
Fig. 76 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Fachada com ângulos biselados (Janeiro de 2019).....	164
Fig. 77 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Elemento escultórico entre as capelas laterais (Janeiro de 2019).....	165
Fig. 78 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Elementos escultóricos entre as capelas laterais (Janeiro de 2019).....	165
Fig. 79 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Elementos escultóricos entre as capelas laterais, s.d [c. 1950].	166
Fig. 80 - Ruínas da igreja da Nossa Senhora da Graça, Velha Goa, Índia. Orifícios entre os arcos de abertura para as capelas laterais (Janeiro de 2019)	166
Fig. 81 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Frontão do portal lateral norte (Janeiro de 2019).....	167
Fig. 82 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Frontão do portal lateral sul (Janeiro de 2019).....	167
Fig. 83 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Porta de entrada (Janeiro de 2019) ..	168
Fig. 84 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhe da escultura de vulto na fachada (Janeiro de 2019).....	168
Fig. 85 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Escultura de vulto na fachada com a representação do Anjo Custódio do Reino (Janeiro de 2019)	169
Fig. 86 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes do espaldar do cadeiral (Janeiro 2019).....	170
Fig. 87 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Chave de abóbada (Janeiro de 2019)	170
Fig. 88 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)	170
Fig. 89 - Representação do Anjo Custódio do Reino de Portugal (fl. 2), s.d [c. 1632], Agostinho Soares.....	171
Fig. 90 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Portal central (Janeiro de 2019).....	171



Fig. 1 - Vista aérea de Velha Goa, Índia. A marca circular de cor verde, assinala a localização do convento de São Francisco na desaparecida cidade.

Fonte: AA.VV, Património Português no Mundo, 2010, vol. II, pp. 234 - 235.



Fig. 2 - Cruzeiro do convento de São Francisco visto da igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019)



Fig. 3 - Igreja de São Francisco, Évora, Portugal. Fachada.

Fonte: Francisco de Aragão (Janeiro de 2013)



Fig. 4 - Igreja de São Francisco, Évora, Portugal. Capelas laterais (Dezembro de 2018)

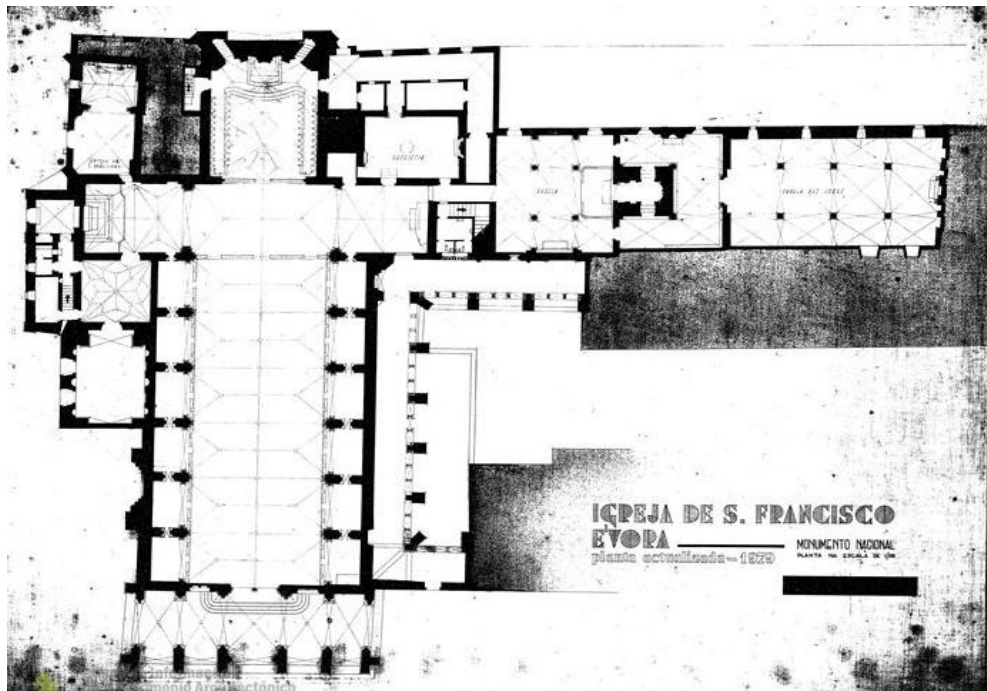


Fig. 5 - Igreja de São Francisco, Évora, Portugal. Planta (DGEMN)

Fonte: Sistema de Informação para o Património Arquitetónico (SIPA). Disponível em:
[«http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=2724»](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=2724)

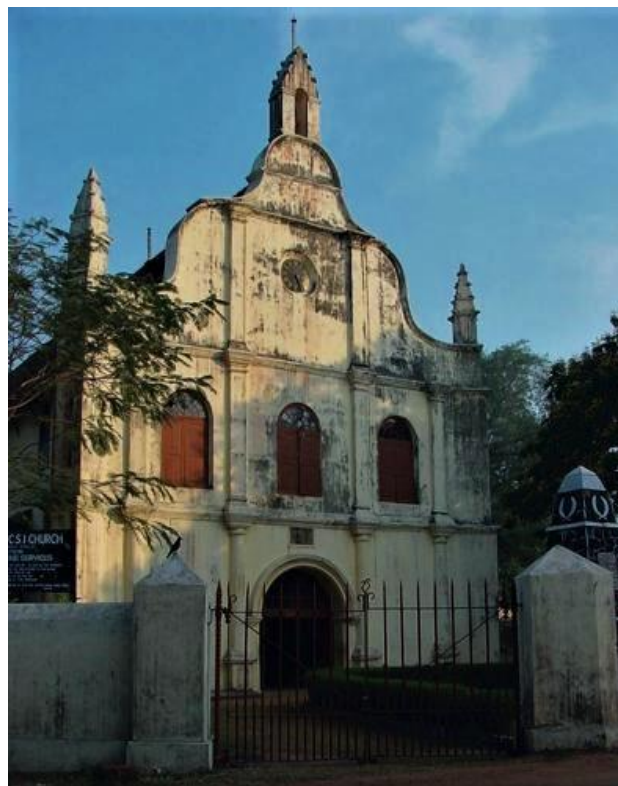


Fig. 6 - Igreja de São Francisco, Cochin, Kerala, Índia.

Fonte: 'Igreja de São Francisco' in HPIP. Autor desconhecido



Fig. 7 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista sobre o pavimento (Janeiro de 2019)



Fig. 8 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje sepulcral com letras góticas, datada de 1529. (Janeiro de 2019)



Fig. 9 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje sepulcral com letras góticas (Janeiro de 2019)



Fig. 10 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Escadas anexas à torre sineira (Janeiro de 2019)



Fig. 11 - Igreja da Nossa Senhora do Rosário, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019)



Fig. 12 - Convento de São Francisco, Velha Goa, Índia. Lintel manuelino (Janeiro de 2019)



Fig. 13 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Portal central (Janeiro de 2019)



Fig. 14 - Mosteiro de Santa Maria de Belém, Lisboa, Portugal. Portal do refeitório (Agosto de 2019)



Fig. 15 - Mosteiro de Santa Maria de Belém, Lisboa, Portugal. Detalhe do portal do refeitório (Agosto de 2019)



Fig. 16 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes da base do portal central (Janeiro de 2019)



Fig. 17 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes do portal central (Janeiro de 2019)

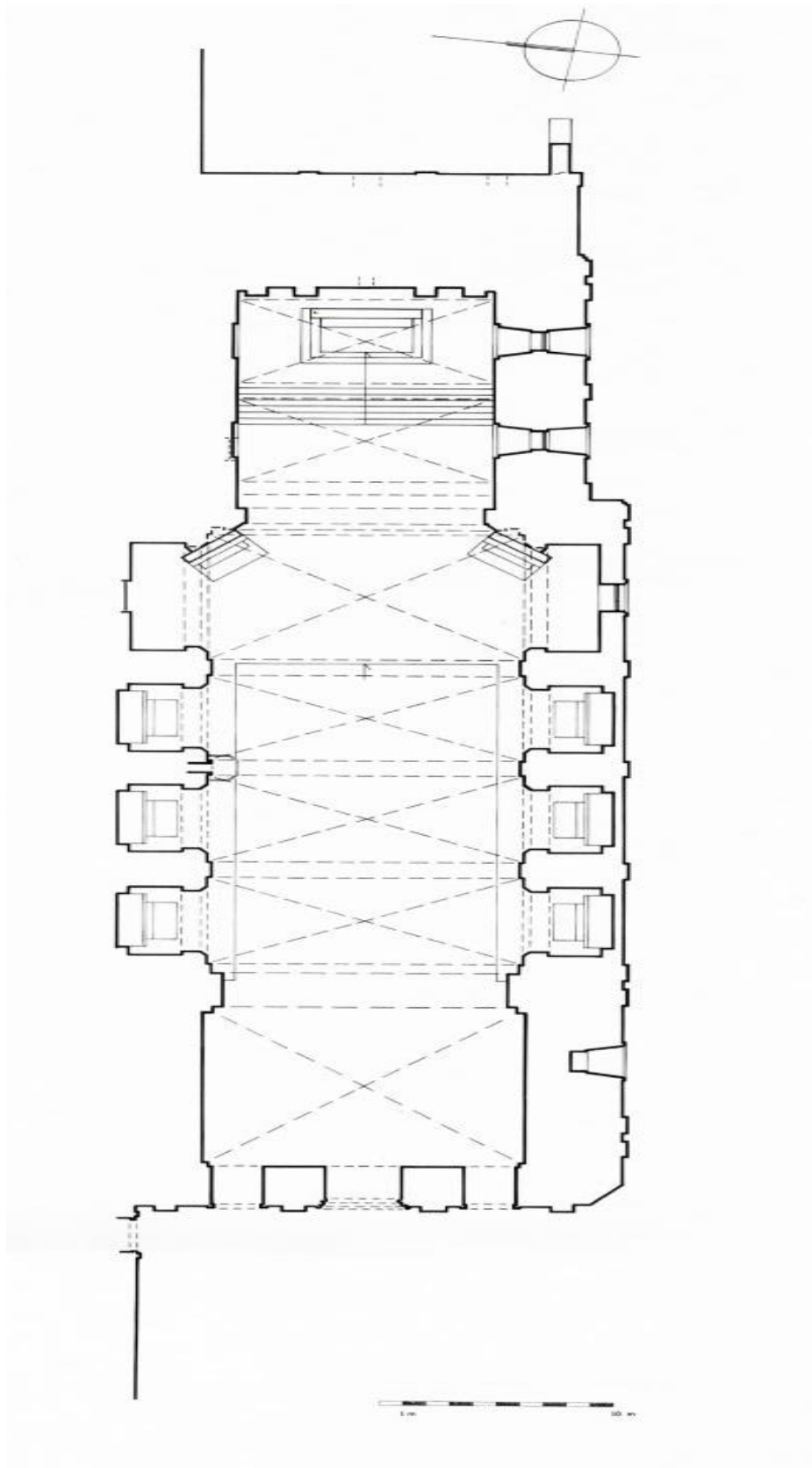


Fig. 18 - Planta da Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia

Fonte: Medido e desenhado pelo arquitecto António Nunes Pereira em 1999/2000. Nunes Pereira (2005, p. 410).

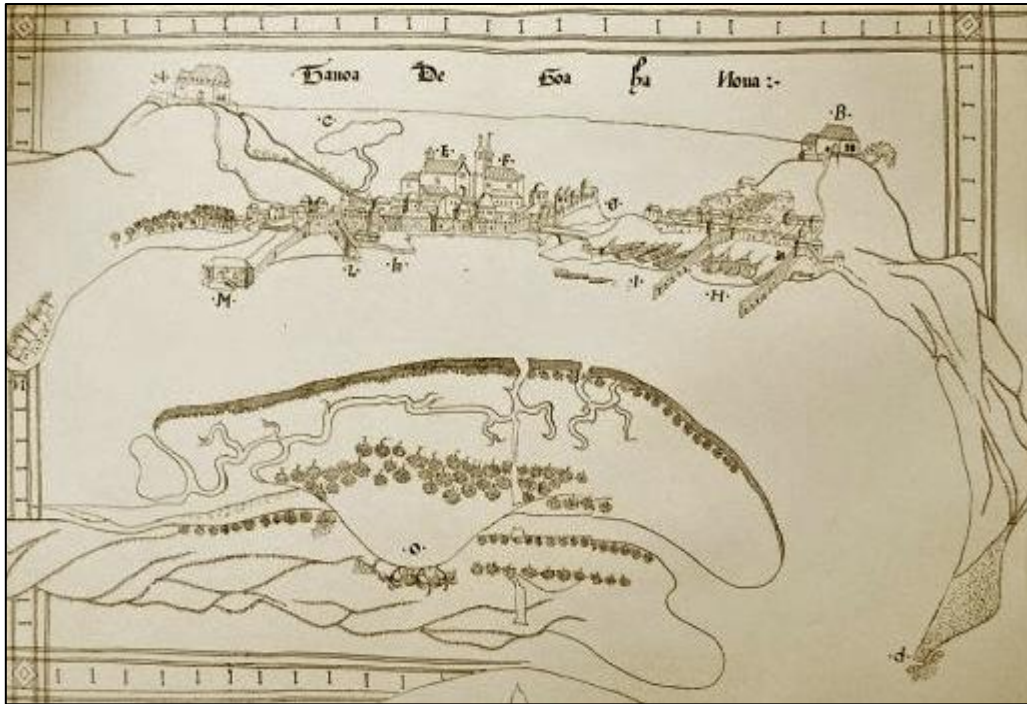


Fig. 19 - 'Távoa de Goa-a-Nova', representação da cidade de Goa existente no Roteiro de Goa a Dio (c. 1538-39) de D. João de Castro. Fac-simile - Lithographia de J. C. Villa-Nova Vitoria. Publicado por Diogo Köpke, Porto, 1843

Fonte: Portugaliae Monumenta Cartographica, vol I, Estampa 60, p. 147

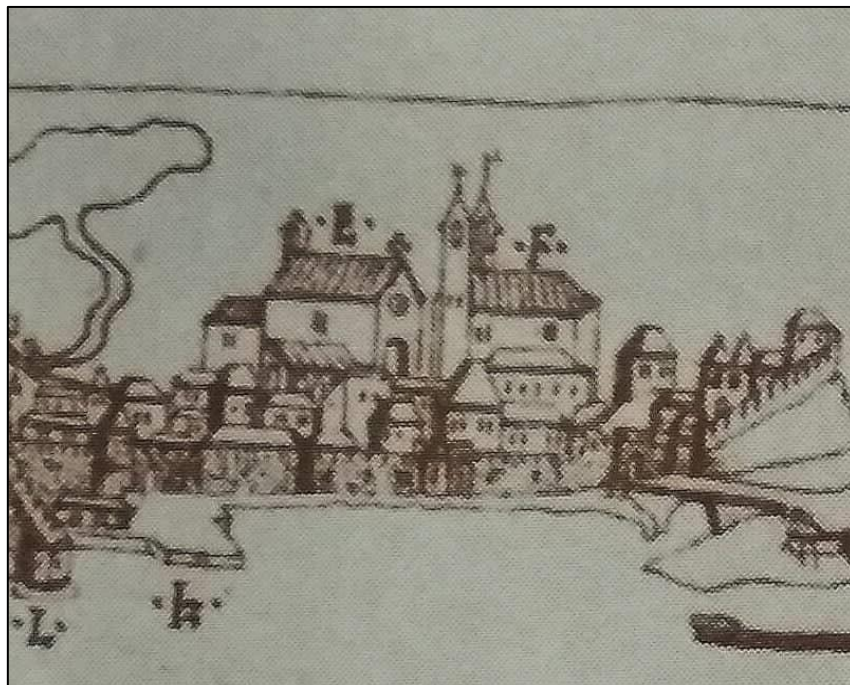


Fig. 20 - Detalhe da 'Távoa de Goa-a-Nova' (ver fig. 19) com a representação da igreja de São Francisco (indicada com a legenda 'E') e a igreja de Santa Catarina, também conhecida como Sé Velha (indicada com a legenda F)



Fig. 21 - Igreja do Espírito Santo e Catedral de Santa Catarina, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019)



Fig. 22 - Vista de Velha Goa da margem norte do rio Mandovi, Índia (Janeiro de 2019)



Fig. 23 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhe da representação da pomba do Espírito Santo no frontão (Janeiro de 2019)



Fig. 24 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Camarim visto do exterior (Janeiro de 2019)

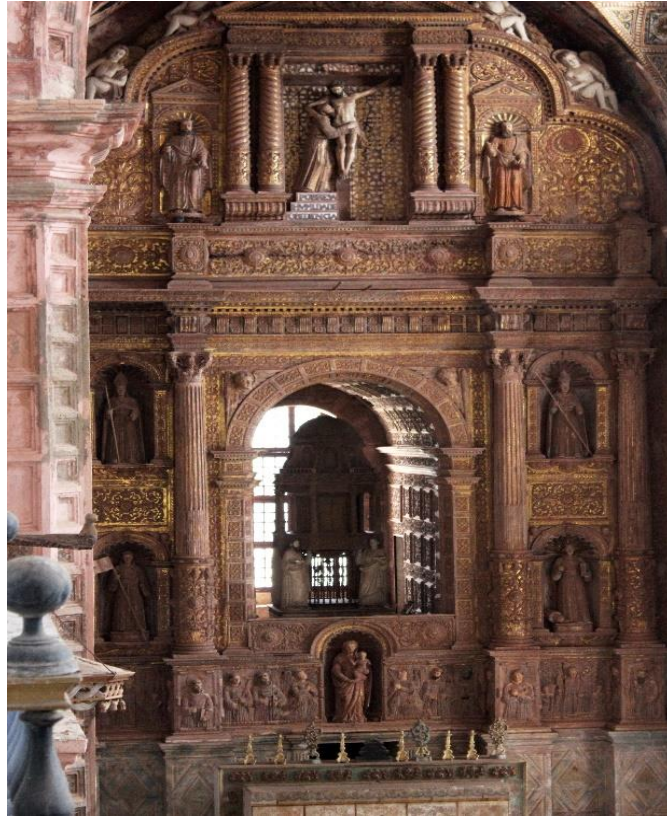


Fig. 25 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Camarim visto das galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 26 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Acesso ao camarim (Janeiro de 2019)



Fig. 27 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Tabernáculo do Santíssimo Sacramento (Janeiro de 2019)



Fig. 28 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista das capelas laterais das galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 29 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista das capelas laterais e do transepto (Janeiro de 2019)

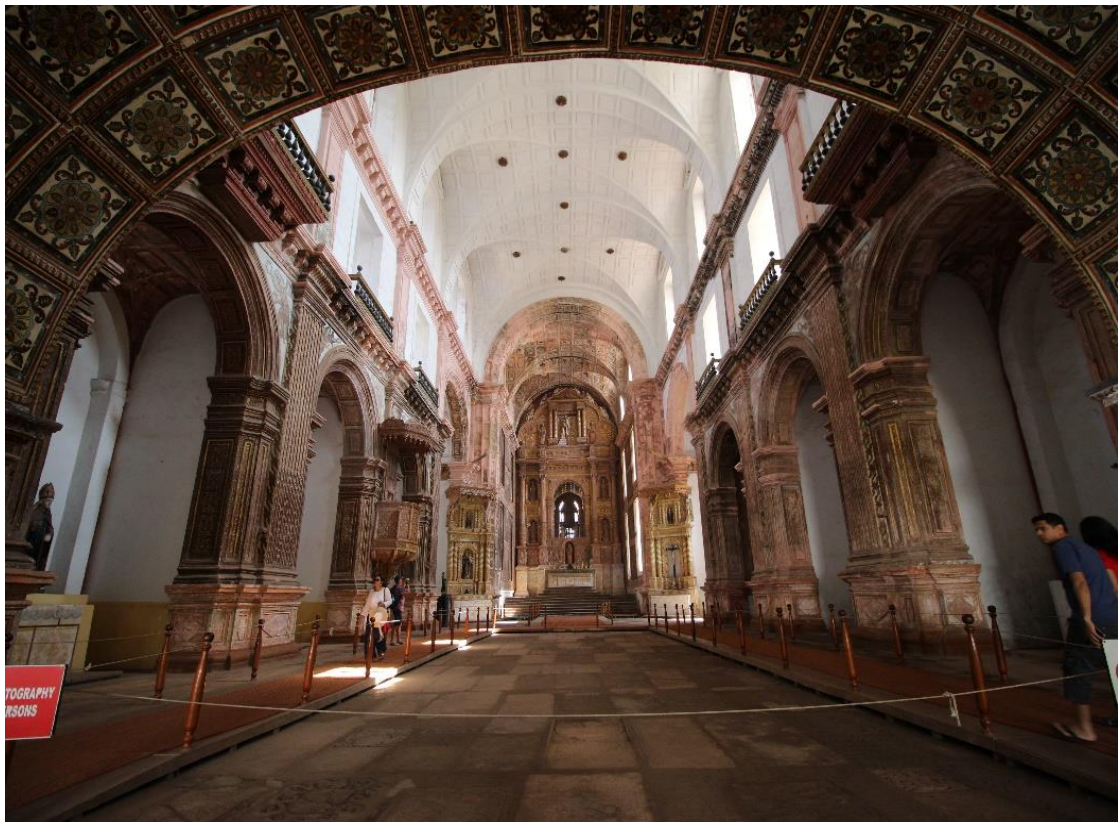


Fig. 30 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da nave para a capela-mor (Janeiro de 2019)



Fig. 31 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da capela-mor para a nave (Janeiro de 2019)



Fig. 32 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Abóbada da nave (Janeiro de 2019)

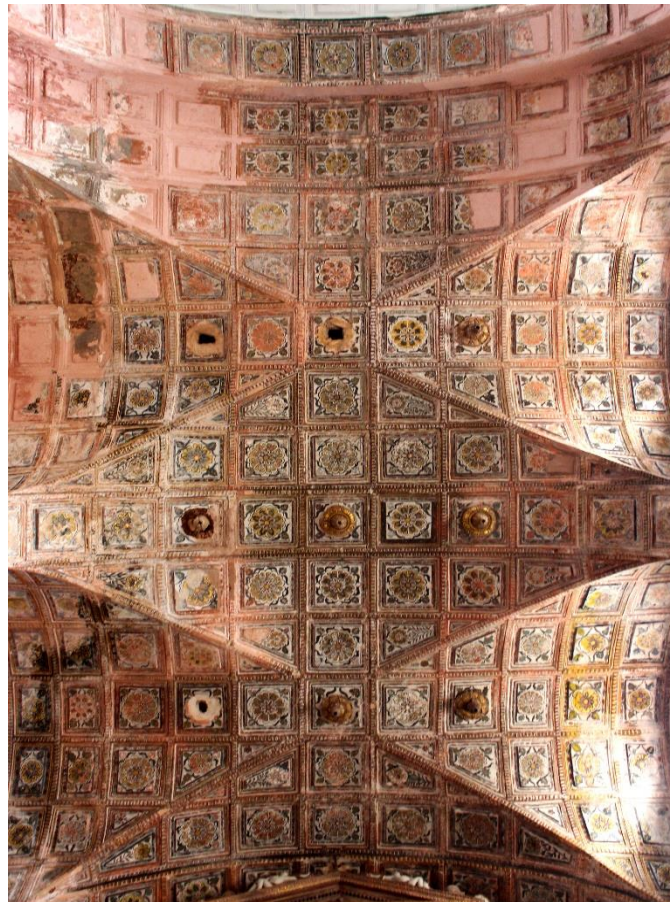


Fig. 33 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Abóbada da capela-mor (Janeiro de 2019)



Fig. 34 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Janelas no registo superior (Janeiro de 2019)



Fig. 35 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)



Fig. 36 - Igreja da Nossa Senhora do Rosário, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)



Fig. 37 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Abóbada (Janeiro de 2019)



Fig. 38 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)



Fig. 39 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural com a representação de clípeos e losangos (Janeiro de 2019)



Fig. 40- Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Losangos nas bases das pilastras entre as capelas laterais (Janeiro de 2019)



Fig. 41 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Friso com losangos e motivos florais nos portais laterais (Janeiro de 2019)



Fig. 42 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cobertura de uma das capelas laterais (Janeiro de 2019)



Fig. 43 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 44 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 45 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 46 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Lajes sepulcrais nas escadas de acesso às galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 47 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista do coro-alto das galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 48 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cadeiral (Janeiro de 2019)



Fig. 49 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Escadas de acesso ao segundo andar de galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 50 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Segundo andar de galerias (Janeiro de 2019)



Fig. 51 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)



Fig. 52 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)



Fig. 53 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)



Fig. 54 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)



Fig. 55 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Exterior, vista da parede sul (Janeiro de 2019)



Fig. 56 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Janelas pintadas em *trompe-l'oeil* entre o ciclo de painéis de São Francisco (Janeiro de 2019)



Fig. 57 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Janelas pintadas em *trompe-l'oeil* entre o ciclo de painéis de São Francisco (Janeiro de 2019)



Fig. 58 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Capela-mor (Janeiro de 2019)



Fig. 59 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Degraus da capela-mor (Janeiro de 2019)



Fig. 60 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da galeria para o camarim da capela-mor (Janeiro de 2019)



Fig. 61 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje com inscrições sob o portal central (Janeiro de 2019)



Fig. 62 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Laje com inscrições sob o portal sul (Janeiro de 2019)



Fig. 63 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cicatriz no pavimento (Janeiro de 2019)



Fig. 64 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista da nave sob o coro-alto (Janeiro de 2019)



Fig. 65 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista sobre o pavimento (Janeiro de 2019)



Fig. 66 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Fachada (Janeiro de 2019)



Fig. 67 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Vista do registo superior da fachada (Janeiro de 2019)



Fig. 68 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Cruz no cimo da fachada (Janeiro de 2019)



Fig. 69 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes no frontão (Janeiro de 2019)



Fig. 70 - Representação da igreja e Convento de São Francisco, s.d [c. 1862 - 1871], António Lopes Mendes

Fonte: A Índia Portuguesa. Breve Descrição das Possessões Portuguesas na Ásia por António Lopes Mendes, Vol. I, 1886, p. 58



Fig. 71 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Torre octogonal (Janeiro de 2019)

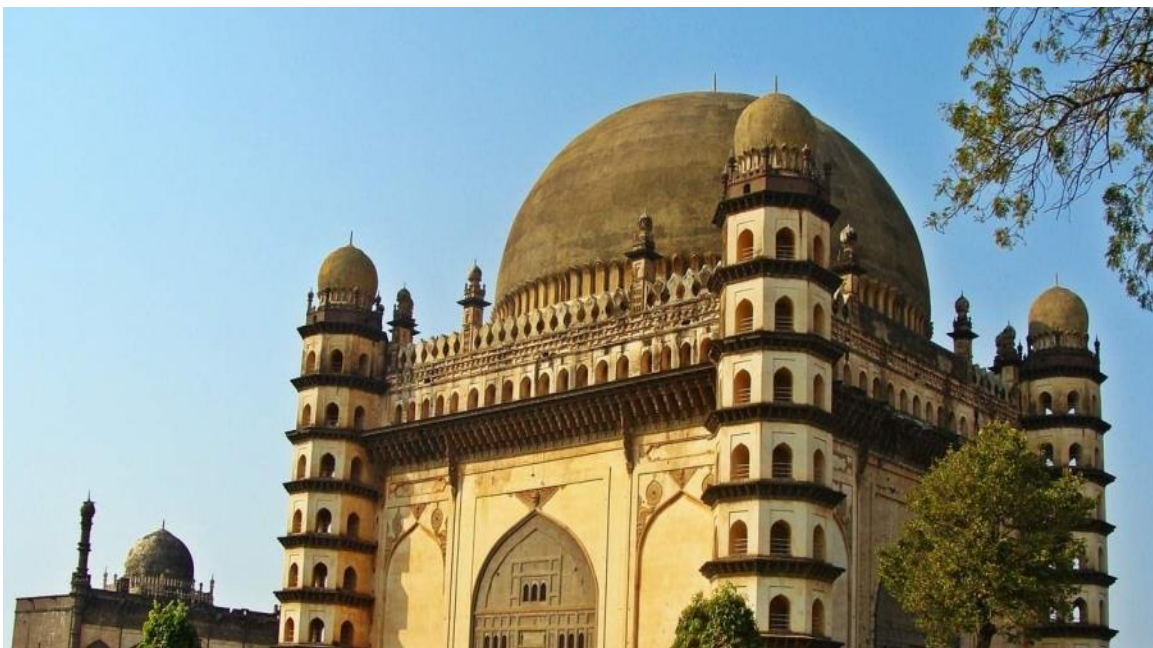


Fig. 72 - Gol Gumbaz , Vijayapura, Karnataka, Índia.

Fonte: New Indian Express. Madesh M Goudar (Outubro de 2018)



Fig. 73 - Templo Shri Mangesh, Ponda, Goa. *Deep Jyoti Stambh* (Janeiro de 2019)



Fig. 74 - Igreja da Nossa Senhora da Penha de França, Britona, Goa, Índia.

Fonte: JoegoaukChurches (Janeiro de 2010)



Fig. 75 - Igreja da Nossa Senhora da Divina Providência do Convento de São Caetano, Velha Goa, Índia (Janeiro de 2019)



Fig. 76 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Fachada com ângulos biselados (Janeiro de 2019)



Fig. 77 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Elemento escultórico entre as capelas laterais (Janeiro de 2019)



Fig. 78 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Elementos escultóricos entre as capelas laterais (Janeiro de 2019)



Fig. 79 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Elementos escultóricos entre as capelas laterais, s.d [c. 1950].

Fonte: Fundação Mário Soares / DTC - Documentos Mário e Alice Chicó - Sílvia Chicó, Disponível em: [«http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_121816»](http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_121816)



Fig. 80 - Ruínas da igreja da Nossa Senhora da Graça, Velha Goa, Índia. Orifícios entre os arcos de abertura para as capelas laterais (Janeiro de 2019)



Fig. 81 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Frontão do portal lateral norte (Janeiro de 2019)



Fig. 82 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Frontão do portal lateral sul (Janeiro de 2019)



Fig. 83 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Porta de entrada (Janeiro de 2019)



Fig. 84 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhe da escultura de vulto na fachada (Janeiro de 2019)



Fig. 85 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Escultura de vulto na fachada com a representação do Anjo Custódio do Reino (Janeiro de 2019)



Fig. 86 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Detalhes do espaldar do cadeiral (Janeiro 2019)



Fig. 87 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Chave de abóbada (Janeiro de 2019)



Fig. 88 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Pintura mural (Janeiro de 2019)

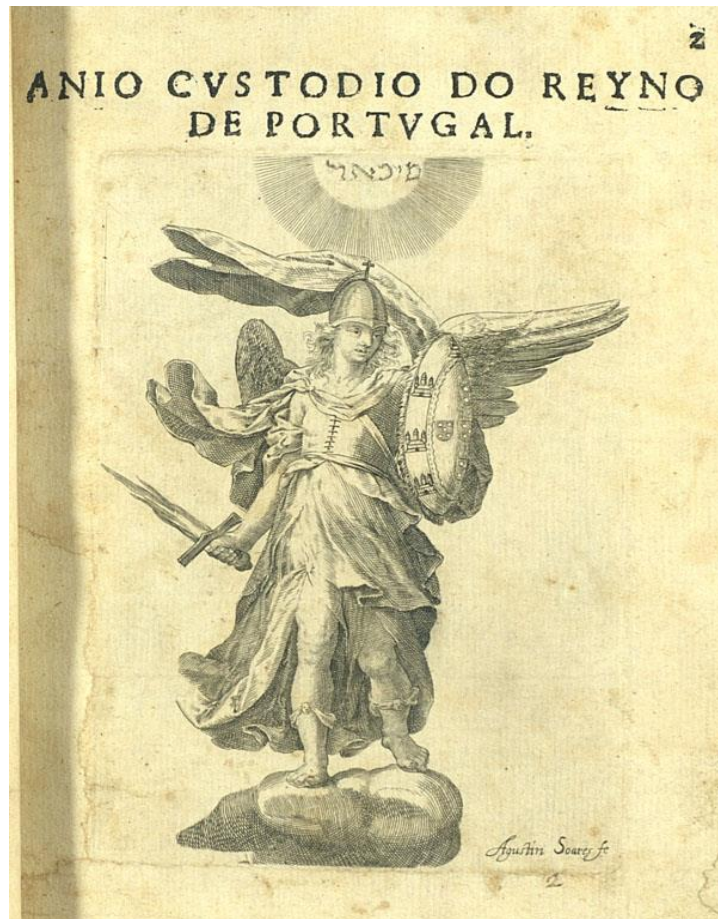


Fig. 89 - Representação do Anjo Custódio do Reino de Portugal (fl. 2), s.d [c. 1632], Agostinho Soares

Fonte: *Tropheos lusitanos* por Antonio Soares Albergaria, Parte I, fl. 2, Lisboa, 1632



Fig. 90 - Igreja do Espírito Santo, Velha Goa, Índia. Portal central (Janeiro de 2019)

Referências Bibliográficas

- AA.VV. 2010. *Património de Origem Portuguesa no Mundo: arquitectura e urbanismo*, vol. II. Coord. Walter Rossa, José Mattoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010
- ALBERGARIA, António Soares. 1632, *Tropheos Lusitanos*. Lisboa: Impresso por Iorge Rodrigues
- ALCALÁ, Luisa Elena; SENOS, Nuno. 2019. «Artistic experiences in the Iberian world, sixteenth–seventeenth centuries» in *The Iberian World*. Dir. Fernando Bouza, Pedro Cardim e Antonio Ferros. Abingdon: Routledge, pp. 449 - 472
- ARAÚJO, Julieta. 2009. «As Relações entre Dominicanos e Franciscanos na Índia do século XVI subsídios para um estudo» in *Actas do III – IV Seminário: O Franciscanismo em Portugal*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 151 – 169
- ALVES, Ana Maria Mendes Ruas. 2012. *O reyno de Deos e a sua justiça : Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. Tese de doutoramento em Letras, área de História, na especialidade de História Moderna, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra : FLUC
- AZEVEDO, Carlos de. 1959. *Arte Cristã na índia Portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar
- BAIÃO, Hélder Mendes. 2019. «La clé du Commerce D’Orient: A imagem de Goa nos Livros de Viagem Franceses do Século XVII» in *Portugal-Goa : os Orientes e os Ocidentes*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto - Instituto de Filosofia, pp. 89 - 105
- BENZINE, Rachid. 2011. «The Minaret in the History os Islam» in *The Swiss Minaret Ban: islam in question*. Ed. Patrick Haenni e Stéphane Lathion. Suíça: Relioscope, pp. 19 - 22
- BERNABÉ, Renata Cabral; MARINO, Giuseppe. 2017. «A chegada dos Franciscanos ao Japão e o início da querela missiológica» in *Estudos Japoneses* , nº 37, p. 83-104

- BETHENCOURT, Francisco. 1998. «A Igreja» in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I. Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chauduri. Lisboa: Temas e Debates, pp. 369 - 386
- BETHENCOURT, Francisco. 1998. «O Estado da Índia» in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I. Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chauduri. Lisboa: Temas e Debates, pp. 284 - 314
- BIEDERMANN, Zoltán. 2019. «Querying the Origins of Orientalism: Recent Approaches to the History of Representations» in *Ler História: Judeus portugueses na Europa e nas Caraíbas, séculos XVII-XVIII*, nº 74, pp. 261 - 275
- BIEDERMANN, Zoltán. 2016. «The temporal politics of spiritual conquest: history, geography and franciscan orientalism in the conquista espiritual do oriente of Friar Paulo da Trindade» in *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, nº 2. Spain: CSIC - Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- BILOU, Francisco. 2014. *A Igreja de São Francisco e o Paço Real de Évora - A obra e os protagonistas 500 anos depois*. Lisboa: Edições Colibri
- BORGES, Charles J. 2005. «How shall we manage?: Catholic Religious Orders Based in Portuguese India in the 16th - 18th Centuries» in *Indo-Portuguese History, Global Trends: Proceedings of XI-International Seminar on Indo-Portuguese History-silver Jubilee Session*. Goa: Maureen & Camvert, pp. 233 - 250
- BOXER, Charles. 1990. *A Igreja e a Expansão Ibérica*. Lisboa: Edições 70
- BROCKEY, Liam Matthew. 2016. «Conquests of Memory: Franciscan Chronicles of the East Asian Church in the Early Modern Period» in *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, nº 2.
- BUESCU, Ana Isabel. 1996. «A profecia que nos deu pátria: o milagre de Ourique na cultura portuguesa (séculos XV-XVIII)» in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães. D. Afonso Henriques e a sua Época*, vol.3. Guimarães: Câmara Municipal e Universidade do Minho, pp.195-211
- BUESCU, Ana Isabel. 1999. «Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna. Uma sondagem» in *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 21, pp. 11-32.

- BUESCU, Ana Isabel. 1987. *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica oitocentista*. Lisboa: INIC
- CARDOSO, Jorge. 2002. *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*, Tomo III. Lisboa: por Pedro Craesbeeck (ed. orig. 1666). Edição fac-similada de Fernandes, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP
- CARITA, Hélder. 2005. «The Architectural Structures of Hindu Temples and Parish Churches in Goa» in *Indo-Portuguese History, Global Trends: Proceedings of XI-International Seminar on Indo-Portuguese History-silver Jubilee Session*. Goa: Maureen & Camvert, pp. 261 - 272
- Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*. Évora : por Manoel de Lyra, 1598.
- CORREIA, Carlos Alberto Calinas. 2011. *A arte de navegar de Manoel Pimentel: as edições de 1699 e 1712*. Tese de mestrado na especialização em História dos Descobrimentos e da Expansão apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: FLUL
- CORREIA, Gaspar. 1858. *Lendas da Índia*, Livro Primeiro, Tomo I, Parte I. Dir. Rodrigo José de Lima Felner. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- CORREIA, Gaspar. 1861. *Lendas da Índia*, Livro Segundo, Tomo II, Parte II. Dir. Rodrigo José de Lima Felner. Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- CORREIA, José Manuel. 1991. *Os Franciscanos em Cochim*. Braga: Editorial Franciscana
- CORREIA, Pedro Lage Reis. 2001. «Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)» in *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, nº 2, Junho, pp. 79-108
- COSTA, Francisco Xavier. 1952. «A Sé Catedral e o Convento de S. Francisco de Assis» in *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa* [Número Comemorativo do IV

Centenário da Morte de S. Francisco Xavier], vol. 11, nº 5 – 6. Goa: Arquidiocese de Goa, pp. 201 - 212.

COSTA, João Paulo Oliveira e. 2010. «A Fundação do Estado da Índia e os Desafios Europeus de D. Manuel I» in *O Estado da Índia e os Desafios Europeus - Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Org. João Paulo Oliveira e Costa & Vítor Luís Gaspar Rodrigues. Lisboa: Centro de História de Além-mar, FCSH-UNL, pp. 41 - 49

CORTESÃO, Armando. 1969-1970. *História da Cartografia Portuguesa*, vol. I. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar

COUTINHO, Maria João Pereira. 2016. «FACES DE PEDRA: o discurso dogmático das fachadas de igrejas barrocas em Portugal» in *Arte & Fé*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa, pp. 313-326

COUTINHO, Maria João Pereira; FERREIRA, Silvia. 2014 .«As Festas de Beatificação de São Francisco Xavier na Igreja de São Roque de Lisboa: Magnificência, Erudição e Arte ao Serviço da Fé» in *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, vol. I. Prior Velho: Paulinas Editora., pp. 855 - 871

CRUZ, Maria do Rosário de Azevedo. 1992. *As regências na minoridade do D. Sebastião- Elementos para uma história estrutural*, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda

CURVELO, Alexandra. 2008. *Nuvens douradas e paisagens habitadas. A arte namban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha, c. 1500 - 1700*. Tese de Doutoramento apresentada ao Departamento de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: FCSH-UNL

CUTILLAS, Francisco. [1752]. *Cartas de S. Francisco Xavier, apóstol de índias, en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espíritu respirando en sus cláusulas un ardiente amor de la virtud, y un implacable odio de los vicios*, Tomo II. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández

- D'CRUZ, Sharon Jacqueline. 2003. *Franciscans in Goa*. Tese de Doutoramento na especialidade de Filosofia da História, apresentada ao Departamento de História da Universidade de Goa. Taleigão: UG
- DELLON, Charles. *Relation de l'Inquisition de Goa*. Ed. Daniel Horthemels, Paris, 1688.
- DEUS, Frei Jacinto de (O.F.M). 1690. *Vergel de Plantas e Flores da Província da Madre de Deus nos Capuchos Reformados da Índia Oriental*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes
- Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*, vol. I. 1880-1935. Dir. Raymundo Antonio de Bulhão Pato. Lisboa: Academia Real das Ciências
- DIAS, Pedro. 1998. «Arquitetura Religiosa de Goa» in *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415 – 1822). O espaço no Índico*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 66 - 80
- FARDILHA, Luís de Sá. 2001. «Uma Introdução à História Seraphica... na Província de Portugal» in *Quando os Frades fazem História*. Coord. José Adriano de Freitas Carvalho. Porto: FLUP, pp. 103 – 119
- FARIA, Patrícia Souza de. 2008. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Tese de Doutoramento na especialidade de História Social, apresentada à Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF
- FARIA, Patrícia Souza de. 2011. «Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau» in *Locus - Revista de História*, v. 17, nº 1. Brasil: Dossiê - História e Literatura, pp. 217 - 236
- FARIA, Patricia Souza de. 2012. «Os franciscanos e os clérigos negros em Goa: estratégias e polémicas na história da cristianização das terras goesas (século XVII-XVIII)» in *Goa: Passado e Presente, Tomo II*. Coord. Artur Teodoro de Matos e João Teles e Cunha. Lisboa: CEPCEP-CHAM, pp. 493 - 502
- FERNANDES, Jason Keith. Dez. 2008. «Indo-Portuguese Art and the Space of the Islamicate» in *Parnal*, nº 7, pp. - 41 - 50

- FERNANDES, José Manuel. Set./Dez. 1994. «Vestígios do Manuelino na Arquitectura Religiosa de influência portuguesa na Índia: Malabar, Coromandel, Goa» in *Oceanos*, nº 19 - 20. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 136 – 154
- FERREIRA, José Miguel Moura. 2011. *A Restauração de 1640 e o Estado da Índia. Agentes, espaços e dinâmicas*. Tese de Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: FCSH-UNL
- FERREIRA, Maria João. 2008-2009. «Entre a vivência religiosa cultural e académica. A presença de têxteis chineses nas festas do colégio de São Paulo de Goa em meados do século XVI» in *Revista da Faculdade de Letras, Ciências e Técnicas do Património*, vol. VII-VIII. Porto: FLUP, pp. 191-202
- FERREIRA, Maria João. Nov. 2015. «Asian Textiles in the Carreira da Índia: Portuguese Trade, Consumption and Taste, 1500–1700» in *Textile History*, n.º 46. Londres: Taylor & Francis Group, pp. 147–168
- FERREIRA, Maria João. Jan./Jun. 2017. «Das armações e do ofício de armador na cidade de Lisboa nos séculos XVII e XVIII» in *Cadernos do Arquivo Municipal – Lisboa e as Artes Decorativas: Obras, artistas, projectos*, 2.ª Série, nº 7. Lisboa: Arquivo Municipal de Lisboa, pp. 113-136
- FERREIRA, Maria João. 2015. «O Exótico ao serviço de Deus. A presença de têxteis chineses nas comemorações religiosas inicianas no Portugal de Seiscentos (1622)» in *Portugal a Europa e o Oriente. Circulação de artistas, modelos e obras (Cadernos Culturais da Fundação das Casas de Fronteira e Alorna)*. Coord. Maria João Ferreira, Pedro Flor e Teresa Vale. Lisboa: Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, pp. 293-301
- FERREIRA, Maria João. 2014. «Os ‘Panos da Índia’ em Portugal: integração e consumo dos artigos têxteis asiáticos na sociedade portuguesa (séculos XVI-XVIII)», in *IV Congresso de História da Arte Portuguesa. Homenagem a José-Augusto França. Actas Sessões Simultâneas*. Coord. Farré Torras, Begoña. Lisboa: Associação Portuguesa de Historiadores da Arte, pp. 72-81

- FERRO, Bartolomeu. 1705. *Istoria delle missioni de Chierici relogari Teatini. Indie Orientali. Con la descrizione de'Regni, Prouincie, Città, Luoghi, Fede, Riti, e Costumi delle Genti oue andarono, e passarono li Missionarij, Viaggi pericolosi, fatiche fatteui, e frutto raccolto per la Cattolica Religione. Dell' Indie Orientali, Tomo II.* Roma : Per Gio. Francesco Buagni
- FIGUEIROA, Garcia de Sylva Y. 1903. *Comentarios de D. Garcia de Silva y Figueroa de la Embajada que de Parte del Rey de España Don Felipe III hizo al Rey Xa Abas de Persia*, Tomo I. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles (ed. orig. 1667)
- FONSECA, José Nicolau da. 1994. *An Historical and Archaeological Sketch of the City of Goa*. Nova Deli: Madras (ed. orig. 1878).
- FRÓIS, Pe. Luis SJ. 1981. *Historia de Japam*, vol. II. Ed. José Wicki SJ. Lisboa: Biblioteca Nacional
- FRYER, John. 1992. *A New Account of East India and Persia being Nine Years Travels 1672 – 1681*. Intr. e anot. de William Crooke, vol. II. Nova Deli: Asian Educational Services (ed. orig. 1698)
- GEMMELI CARERI, Giovanni Francesco. 1700. *Giro del Mondo*, vol. III. Naples, Giuseppe Roselli
- GOMES, João M. 2006. «D. Frei Aleixo de Meneses. Goa - Braga: Trajecto de uma missão» in *Theologica*, II série, vol. XLI, fac. 2. Braga: Núcleo de Braga da Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, pp. 359-393
- GOMES, Paulo Varela. 2010. «As igrejas dos católicos de Goa» in *Ler História: Goa 1510-2010*, nº 58, pp. 47 - 60
- GOMES, Paulo Varela. 2012. «As igrejas invisíveis de Goa» in *Goa: Passado e Presente, Tomo I. Coord. Artur Teodoro de Matos e João Teles e Cunha*. Lisboa: CEPCEP-CHAM, pp. 101 - 124
- GOMES, Paulo Varela. 2011. *Whitewash, Red Stone: A History of Church Architecture in Goa*. New Dehli: Yoda Press
- GONÇALVES, Manuel Pereira. 1989. «A presença franciscana na Índia do século XVI» in *Portugal no Mundo*, vol. III. Dir. Luís de Albuquerque. Lisboa: Pub. Alfa

- GONÇALVES, Sebastião SJ. 1957 - 1962. *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa santa fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. Ed. Josef Wicki, SJ, 3 vols. Coimbra: Atlântida Editora (ed. orig. 1614)
- GOTTHEIL, Richard J. H. 1910 «The Origin and History of the Minaret» in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 30, n.º 2, pp. 132 - 154
- KARL, Barbara. 2016. *Embroidered Histories: Indian Textiles for the Portuguese Market during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Vienna: Bohlau Verlag
- KLOGUEN, Deniz L.Cottineau de. 1995. *An Historical Sketch of Goa, the Metropolis of the Portuguese Settlements in India*. Nova Deli: Asian Educational Services (ed. orig. 1831].
- LEITE, Sílvia. 2005. *A Arte do Manuelino como Percurso Simbólico*. Casal de Cambra: Caleidoscópico
- LINSCHOTEN, Jan Hugyen van. 1997 (2ª ed). *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (ed. orig. 1596)
- LOBATO, Manuel. 2012. «Memória urbana, paisagem social e intertextualidade. Goa nos relatos de viajantes europeus dos séculos XVI e XVII» in *Goa: Passado e Presente*. Tomo I. Dir. Artur Teodoro de Matos e João Teles e Cunha. Lisboa: CEPCEP/CHAM, pp. 159-176
- LOPES, Fernando Félix (O.F.M). 1997. *Colectânea de estudos de História e Literatura*, vol. III. Lisboa: Academia Portuguesa de História
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. 1996. *Goa Setecentista: Tradição e Modernidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. 2005. «Pedagogic and Pastoral Innovation of the Oratory Congregation of Goa - Its Repercussion on Goan Society (17th and 18th Centuries)». in *Indo-Portuguese History, Global Trends: Proceedings of XI-*

International Seminar on Indo-Portuguese History-silver Jubilee Session. Goa: Maureen & Camvert, pp. 219 - 231

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires; FERRÃO, Livia. 2010. «O Conflito Padroado/Propaganda na Índia. Contributos para a sua História (séculos XVII E XVIII) in *O Estado da Índia e os Desafios Europeus - Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Org. João Paulo Oliveira e Costa & Vítor Luís Gaspar Rodrigues. Lisboa: Centro de História de Além-mar, FCSH-UNL, pp. 347 - 360

LOPES, Nuno Miguel de Pinho. 2016. «De D. João de Castro à imagem de satélite: testemunhas da transformação territorial de Goa» in *Cabo dos Trabalhos - 20 leituras de Patrimónios de Influência Portuguesa*, nº 12. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

LOURENÇO, Miguel Rodrigues. 2015 «Uma Inquisição diferente: Para uma leitura institucional do Santo Ofício de Goa e do seu distrito (séculos XVI e XVII)» in *Lusitania Sacra*, nº 31. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 129-164

MAFFEI, G.P. 1589. *Historiarum Indicarum Libri XVI, selectarum, item, ex India epistolarum, eodem interprete, libri IV. Accessit Ignatii Loiolae Vita, Omnia ab Auctore recognita, & nunc primum in Germania excusa, Item, in singula opera copiosus Index*. Officina Birckmannica, Cologne.

MARTINS, Nuno Gomes. 2014. *Império e imagem: D. João de Castro e a retórica do Vice-Rei (1505-1548)*. Tese de doutoramento na especialidade de Sociologia Histórica, apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Lisboa: ICS-UNL

MALEKANDATHIL, Pius. 2005. «Merchant Capitalists and the Estado da India: Changing Pattern of Portuguese Trade with India, 1570 - 1663». in *Indo-Portuguese History, Global Trends: Proceedings of XI-International Seminar on Indo-Portuguese History-silver Jubilee Session*. Goa: Maureen & Camvert, pp. 345 - 360

- MEERSMAN, Achilles (O.F.M). 1972. *Annual reports of the Portuguese Franciscans in India (1713-1833)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos
- MEERSMAN, Achilles (O.F.M). 1971. *Provinces in India (1500-1835)*. Bangalore: Christian Literature Society Press
- MENDES, António Lopes. 1886. *A Índia Portuguesa. Breve descrição das Possessões Portuguezas na Asia*, 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional
- MENDIRATTA, Sidh. 2010. «Trabalhos Arqueológicos Recentes no Convento dos Agostinhos de Velha Goa e a Questão da Sepultura da Rainha Ketevan ou Guativanda» in *O Estado da Índia e os Desafios Europeus - Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Org. João Paulo Oliveira e Costa & Vítor Luís Gaspar Rodrigues. Lisboa: Centro de História de Além-mar, FCSH-UNL, pp. 269 - 275
- MENDIRATTA, Sidh, ROSSA, Walter; 2012. «A Cerca Adormecida: Recuperação Histórico-Cartográfica da Muralha Portuguesa de Goa», in *Goa: Passado e Presente*, Tomo I. Coord. Artur Teodoro de Matos e João Teles e Cunha. Lisboa: CEPCEP/ CHAM, pp 413-423
- MENDONÇA, Délio de. 2002. *Conversions and Citizenry: Goa under Portugal, 1510-1610*. New Dehli: Concept Publishing Company
- MOREIRA, António Montes (O.F.M). 2000. «As antigas províncias franciscanas portuguesas da Índia» in *Actas do III – IV Seminário: O Franciscanismo em Portugal*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 99 – 112
- MOREIRA, Rafael. Nov. 2019 «A janela do coro do Convento de Cristo. Fontes, autoria, significado» in *Revista Monumentos*, nº 37. Lisboa: DGPC, pp. 70 - 83
- MOREIRA, Rafael; CURVELO, Alexandra. 1998. «A circulação das formas. Artes portáteis, arquitectura e urbanismo» in *História da Expansão Portuguesa*. vol I. Ed. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 532-570
- MOREIRA, Rafael. 1995a. «Dom João de Castro e Vitruvius» in *Tapeçarias de D. João de Castro*. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, pp. 51-56

- MOREIRA, Rafael. Jun. 1995b. «From Manueline to Renaissance in Portuguese India» in *Mare Liberum*, n.º 9. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 401 – 407
- MOREIRA, Rafael. 1995c. «Goa em 1535. Uma Cidade Manuelina». Separata da revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, vol. 8. Lisboa: FCSH-UNL, pp. 177-221
- MOREIRA, Rafael. 2012. «Idear a arquitectura» in *A arquitectura imaginária, pintura, escultura, artes decorativas*. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 32 - 39
- MOREIRA, Rafael. 1987. *Jerónimos*. Lisboa: Verbo
- OLIVAL, Fernanda, XAVIER, Ângela. 2018. «O Padroado do rei de Portugal: fundamentos e práticas» in *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos*. Coord. Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo, Roberta Stumpf. Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais, pp. 123-160
- OLIVEIRA, Silvana R. 2005. «The integration of children in Estado da Índia: the case of Salsete in the 16th Century» in *Indo-Portuguese History, Global Trends: Proceedings of XI-International Seminar on Indo-Portuguese History-silver Jubilee Session*. Goa: Maureen & Camvert, pp. 207 - 217
- OSSWALD, Maria Cristina. 2013. *Written in Stone: Jesuit Buildings in Goa and Their Artistic and Architectural Features*. Saligão: Goa 1556
- PACHECO, Ana de Assis Pacheco, 2013. «Convento de São Francisco de Goa (1520)» in *Construção de um mundo interior. Arquitectura Franciscana em Portugal, Índia e Brasil (séculos XVI-XVII)*. Tese de Doutoramento na especialidade de Teoria e História da Arquitetura, apresentada à Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. Coimbra: UC
- PALOMO, Federico. 2016. «Written Empires: Franciscans, texts and the making of the early modern Iberian Empires» in *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, nº 2.
- PELÚCIA, Alexandra. 2007. «Funcionários Administrativos do Estado da Índia na Época de D. Manuel I - Notas sobre os Escrivães», in *O Reino, as Ilhas e o Mar*

- Oceano...*, vol. II. Coors. Avelino Freitas de Meneses & João Paulo Oliveira e Costa. Lisboa -Ponta Delgada, Universidade dos Açores & CHAM, pp. 657-667
- PENROSE, Boies. 1960. *Goa - Rainha do Oriente*. Lisboa: Comissão Ultramarina, 1960.
- PEREIRA, António Nunes. 2005. *A Arquitectura Religiosa Cristã de Velha Goa. Segunda Metade do Século XVI – Primeiras Décadas do Século XVII*. Lisboa: Fundação Oriente
- PEREIRA, António Nunes. 2010. «Igrejas e Capelas De Santa Catarina De Velha Goa» in *Anais De História De Além-Mar*, vol. 11. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL, pp. 29–61
- PEREIRA, Paulo. 2014. *Arte Portuguesa – História Essencial*. Lisboa: Temas & Debates
- PIMENTEL, Manuel. 1762. *Arte de navegar, em que se ensinão as regras praticas, e o modo de Cartear pela Carta plana, e reduzida, o modo de Graduar a Balestilha por via dos numeros, e muitos problemas uteis a navegação, e Roteiro das viagens, e costas maritimas de Guine, Brasil, e Indias Occidentaes, e Orientaes - agora novamente emendadas, e acrescentadas muitas derrotas novas*. Lisboa: Officina Miguel Manescal da Costa (ed. orig. 1699).
- PINTO, Carla Alferes. 2006. «Notas para o estudo do mecenato de D. Frei Aleixo de Meneses: os recolhimentos da Misericórdia em Goa» in *Anais de História de Além mar*, vol. 7. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL, pp. 279 -309
- PINTO, Carla Alferes. 2017. «There is nothing in the history of this Convent other than the grand and the precious'. Artistic images and objects as agents of politics and religion: the foundation stone of the Convent of Saint Monica in Goa and the processional standard with the Miracle of the Crucified Christ» in *Visualizing Portuguese Power: The Political Use of Images in Portugal and its Overseas Empire (16th–18th Cen tury)*. Ed. Krass, U. Zurich: Diaphanes, pp. 19-48
- PINTO, Carla Alferes. 2011. «‘Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes’. D. Frei Aleixo de Meneses (1559 -1617), mecenas e patrono» in *Anais de História de Além mar*, vol. 12, Lisboa: CHAM/FCSH-UNL, pp. 153 -180
- PROSPERI, Adriano. 1995. «The Missionary» in *Baroque Personae*, ed. Rosario Villari. Chicago, London: University of Chicago, pp. 160 - 193

- PYRARD DE LAVAL, François. 1858. *Viagem de Francisco Pyrard , de Laval Contendo a notícia de sua navegação às Índias Orientais, Ilhas de Maldiva, Mabuco e o Brasil, e os diferentes casos que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez anos que andou nestes países (1601 a 1610). Com a descrição exacta dos costumes, leis, usos, polícia e governo; do trato e comércio, que nelles há; dos animais, árvores, frutas e outras singularidades que ali se encontram*. Tradução para português de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, vol. II. Imprensa Nacional: Nova Goa (ed. orig. 1611)
- RAMALHETE, Ana Maria. 1996. «Legitimações dinásticas e pragmatismo do Discurso Providencialista» in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9. Lisboa: Edições Colibri, pp. 209-219
- RÉAU, Louis, 1956. «Iconographie de la Bible: Ancien testament» in *Iconographie de l'art chrétien*. vol. II. Tomo I. Paris: Presses Universitaires de France
- REGO, António da Silva. 1947. *Documentação para a História do Padroado Português no Oriente*, vol. I, II, IV, V, IX, X. Lisboa: Agência Geral das Colónias
- REGO, António da Silva. 1978. *O Padroado Português no Oriente e a sua historiografia (1838-1950)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História
- REIS, Mónica E. 2015. *De Portugal para a Índia: o Percurso da Arte Retabular na Antiga Província do Norte e em Goa – Inventário Artístico do Retábulo no Taluka de Tiswadi*. Tese de Doutoramento em História e Património apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve. Faro: FCHS-UA
- REIS, Mónica E. 2010. «Retable art in India: its importance, the empathic apathy and the future. Cultural aspects concerning conservation», in *Heritage 2010 - Heritage and Sustainable Development*. Ed. R. Amoêda, S. Lira e C. Pinheiro. pp. 1129 - 1140
- RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (dir.). 1992. *Arquivo Portuguez Oriental*. Nova Deli: Asia Educational Services
- RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. 1858. *Ensaio histórico da língua Concani*. Nova Goa

- RODRIGUES, Nácia Raquel Ochoa. 2017. *Ecos da conversão: análise da iconografia religiosa na escultura relevada de Tiswadi (sécs XVII - XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História da Arte, Património e Turismo Cultural apresentada à Faculdade de Letras. Lisboa: FLUL
- ROSA, Maria de Lurdes. 2010. *Santos e Demónios no Portugal medieval*. Lisboa: Fio da Palavra editores
- ROSSA, Walter. 1997. *Cidades indo-portuguesas: contribuições para o estudo do urbanismo português no Hindustão Ocidental*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
- SÁ, Isabel dos Guimarães. 2010. «Estruturas Eclesiásticas e Acção Religiosa» in *Expansão Marítima Portuguesa 1400 - 1800*. Dr. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Lisboa: Edições 70, pp. 265 - 292
- SALDANHA, M. J. Gabriel de. 1925. *História de Goa (Política e Arqueológica)*, I vol. Bastorá: Typographia Rangel
- SANTA IRIA, Frei Clemente de (O.F.M). 1724. «Notícia do que obravão os padres de S. Francisco, filhos da provincia do Apostolo S. Thome no serviço de Deos e de S. Magestade, que Deos guarde, depois que paçavão a esta Índia Oriental» in *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol V, pp. 463 - 500
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Out. 2002. «Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das presenças» in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, pp. 237 - 280
- SANTOS, Catarina Madeira. 1999. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
- SANTOS, Joaquim Rodrigues dos. 2017. «On the Trail of Baltazar Castro, a Portuguese Restorer in India» in *EAHN 2015 Belgrade: Entangled Histories, Multiple Geographies*. Coord. Vladan Djokic, Ana Nikezic e Ana Rakovis. Belgrado: University of Belgrade - Faculty of Architecture, pp.244-253

- SEBASTIÁN, Santiago. 1985. *Contrareforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial
- SCHURHAMMER SJ, Georg. 1957. «Carta inédita sobre a fundação do convento de S. Francisco de Goa» in *Separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 74. Bastorá: Tipografia Rangel, pp. 56 - 66
- SCHURHAMMER SJ, Georg. 1977. *Francis Xavier: His Life, His Times, vol. II: India, 1541-1545*. Trad. M. Joseph Costelloe SJ. Roma: The Jesuits Historical Institute.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. 2008. «Heráldica franciscana» in *Revista Lusófona de Genealogia e Heráldica*, nº 3. Porto: Instituto de Genealogia e Heráldica da Universidade Lusófona do Porto, pp. 177-198
- SENOS, Nuno. 2003. «A Coroa e a Igreja na Lisboa de quinhentos» in *Lusitania Sacra*, nº 15, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 97-117
- SENOS, Nuno. 2010. «Buildings at war: Franciscan architecture in colonial Brazil» in *The Arts of South America, 1492-1850*. Ed. Donna Pierce. Denver: Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum of Art, pp. 39 - 55
- SENOS, Nuno. 2002. *O Paço da Ribeira, 1501 – 1581*. Lisboa: Editorial notícias
- SERRÃO, Vitór. 2012. «Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o maneirismo e o barroco (1563-1750)» in *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Coord. José Pedro Paiva (Actas do Seminário no âmbito das comemorações dos 450 anos sobre a clausura do Concílio de Trento, 1563-2013). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 103 - 132
- SERRÃO, Vitór. 2011. «Pintura e Devoção em Goa no Tempo dos Filipes: o Mosteiro de Santa Mónica no ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) e os seus artistas» in *Revista Oriente*, nº 20. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 11 - 50.

- STRATHERN, Alan. 2004. «*Os Piedosos and the Mission in India and Sri Lanka in the 1540s*», in *Dom João III e o Império. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento (Lisboa e Tomar, 4 a 8 de junho de 2002)*. Coord. R. Carneiro, A. T. Matos. Lisboa: CEPCEP, pp. 855-864
- SOLEDADE, Fr. Fernando da. 1705. *Historia Serafica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Tomo. III. Lisboa, Oficina de Manuel e Joseph Lopes Ferreyra.
- SOUZA, Teotónio R. de. 2000. «As impressões portuguesas da Índia: realidade, fantasia e auto-retratação» in *Portugal, Índia e Alemanha - Actas do V Encontro luso-alemão*. Org. Helmut Siepmann. Lisboa : Centro de Estudos História, Universidade Nova de Lisboa, pp. 23 - 32
- SOUZA, Teotónio R. de. 2010. «O 6º Concílio Provincial de Goa: Instrumentalização Política de S. Francisco Xavier» in *O Estado da Índia e os Desafios Europeus - Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Org. João Paulo Oliveira e Costa & Vítor Luís Gaspar Rodrigues. Lisboa: Centro de História de Além-mar, FCSH-UNL, pp. 381 - 399
- TAVERNIER, Jean-Baptiste. 1676. *Les Six Voyages de Jean Baptiste Tavernier, écuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans, & par toutes les routes que l'on peut tenir: accompagnez d'observations particulieres sur la qualité, la religion, le gouvernement, les coutumes & le commerce de chaque país*. Paris: Gervais Clouzier
- TELLES, Ricardo Michael. 1931. «Igrejas, Conventos e Capelas na Velha Cidade de Goa» in *O Oriente Português. Revista da Comissão Arqueologica da Índia Portuguesa*, nº 1. Nova Goa: Imprensa Nacional, pp. 20 – 101
- TELLES, Ricardo Michael. 1933. «Inventário dos objectos dos conventos e igrejas, palácios e fortalezas de Goa» in *O Oriente Portuguez*. n.º 6. Nova Goa: Imprensa Nacional, pp. 373 - 390
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. 1994. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel
- TRINDADE, frei Paulo da. 1961. *Conquista Espiritual do Oriente, em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da India Oriental em a pregação da fé e conversão dos*

infieis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotíssimas ilhas do Japão, vol. I e II. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos

VAJRACHARYA, Gautama T. 2014. «Kirtimukha» in *Artibus Asiae*, vol. 74, nº 2. Zurich: Museum Rietberg, pp. 311 - 336

VALLE, Pietro della. *Viaggi di Pietro Della Valle, il Pellegrino*, vol II. Ed.: Gancia, England, Brighton, 1843.

Velha-Goa: Guia Histórico - Editado por ocasião da Exposição das relíquias de S. Francisco de Xavier pelo Quarto Centenário da sua Morte 1552-1952. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1952, pp. 47 - 64

VITERBO, Francisco de Sousa. 1899. *Dicionário Histórico e Documental dos Architectos, Engenheiros e Constructores Portugueses ou ao Serviço de Portugal*, vol. I e II. Lisboa: Imprensa Nacional

XAVIER, Ângela. 2004. «A evangelização dos indianos e a política imperial joanina» in *Dom João III e o Império. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento (Lisboa e Tomar, 4 a 8 de junho de 2002)*. Coord. R. Carneiro, A. T. Matos. Lisboa: CEPCEP, pp. 783 – 805

XAVIER, Ângela Barreto. 2008. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. 2ª edição. Lisboa: ICS. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

XAVIER, Ângela Barreto; G. ŽUPANOV, Inês. 2015. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge*. New Delhi: Oxford University Press

XAVIER, Ângela Barreto. 2011. «Entre a curiosidade e a melancolia: deambulações pela Goa de D. Garcia», in *Estudos sobre Don García de Silva y e os "Comentarios" da Embaixada à Pérsia (1614-1624)*. Coord. Loureiro, R. ; Resende, V. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL, pp. 207-243

XAVIER, Ângela Barreto, 2006a. «De converso a novamente convertido. Identidade política e alteridade no reino e no império» in *Cultura—Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 22. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL, pp. 245-274

- XAVIER, Ângela Barreto. 2014. «Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento na Índia» in *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Coord. Gouveia, A. C., Barbosa, D. S. & Paiva, J. P. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica, pp. 133-156
- XAVIER, Ângela Barreto. 2006b. «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método» in *Lusitania Sacra*, vol. XVIII. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 87-116
- XAVIER, Ângela Barreto. 2016. «Looking through the *Visão Feita por Xpo a el Rey Dom Affonso Henriques (1659)*. Franciscans in India and the legitimization of the Braganza monarchy» in *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, nº 2.
- XAVIER, Ângela Barreto. 2004b. «Organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação» in *Anais de História de Além-Mar*, nº 5. Coord. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 5. Lisboa: CHAM/FCSH-UNL, pp. 27 - 60
- XAVIER, Ângela Barreto. 2007. «[Recensão crítica] A arquitectura religiosa cristã de Velha Goa: segunda metade do século XVI, primeiras décadas do século XVII» in *Lusitania Sacra*, nº. 19. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 564 - 568
- XAVIER, Ângela Barreto; SENOS, Nuno. 2019. *Portugal, uma retrospectiva: 1498*, vol. 17. Lisboa: Edições tinta-da-china e Público
- XAVIER, Ângela Barreto. 2000. «Tendências na Historiografia da Expansão Portuguesa. Reflexões sobre os destinos da história social» in *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 22, pp. 141 – 179
- XAVIER, Filipe Nery. 1861. *Resumo histórico da maravilhosa vida, conversões e milagres de S. Francisco Xavier*. Nova Goa: Imprensa Nacional
- ZUPANOV, Inés. 2014. «The pulpit: Possession and personhood in colonial Goa» in *Res: Anthropology and aesthetics*, nº 65-66, pp. 298 - 315

Fontes disponíveis *online*:

ALSULAITI, Fatema. 2013. «Minaret». *Portal Ancient History Encyclopedia*. Disponível em: «<https://www.ancient.eu/Minaret/>». [Consultado em Outubro de 2019]

BISPO, A.A. «Da humildade e pobreza à suntuosidade das expressões franciscanas: O "império do Espírito Santo" em Goa». *Revista Brasil-Europa: Correspondência Euro-Brasileira*, 2011. Disponível em «http://www.revista.brasil-europa.eu/131/Goa-Sao_Francisco.html». [Consultado em Dezembro de 2018]

Conjunto de fotografias de diversas regiões da Índia da autoria do fotógrafo Francis Millet Rogers (1914-1989). Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian. *Portal Flickr*. Disponível em: «<https://www.flickr.com/photos/biblarte/albums2157680046724406>». [Consultado em Setembro de 2019]

Documentos de Mário e Alice Chicó. *Portal Casa Comum*. Disponível em: «<http://casacomum.org/cc/pesqArquivo.php?termo=s%C3%A3o+francisco+goa>». [Consultado em Janeiro de 2019].

GOMES, Paulo Varela. [s.d.] «Igreja de Nossa Senhora da Conceição». *Portal HPIP*. Disponível em «<https://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/1104>». [Consultado em Outubro de 2019].

GOMES, Paulo Varela. [s.d.] «Igreja de Santo André». *Portal HPIP*. Disponível em: «<https://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/304>». [Consultado em Outubro de 2019].

[s.d.] «História de Portugal no Oriente - Goa, Damão e Diu». *Portal Memórias de África e do Oriente*. Disponível em «<http://memoria-africa.ua.pt/Library/GoaHistoria.aspx>». [Consultado em Dezembro de 2018].

KOWAL, David Martin. 2011. «Architecture in Portuguese Goa» in *India and Portugal Cultural Interactions*. Marg Publications: Mumbai, India. Portal Academia.edu.

Disponível

em:«<https://www.academia.edu/8754469/> The Evolution of Ecclesiastical Architecture in Portuguese Goa India and Portugal Cultural Interactions Marg Publications Mumbai India 2001 revised from original publication in Carl Justi Vereinigung no. 5 1993 ». [Consultado em Outubro de 2019].

KOWAL, David. «The Relationship of Christian and Hindu Architecture in Portuguese India: The Case for Individuality and Interdependence». Artigo apresentado na Fundação das Casas de Fronteira e Alorna. Lisboa, Abril de 1994. *Portal Academia.edu*. Disponível em:« <https://www.academia.edu/17229052/> The Relationship of Christian and Hindu Architecture in Portuguese India The Case for Individuality and Interdependence Paper presented at the Fundacao das Casas de Fronteira e Alorna Lisbon April 1994 ». [Consultado em Outubro de 2019].

KOWAL, David. 1992. «The Syncretic Nature of Ecclesiastical Structures in Portuguese Goa». Artigo apresentado na Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. *Portal Academia.edu*. Disponível em: « <https://www.academia.edu/17229002n> The Syncretic nature of Ecclesiastical Structures in Portuguese Goa Paper presented at the Fundacao Calouste Gulbenkian Lisbon October 1992». [Consultado em Outubro de 2019].

MAKVANDI, Mehdi; HASANI, Nahid; Lary, Seyed Mohammad; Khodabakhshik, Zeinab; Makvandi, Simin. 2015. «Research on the evolution of minaret from early Islam to Seljuk period looking at background of minaret in Iran». *Portal Research Gate*. Disponível em: «<https://www.researchgate.net/publication/320076251> Research on the evolution of minaret from early Islam to Seljuk period looking at background of minaret in Iran». [Consultado em Outubro de 2019].

MENDIRATTA, Sidh Losa; Pereira, António Nunes. [s.d.] «Convento e Igreja da Nossa Senhora da Graça». *Portal HPIP*. Disponível em «<http://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/618>». [Consultado em Janeiro de 2019].

[s.a.]. «Náutica Portuguesa», *Portal Centro Virtual Camões - Camões IP*. Disponível em: «<http://cvc.instituto-camoes.pt/arte-de-navegar-roteiristica-e-pilotagem/nautica-portuguesa-dp21.html#.Xh2ewCNUnIU>». [Consultado em Dezembro de 2019]

PEREIRA, António Nunes. [s.d.] «Convento de São Francisco e Igreja do Espírito Santo». *Portal HPIP*. Disponível em «<http://www.hpip.org/pt/Heritage/Details/612>». [Consultado em Dezembro de 2018].

ROSSA, Walter. [s.d.] «Goa». *Portal HPIP*. Disponível em: «<https://hpip.org/pt/Asia/Goa>» [Consultado em Janeiro de 2019].

ROSSA, Walter. [s.d.] «Goa [Velha Goa], Enquadramento Histórico e Urbanismo». *Portal HPIP*. Disponível em: «<http://www.hpip.org/pt/Contents/Place/579>». [Consultado em Janeiro de 2019].

