

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LITERATURAS ROMÂNICAS



Conversão e conversabilidade
Discursos da missão e do gentio na documentação do
Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)

Ricardo Nuno de Jesus Ventura

DOUTORAMENTO EM ESTUDOS DE LITERATURA E DE CULTURA
ÁREA DE ESPECIALIDADE: ESTUDOS PORTUGUESES

2011

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LITERATURAS ROMÂNICAS



Conversão e conversabilidade
Discursos da missão e do gentio na documentação do
Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)

Ricardo Nuno de Jesus Ventura

Dissertação orientada pelo
Professor Doutor Carlos Margaça Veiga

DOUTORAMENTO EM ESTUDOS DE LITERATURA E DE CULTURA

ÁREA DE ESPECIALIDADE: ESTUDOS PORTUGUESES

2011

Investigação financiada pela

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Resumo:

A presente dissertação consiste num estudo histórico-cultural dos discursos das missões e da conversão do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente dos séculos XVI e XVII.

O estudo divide-se em quatro capítulos, que correspondem a quatro momentos da história das instituições religiosas em Goa: 1 - O Padroado Português do Oriente e a fundação de Goa. Controlo territorial e controlo moral (1510-1542); 2 - Chegada da Companhia de Jesus à Índia; formalização, sistematização e discursificação das missões (1542-1560); 3 – Reforço Institucional durante e pós-Concílio de Trento (1560-1574); 4 – Fim da centralidade de Goa. A continuidade em evidência (1574-1693).

Ao longo da nossa abordagem, formulamos uma tipologia documental, na qual procuramos aferir quais os tipos de documentos mais representativos da dinâmica de conversão em cada período e classificá-los em função dos seus usos, intenções e contextos de produção, estabelecendo conexões entre as suas componentes retóricas, semânticas e pragmáticas (contexto de produção, recepção, divulgação) e o momento histórico em consideração.

As linhas tipológicas definidas são: ordens e decretos de provimento e de estabelecimento; epistolografia eclesiástica; a epistolografia jesuítica; ordens e decretos de perseguição ao «gentilismo» e de favorecimento dos convertidos; decretos conciliares e pareceres teológicos sobre a conversão do «gentio»; instrumentos discursivos de auxílio à conversão (cartilhas, dicionários, vocabulários, catecismos); relatórios de visitação; crónicas de missionação; tratados sobre o gentio e o gentilismo.

Esta tarefa permitiu-nos identificar os modos discursivos de representação do trabalho missionário e do gentio na sua processualidade, em função de diferentes graus de estabelecimento das missões nas diversas zonas do Padroado Português do Oriente. A articulação entre instituições e diferentes graus de jurisdição, acomodacionismo e modo impositivo de conversão, continuidade e descontinuidade, centralização e descentralização, norma e transgressão, identidade e alteridade são tópicos tidos em consideração.

Palavras-chave:

Missionação do Padroado Português do Oriente; Conversão religiosa; Estudos de Cultura e de Literatura Portuguesa; História da Expansão Portuguesa; História de Goa.

Abstract:

This dissertation consists of an historical and cultural study on the missionary and the religious conversion of the gentile discourses, in the documents of the Portuguese Patronage of the Orient (XVIth and XVIIth centuries).

The study has four parts, concerning to four phases of the history of the ecclesiastical institutions of Goa: 1 – Portuguese Patronage and the establishment in Goa. Territorial and moral control (1510-1542); 2 – Jesuits arrival to India: defining rules, organising and creating an image of the Company (1542-1560); 3 – Institutional reinforcement during the Council of Trent (1560-1574); 4 – Goa's loss of centrality. Traces of continuity (1574-1693).

In each phase, we develop a documental typology, from which we try to find out what type of documents are more representative of the religious conversion strategies taken in each period, classifying them in attention to their uses, intentions and contexts of production, and establishing connections between their rhetoric, semantic and pragmatic elements and their historical context.

The typological series defined are: orders and decrees of establishment and provision; ecclesiastical letters; Jesuit letters; orders and decrees on the persecution of gentilism and on converts benefit; councillor decrees and theological advisories on the conversion of the gentile; conversion instruments (*cartilhas*, dictionaries, vocabularies and catechisms); visitation reports; missionary chronicles; treatises on gentilism.

This task allowed us to identify discursive modes of representing the missionary and the gentiles in its processuality, regarding different stages of establishment in different parts of the Portuguese Patronage. Other topics such as the relations between religious institutions; *accomodatio* or repressive modes of conversion; spaces of jurisdiction; continuity and discontinuity; centralizing and decentralizing; rule and transgression; identity and alterity will be taken in consideration.

Key-words:

Missions of Portuguese Patronage of the Orient; Religious Conversion; Portuguese Studies; History of the Portuguese Empire; History of Goa.

Agradecimentos

Antes de mais, cabe-nos agradecer a quem tornou este trabalho possível e está presente no que nele houver de melhor.

Em primeiro lugar, agradecemos ao Professor Carlos Margaça Veiga, por ter acolhido o nosso projecto, pela sua disponibilidade constante e incansável, pelos seus fortíssimos incentivos, pelos seus conselhos sábios e pela sua exemplar humanidade.

À Professora Maria de Lourdes Cidraes, que acompanhou a fase inicial do nosso percurso, pelos seus imprescindíveis incentivos e pela ajuda prestada na formalização do projecto.

À Professora Maria do Rosário Themudo Barata, pelo interesse, disponibilidade e simpatia com que acolheu e viabilizou o nosso projecto.

Ao Professor José Adriano de Freitas Carvalho, pelas importantes achegas que nos deu, na sua comunicável sabedoria, e ao Professor Pedro Tavares e à Professora Zulmira Santos, que tão simpaticamente nos têm acolhido no CIUHE.

Ao Professor Paulo Borges, pelo interesse demonstrado relativamente ao nosso trabalho, pelos incentivos calorosos e pelas várias oportunidades que nos concedeu de expormos os resultados que fomos alcançando.

À Professora Ana Cristina da Costa Gomes, pelos conhecimentos de paleografia que nos transmitiu e pela simpatia com que o fez.

Ao Professor Teotónio R. de Souza, pelas breves mas importantes achegas dadas na sala de consulta do Arquivo Histórico de Goa.

Ao Professor José Eduardo Franco, pelo apoio prestado na fase final deste percurso e por nos ter mostrado novos horizontes de continuidade para o nosso trabalho.

Ao pessoal dos arquivos portugueses – Biblioteca Nacional de Portugal, Biblioteca da Ajuda, Torre do Tombo, Arquivo Histórico Ultramarino e Biblioteca Pública de Évora – que tanto facilitaram a consulta de documentação, com um cumprimento especial para José Chitas, guardião da Biblioteca Pública de Évora.

Ao pessoal do Arquivo Histórico de Goa, pela simpática recepção e pela diligente disponibilização de documentos.

Ao Damu, que nos mostrou quão vivas estão ainda entre goeses as narrativas do “tempo da conversão” e quão alegre e familiar pode para nós ser o *Ganesh Chaturti*.

Ao Miguel Real e à Filomena Oliveira, entre outras muitas razões, pelo feliz encontro em Panjim.

Ao incansável Delfim da Silva, leitor do Instituto Camões em Goa, pelo caloroso acolhimento.

Ao Délio de Mendonça, pela simpática recepção no *Xavier's Centre*.

Ao Rui Lopo, que acompanhou de muito perto todo o nosso percurso, pela sua inenarrável camaradagem, pelas suas sugestões tão constantes como prementes e pela sua reflexão sobre os caminhos do “Orientalismo”.

Ao Duarte Braga, pelas impressões que trocámos sobre o “Orientalismo” português.

Aos incontáveis e indescritíveis amigos que, por quase nada saberem do assunto tratado, nos ajudaram de mil e uma maneiras.

Ao Quinó, à Deolinda, ao David e à Emília, por todo o apoio prestado.

Aos meus pais, Joaquim e Maria Teresa, à minha irmã, Sónia, ao meu cunhado, Sérgio, e aos meus sobrinhos, Francisco e Tiago, pelo carinho dado e pelo tempo que me dispensaram para executar este trabalho. À minha inesquecível avó, Palmira.

À Sofia, com quem partilho a minha vida e sem a qual nada me seria possível.

Índice

Siglas e abreviaturas	8
Introdução	10
1. Primeira fase (1510-1542)	
1.1. Contexto: O Padroado Português do Oriente e a fundação de Goa. Controlo territorial e controlo moral	17
1.2. Documentos	37
1.2.1. Ordens e decretos	38
1.2.2. Epistolografia eclesiástica	40
1.3. Casos	
1.3.1. <i>Foral de Mexia</i>	43
2. Segunda fase (1542-1560)	
2.1. Contexto: Chegada da Companhia de Jesus à Índia; formalização, sistematização e discursificação das missões	49
2.2. Documentos	76
2.2.1. A epistolografia jesuítica: género e instrumento: da auto-representação ao discurso institucional	77
2.2.2. Ordens e decretos de perseguição ao gentilismo e de favorecimento dos convertidos	101

2.3.	Casos	
2.3.1.	Cartas de Azu Naique e de Manuel Nunes.	107
2.3.2.	João da Beira e António Gomes: desvios à codificação das missões	112
3.	Terceira fase (1560-1574)	
3.1.	Contexto: Reforço Institucional durante e pós-Concílio de Trento	119
3.2.	Documentos	136
3.2.1.	Decretos conciliares e pareceres teológicos sobre a conversão do gentio	137
3.2.2.	Instrumentos discursivos de auxílio à conversão	152
3.3.	Casos	
3.3.1.	Forais e tombos dos pagodes	167
3.3.2.	A controvérsia entre D. Gaspar de Leão e a Companhia da Jesus	175
4.	Quarta fase (1574-1693)	
4.1.	Contexto: Fim da centralidade de Goa. A continuidade em evidência	185
4.2.	Documentos	216
4.2.1.	Visitações: relatos, relatórios e decretos ..	216
4.2.2.	Crónicas de missionação: da disputa do passado à construção de uma memória corporativa	228
4.2.3.	Tratados sobre o gentio e o gentilismo: do conhecimento experiencial e itinerante à encenação de um “tribunal” filosófico ..	252
4.3.	Casos	
4.3.1.	A “questão de Maduré” nos arquivos portugueses	277
4.3.2.	O gentio na documentação do Tribunal	

do Santo Ofício de Goa: listas de autos de fé e processos	288
4.3.3. Livros escritos por nativos	297
Conclusão	313
Bibliografia	317

Siglas e abreviaturas:

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

AJ – Armário Jesuítico

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu

APO – *Arquivo Portuguez Oriental*, org. Cunha Rivara

BA – Biblioteca da Ajuda

BN - Biblioteca Nacional

BPE – Biblioteca Pública de Évora

CC – Corpo Cronológico

CEO – Frei Paulo da TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente*

cit. – citado

cod. – códice

CSO – Conselho Geral do Santo Ofício

DHMPPPO – *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, org. José da Silva Rêgo

DI – *Documenta Indica*, org. Josep Wicki

DM – *Documenta Malucensia*, org. Humbert Jacob

doc. – documento

ed. – editado

fol. – fólio

fols. – fólhos

HAG – Historical Archives of Goa

HRCJ – Sebastião GONÇALVES, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*

HVPFX – João de LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*

JAGAM – António GOUVEIA, *Jornada do Arcebispo de Goa D. Frei Aleixo de Menezes*

JRFEI – Junta Real da Fazenda do Estado da Índia

liv. – livro

mç. – maço

ML – Manuscritos da Livraria

ms. – manuscrito

mss. – manuscritos

OC – Francisco XAVIER, *Obras Completas*

OCJC – Francisco de SOUSA, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*

p. – página.

pp. – páginas

processo – proc.

s.d. – sem data

s.l. – sem local

ss. – seguintes

trad. – traduzido

TSO-IL – Tribunal do Santo Ofício – Inquisição de Lisboa

vol. – volume

vols. – volumes

Introdução

Ao estudarmos, numa investigação anterior, a figura e a obra de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, e o seu *Desengano de Perdidos*, surpreendeu-nos a multiplicidade e a abrangência dos discursos produzidos relativamente às missões e à conversão do gentio na segunda metade do século XVI.

Por altura do vice-reinado de D. Constantino de Bragança (1558-1561) e da elevação da diocese de Goa a arcebispado (1560), o intuito evangelizador adquirira uma importância central no quadro geral do Império Português, determinando muito visivelmente a dinâmica social, política e económica do Estado da Índia. Todos os agentes do império viam-se obrigados a tê-lo em conta nos seus projectos e nas suas tomadas de posição. As missões encontravam-se enraizadas em diversos espaços asiáticos e eram já vistas como um meio independente de expansão do império.

Esta dinâmica resultava de uma relação de proximidade ou, por vezes, de uma coincidência, entre as autoridades eclesiásticas e a Governação do Estado da Índia, e de uma profunda codificação e interiorização de tópicos ideológicos que, na sua aplicação à vida concreta, foram adquirindo a forma de lei e de costume.

Com o avanço das políticas de estabelecimento, a evangelização transitara gradualmente do estatuto de motivo legitimador da expansão marítima e territorial para o estatuto de paradigma de regulação e de planeamento das práticas sociais e políticas coloniais.

Esta transição encontra-se subentendida na historiografia mais recente. Catarina Madeira Santos situa-a, de forma esclarecedora, no momento da erecção da diocese de Goa, que caracteriza como uma «segunda capitalização» ou «duplicação da centralidade». Em *Goa Medieval*¹, Teotónio R. de Souza demonstrou como as políticas de terratenência da Companhia de Jesus tiveram consequências profundas na organização do território e nas condições de vida dos goeses. Em *Goa – A Social History*², P. D. Xavier atribui, à imposição de uma ordem religiosa, as principais transformações sociais ocorridas em Goa, durante os séculos XVI e XVII.

Para mais, têm sido publicados alguns estudos marcantes que se debruçam especificamente sobre a presença de missionários e de clérigos em Goa. Em *A*

¹ Teotónio R. de SOUZA, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, 1994.

² P. D. XAVIER, *Goa. A Social History*, 1994.

*Inquisição no Estado da Índia*³, Ana Cannas da Cunha demonstrou como a ideia da criação do Tribunal do Santo Ofício de Goa se foi desenvolvendo em meados do século XVI, em convergência com um plano de uniformização e controlo religioso e social. Ao analisar as relações entre as ordens religiosas e a Inquisição de Goa, em *Jesuítas e Inquisidores em Goa*⁴, Célia Cristina da Silva Tavares demonstra a profunda influência do factor religioso na dinâmica imperial portuguesa.

Em suma, a história de Goa, relativamente ao período que vai de meados do século XVI até ao século XVII, tem sido estudada, em boa parte, tomando como pressuposto a vigência do paradigma da conversão religiosa ou, em termos gerais, a influência crucial que o factor religioso adquirira no Estado da Índia, a partir da criação da diocese de Goa.

Num estudo recente, *A Invenção de Goa*⁵, Ângela Barreto Xavier trouxe, aos estudos da história de Goa, um contributo bastante inovador, que tem em atenção propostas metodológicas ainda pouco testadas na historiografia do Império Português do Oriente. Na esteira de Foucault, a autora demonstra as virtualidades de um estudo que observe as operações discursivas realizadas no contexto colonial não tanto como representações, mas como partes integrantes da ordem material. Observando diversas transformações do discurso colonial, imagens e narrativas fragmentárias na sua convergência e divergência com a norma e com os discursos de poder, a historiadora apresenta um quadro complexo e dinâmico em que se problematiza a dicotomia entre colonizador e colonizado, para recuperar o papel dos nativos na construção da ordem colonial. No fulcro desta problematização, Ângela Barreto Xavier colocou a conversão religiosa: «Se fosse necessário isolar uma única variável que explicasse estas situações, a escolha recairia, sem dúvida, sobre a conversão e cristianização das populações locais.»⁶

Num estudo bastante diferente do ponto de vista metodológico, mas que, em certa medida, coincide com a perspectiva de Ângela Barreto Xavier, Délio de Mendonça, em *Conversions and Citizenry*⁷, demonstra a operatividade de uma

³ Ana Cannas da CUNHA, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, 1995.

⁴ Célia Cristina da Silva TAVARES, *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, 2004.

⁵ Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, 2008.

⁶ Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, p. 26.

⁷ Délio de MENDONÇA, *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal 1510-1610*, 2002.

abordagem centrada nas variações do conceito de conversão religiosa para uma compreensão mais vasta de questões-chave da história social e religiosa de Goa.

Ambos os autores, Ângela Barreto Xavier por via de um estudo da “ordem do discurso”, Délio de Mendonça pelo aprofundamento da análise das implicações práticas da conversão religiosa junto dos nativos goeses, convergem na valorização dos discursos da conversão para colocar em evidência as profundas transformações identitárias operadas no contexto colonial.

Uma das razões para esta valorização prende-se com a abrangência notável do discurso da conversão, que extrapolava o domínio estritamente religioso e ocupava-se de diversas instâncias de vivência nos espaços coloniais. Como veremos, os discursos da conversão instituem uma ordem do saber não-específica, que demonstra uma capacidade considerável de abarcar todas as demais, mas que raramente cai no ecletismo ou perde a sua objectividade e o seu horizonte de realização.

A condição de missionário determinava um estatuto autoral especial. O missionário (*missus*), aquele que foi enviado, era alguém que, ao escrever, deveria ecoar as orientações que lhe tinham sido dadas e as fortes razões da sua presença em território asiático. Nessa medida, os discursos dos missionários, ou discursos da missão, fundam-se sobre o propósito evangelizador e desenvolvem-se em referências constantes a ele.

Independentemente das suas infinitas variações, os discursos da missão transparecem as limitações inerentes a esta condição autoral. Ao escrever, o missionário reflecte sobre as condições de aplicação do seu propósito a um determinado contexto e procura a sua legitimação.

Todavia, os discursos da conversão são também eminentemente polémicos, e vivem da contradição de representar constantemente aquilo que pretendem suprimir. Nessa medida, são também um discurso do gentio, da experiência do exótico e do outro; por vezes, um discurso da transformação de si.

O trabalho que Ines Županov desenvolveu, no seu *Missionary Tropics*⁸, apresenta um contributo notável para a compreensão desta tensão. Elaborando um estudo de casos, a historiadora analisou momentos em que as circunstâncias físicas, políticas, sociais ou culturais indianas surpreenderam e conduziram os agentes da missionação a um trânsito hesitante entre a imposição e a adaptação.

⁸ Ines ŽUPANOV, *Missionary Tropics – The Catholic Frontier in India (16th – 17th Centuries)*, 2005.

Ao utilizar a metáfora *troping* (*tropics, tropicality*)⁹ como instrumento de descodificação dos discursos da conversão, percebendo-os a partir da sua circunstancialidade e das suas tensões internas, Ines Županov ampliou os horizontes de legibilidade destes textos. Aferidas as condicionantes do contacto e relativizada a posição do autor, poderemos compreender melhor o valor das experiências narradas e dos conhecimentos adquiridos, e objectificar mais consequentemente as estratégias retóricas adoptadas na construção de discursos sobre o “outro”. Então, é também possível compreender os limites cada agente, as fronteiras entre indivíduos e comunidades, e identificar as regras e as transgressões. Neste ponto de análise, em que as sincronias contextuais, linguísticas, raciais e vivenciais negociam com a visão contextual dos factos, os textos transportam-nos do domínio da conversão, em que se verifica o intuito de assimilação e neutralização de dados culturais, para o domínio da conversabilidade ou da intersubjectividade, onde os casos humanos e individuais poderão ser analisados, sem que haja o perigo de generalização.

Um dos objectivos do nosso estudo será identificar e analisar alguns dos momentos mais significativos em que se operou este trânsito entre a conversão e a conversabilidade. Recuperando termos da análise de Mario Cesareo¹⁰ sobre a literatura dos missionários, estudaremos o processo de desenvolvimento da dinâmica da conversão religiosa no Padroado Português do Oriente na sua vertente institucional, enquanto estrutura hegemónica que gera padrões de conduta e discursos de legitimação e normalização da experiência histórica, dando atenção às suas crises, ou momentos em que nos seus discursos se evidenciam questionamentos e experiências que escapam à norma prevista.

Nessa medida, assumiremos, como tarefa prévia, a inquirição de linhas de continuidade e de constantes nos discursos que constituem e auto-legitimam o trabalho de conversão religiosa – discursos da missão –, ao mesmo tempo que apresentam narrativas do outro – discursos do gentio.

⁹ «With all these caveats and hesitations in mind, the metaphor of *troping* (*tropics, tropicality*) appears to be the most appropriate analytical and descriptive tool for the process of conversion to Christianity in India during the pre-British colonial period. Just as in the literary theory and rhetoric from which it originated, a trope generates a movement, a flight from something literal to something other than itself.» (Ines ŽUPANOV, *Missionary Tropics – The Catholic Frontier in India (16th – 17th Centuries)*, 2005, p. 25).

¹⁰ Mario CESAREO, *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*, 1995, pp. 3-4.

A nossa abordagem estrutura-se em quatro fases diferentes, que correspondem a quatro momentos da história das instituições eclesiásticas de Goa nos séculos XVI e XVII:

1. Primeira fase (1510-1542) – Da Conquista de Goa à chegada da Companhia de Jesus à Índia;
2. Segunda fase (1542-1560) – Da chegada da Companhia de Jesus à Índia até à erecção do arcebispado de Goa;
3. Terceira fase (1560-1574) – Da erecção do arcebispado de Goa à chegada de Alessandro Valignano, visitador da Companhia de Jesus, à Índia;
4. Quarta fase (1574-1693) – Da Visitação de Valignano à morte de S. João de Brito.

Para tal, inspirámo-nos na proposta de faseamento da história do Padroado Português do Oriente realizada por Maria do Rosário Themudo Barata¹¹ e na proposta de faseamento das políticas de conversão levadas a cabo em Goa apresentada por Délio de Mendonça¹².

Com a nossa proposta, procuramos dar conta de como algumas mudanças estruturais nas instituições eclesiásticas do Padroado Português do Oriente se interligam com as formas de procedimento e os instrumentos da conversão religiosa.

Enquanto centro institucional das missões, irradiador de directivas, de visões e de metodologias de conversão, Goa constituirá o eixo principal da nossa abordagem.

A partir da segunda fase, referir-nos-emos, pontualmente, a outros espaços do Padroado Português do Oriente, ponderando de que forma os acontecimentos neles ocorridos e as notícias deles provenientes condicionaram os discursos sobre a conversão religiosa em Goa. Nesse âmbito, procuraremos analisar a dinâmica de descentralização das missões e os discursos que legitimavam novos núcleos institucionais, novas jurisdições e novas reflexões sobre a conversão.

Cada uma das fases que compõem o nosso estudo dividir-se-á em três partes: Contextualização, Documentos, Casos.

Na Contextualização, daremos conta das medidas de incremento das instituições eclesiásticas e dos projectos assumidos pelos agentes religiosos nas diferentes fases

¹¹ M. R. Themudo Barata Azevedo CRUZ, «O Padroado Português do Oriente de 1498 a 1622», in *Vasco da Gama e a Índia – Conferência Internacional* (Paris, Maio de 1998), 1999, pp. 21-42.

¹² Délio de Mendonça, *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal 1510-1610*, 2002, p. 4.

históricas delimitadas. Este ponto não deve ser interpretado como um capítulo de uma história geral da missão do Padroado Português do Oriente, intuito que sairia inevitavelmente frustrado num estudo com estas dimensões, mas sim como um prolegómeno histórico ao estudo dos discursos da missão e do gentio em cada uma das fases.

Na segunda parte de cada capítulo – Documentos –, apresentaremos uma tipologia da documentação do Padroado Português do Oriente.

Esta tipologia não será realizada *a priori*. Decorrerá de uma análise da novidade, da constância e da premência prática de cada tipo de documento no período histórico em apreço. A elaboração desta tipologia poderá, assim, funcionar como uma instância metodológica formal que estabelecerá a ligação entre a componente discursiva e retórica dos textos e o seu contexto de produção. Em suma, ao ponderarmos as características dos documentos e, quando seja possível, as suas funções e objectivos, em correlação com o contexto territorial, social e histórico-cultural em que foram produzidos, integramos a informação obtida numa linha cronológica e processual clara. Contando com contributos da tipologia arquivística e documental, na medida em que valorizaremos aspectos pragmáticos e físicos, a tipologia que formulámos apresenta-se, sobretudo, como uma proposta de organização temática e genológica da documentação sobre a conversão e a representação do gentio.

Na terceira e última parte de cada capítulo – Casos –, testaremos as conclusões obtidas na primeira – Contexto – e na segunda partes – Documentos – a partir de um estudo de casos. Procuraremos, neste âmbito, analisar linhas de acontecimentos relativamente curtas e problematizar alguns dos principais tópicos referidos em cada uma das quatro fases. O estudo de casos será, portanto, o momento privilegiado para a consideração não só de acontecimentos e práticas de excepção ou marginais em relação à regra estabelecida pela ordem colonial, mas também de momentos de polémica ou de intensa discussão de estratégias. Mais do que integrar estes acontecimentos a par das grandes linhas narrativas da documentação, importa sobretudo evidenciar e compreender as instâncias que os remeteram para um lugar subalterno. Referimo-nos, por exemplo, aos acontecimentos que só são legíveis “nas entrelinhas” da documentação e aos quais, intencionalmente ou não, os autores parecem não dar importância ou destaque. Estes são os locais onde poderemos surpreender elementos de conversabilidade, aqui entendida como a instância em que a comunicação ou o contágio

entre indivíduos, mais ou menos espontâneos, transgridem, subvertem e recriam os termos de sociabilidade estabelecidos pelas autoridades seculares e religiosas.

Os Anexos dividem-se em duas partes. Na primeira, apresentamos um apêndice documental ao estudo da linha tipológica – os tombos dos pagodes. Na segunda parte, apresentamos transcrições paleográficas de diversos documentos tidos em consideração ao longo do nosso estudo, à maneira de um subsídio documental para a história das missões do Padroado Português do Oriente e das suas percepções do gentio.

1. Primeira fase (1510-1542):

1.1. Contexto: O Padroado Português do Oriente e a fundação de Goa. Controlo territorial e controlo moral

As primeiras impressões recolhidas por portugueses na Índia parecem ter dado alento às aspirações principais da empresa marítima portuguesa, enunciadas na famosa expressão de Vasco da Gama: «vimos buscar cristãos e especiaria»¹³.

A reacção da Coroa perante os acontecimentos da primeira viagem à Índia demonstra que as expectativas, na generalidade, eram proporcionais ao investimento realizado. A carta enviada aos reis de Castela, em Julho de 1499¹⁴, é um dos testemunhos desse entusiasmo. Nesse âmbito, os religiosos são também exortados a participar no esforço de recondução dos “cristãos” da Índia à Cristandade Católica¹⁵.

Ao partir para a segunda viagem à Índia, Pedro Álvares Cabral leva instruções gerais¹⁶ para a promoção de relações amistosas com os nativos, com vista à sua recondução à fé católica e ao estabelecimento do trato comercial.

Mas o contacto com os nativos viria a trazer a constatação de que as populações do Malabar não eram maioritariamente cristãs. No regimento de D. Francisco de

¹³ Álvaro VELHO, *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama*, 1960, p. 40.

¹⁴ «E porque sabeemos que Vossas Altezas disto ham de receber gramde prazer e contentamento, ouveemos por bem dar lhe disso noteficaçam; e cream Vossas Altezas que, segumdo o que per estes sabeemos que se pode fazer que nam ha hy duvida que segundo a desposisam da jente cristãa que acham, posto que tam confyrmada na fee nom seja, nem della tenha tam inteiro conhecimento, se nam siga e faça muyto serviço de Deos em serem convertidos e inteiramente confyrmados em sua santa fee, com grande eixalçamento della; (e depois de se assy confyrmados, ser azo da destroyçam dos Mouros daquelas partes), alem de esperarmos em Nosso Senhor que o trauto principall de que toda a mourama daquellas partes se aproveytava e que por suas mãaos se fazia, sem outras pessoas, nem lynhajeens nisso entenderem, per nossa ordenança com os naturaes e navyos de nossos reynos, se mudar todo, para daquy se largamente poder prover toda a Cristandade [...]» («Carta de D. Manuel aos reis de Castela, dando-lhes parte do descobrimento da Índia», Julho de 1499, in *DHMPPPO*, I, p. 4).

¹⁵ «O rey desta cidade [Calecut] se tem por christão e assy a mayor parte de seu povoo, os quaees mais com verdade se devem teer por herejes, vista a forma de sua christandade, de que ao Santo Padre stprevemos. [...] § Outrossy afirmam estes aver na Índia Reis e a mayor parte delles christãos da mesma maneira dos de Qualecut, pouco mais ou menos.» («Carta de El-Rei D. Manuel ao Cardeal Protector», 23 de Agosto de 1499, in *DHMPPPO*, I, p. 8).

¹⁶ «[...] por termos emformaçom que elle [Samorim de Calecut] e seus súbditos e moradores de seu reyno sam christãos e de nossa fe, e com que devemos folgar de ter todo trauto, amizade e prestança, nos desposemos a emvyar allguãas vezes nossos navyos a buscar a vida da Yndya, por sabermos que os yndyanos sam asy christãos, e omeens de tal fe, e verdade e trauto, que devem ser buscados, pera mais inteiramente averem praticar de nosa fee, e serem nas cousas della doutrynados e ensinados, como compre a serviço de Deus e sallvaçam de suas allmas; e despois, pera nos prestarmos e tratarmos com elles, e elles comnosco, levamdo das mercadaryas de nosos regnos a elles necessárias, e asy trazemdo das suas...» («Fragmentos de Instrucções dadas a Pedro Álvares Cabral», 1500, in *DHMPPPO*, p. 12).

Almeida, de 5 de Março de 1505, encontramos não só uma formulação mais relutante quanto à existência de cristãos na Índia, como também uma referência à conversão dos gentios:

«Os cristãaos, em quaesquer terras homde os ouver, vos encomendamos muyto que favoreçaes em todo quanto bem poderdes, e os homrres e façaes homrrar e trautar em todas as cousas, e assy mesmo os que novamente se converterem de quallquer naçam que sejam, e huns e outros sejam doctrynados e ensynados nas cousas da fee; e disto vos encomendamos que tomees grande cuidado pera asy se fazer, porque ainda que os religiosos, que vaa, disto ajam de teer bom cuydado, sempre aproveytara muito o cuydado que vos diso tomardes.»¹⁷

Poder-se-ia dizer que a pregação na Índia fundou-se sobre a ilusão da existência de uma grande Cristandade do Oriente e desenvolveu-se nos graduais desenganos desse propósito. Pela sua importância religiosa, mas também política e militar, o plano de restauração e confirmação de comunidades cristãs orientais, resultantes da pregação primitiva dos apóstolos Tomé e Bartolomeu¹⁸, vigorou até bastante tarde¹⁹ e manifestou-se no início de cada empresa ou missão.

A procura dos cristãos perdidos tipifica uma procura do mesmo ou do semelhante, num mundo que se perspectivava ainda compósito, sob um mesmo plano providencial e sob uma mesma revelação universal. Este quadro mental foi sofrendo revisões, à medida que os agentes imperiais se iam confrontando com uma realidade que sugeria uma conversão do outro e uma conversão de si: conversão do outro, porque este se revelava menos semelhante do que era esperado; conversão de si, porque as circunstâncias sugeriam uma abertura à realidade.

No período em apreço, esta abertura significou um movimento de negociação e imposição de uma ordem política, cultural e religiosa. Em suma, uma nova esperança de aproximação do outro ao modelo sobre ele pré-concebido.

¹⁷ «Regimento de D. Francisco de Almeida, quando foi por Capitão Mor à Índia», in *DHMPP*, p. 31.

¹⁸ Cf. «Carta que El-Rey Dom Manuel escreveu a El-Rey de Calecut por Pedr'Alvares Cabral, Capitão da Primeira Armada que foi ha India depois de ser descuberta per Vasco da Gama», 1 de Março de 1500, *DHMPP*, I, pp. 15-21.

¹⁹ Por exemplo, na primeira missão do Tibete, na primeira metade do século XVII, o intuito de encontrar cristãos ainda esteve presente e a interpretação das práticas budistas tibetanas como degenerescências do cristianismo vigorou durante algum tempo entre os missionários (DIDIER, Hugues, *Os Portugueses no Tibete – Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*, 2000).

A nossa abordagem a esta primeira fase, que compreende o período entre 1510 e 1542, consistirá numa leitura desta abertura à realidade, que corresponde ao estabelecimento de instituições eclesiásticas no espaço indiano e ao desenvolvimento de um modelo de presença, assistência e controlo moral, em cooperação com a Coroa portuguesa. Por conseguinte, colocar-se-ão também em evidência os primeiros indícios textuais da construção de um plano de conversão do “gentio”.

A interdependência e a cooperação entre o poder temporal e o poder espiritual, no âmbito da política expansionista, tinham já um enquadramento institucional e legal²⁰. Podendo ser visto como resultado da «acumulação sucessiva de privilégios e direitos que a Igreja conferiu aos soberanos portugueses»²¹, o Padroado Português do Oriente pode também ser perspectivado enquanto conjunto de concessões através das quais a Sede Pontifícia integra, analisa e licencia diferentes momentos da dinâmica expansionista. Isto significa que a criação do Padroado Português do Oriente não deverá ser vista como uma simples transplantação do Padroado Português para o território ultramarino, mas sim como o desenvolvimento de um projecto faseado, em que a Sede Pontifícia, num primeiro momento, vai dando respostas à excepcionalidade das circunstâncias, para introduzir, em fases posteriores e com o maior conhecimento processual, contributos determinantes para a demarcação das zonas de influência e dos espaços de povoamento. Por outro lado, a intervenção pontifícia imprimia gradualmente uma dinâmica de internacionalização das missões, que se viria a provar determinante, sobretudo a partir de meados do século XVI, no âmbito da discussão das jurisdições e dos métodos de conversão. A partir do concílio de Trento e, sobretudo, a partir da

²⁰ Cf. bula *Sane charissimus* (in *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, org. Visconde de Paiva MANSO, Lisboa, Tipografia Nacional, I (1171-1600), 1868, pp. 9-10), de 4 de Abril de 1418, na qual o Sumo Pontífice, Martinho V, convoca todos os príncipes cristãos para a cruzada, por altura da erecção da Sé de Ceuta; bula *Dum diversas* (in *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, pp. 22-23), de 18 de Junho de 1452, na qual Nicolau V concede à Coroa Portuguesa o direito de conquistar e subjugar todos os reinos e terras de “infiéis”; bula *Romanus Pontifex* (in *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, pp. 31-34), de 8 de Janeiro de 1455, na qual o mesmo Papa concede aos reis de Portugal a faculdade de erigir igrejas e de as prover do clero necessário; bula *Inter caetera* (in *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, pp. 36-37), de 13 de Março de 1456, na qual Calisto III confirma as bulas de Nicolau V e concede à Coroa Portuguesa jurisdição ordinária sobre o domínio espiritual e temporal em todas as zonas descobertas e conquistas; carta ao arcebispo de Lisboa e ao bispo de Lamego, *Considerantes* (in *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, pp. 35), de 1472, na qual Sixto IV estabelece o direito de Padroado, para fundar dioceses, erigir igrejas e provê-las; bula *Aeterni Regis clementia* (in *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, pp. 47-52), de 21 de Junho de 1481, na qual o mesmo Papa confirma todos os privilégios concedidos anteriormente por Nicolau V e Calisto III, a título perpétuo. A este respeito, cf. ainda António da Silva RÊGO, *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, pp. 3-14.

²¹ António da Silva RÊGO, *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*, p. 3.

criação da Congregação da *Propaganda Fidei*, a intervenção pontifícia nas regiões ultramarinas mostrar-se-ia cada vez mais imponente²².

Nas bulas *Ineffabilis*²³, de 1 de Junho de 1497, e *Cum sicut majestas*²⁴, de 26 de Maio de 1500, o Papa Alexandre VI marcou uma clara posição de reforço da autoridade pontifícia perante a Coroa Portuguesa. Na primeira bula, o Sumo Pontífice realçava que a Sede Apostólica detinha a origem do poder de nomeação de vigários, para depois conceder à Coroa Portuguesa a jurisdição temporal sobre os territórios ocupados; na segunda, concedia a licença pedida por D. Manuel para a nomeação de vigários gerais e comissários apostólicos, mas exigia a confirmação e a nomeação formal dos papas por bula e breve. Assim, ao mesmo tempo que realçava a sua posição de poder, a Sede Apostólica acompanhava e influenciava os momentos fundamentais do estabelecimento territorial e do desenvolvimento institucional nas zonas ultramarinas.

Na fase em apreço, a organização eclesiástica era ainda relativamente simples: na ausência dos comissários apostólicos²⁵ ou dos bispos de anel²⁶ (a partir de 1514), cabia aos vigários gerais²⁷ organização e a gestão dos assuntos religiosos. Os vigários e os frades estavam incumbidos do trabalho pastoral e da gestão das instituições de assistência.

Os vigários gerais detinham, até à criação de uma estrutura diocesana própria, a jurisdição eclesiástica máxima em território asiático. Cabia-lhes a gestão das questões religiosas, a orientação dos vigários e a articulação com a autoridade secular²⁸.

²² Cf. Giuseppe SORGE, «Documenti Pontifici dei sec. XV-XVI sul Padroado ed espansione coloniale portoghese», in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. III, pp. 597-605; A. da SILVA, *Trent's Impact on the Portuguese Patronage Missions*, 1969.

²³ *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, p. 56-57.

²⁴ *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, p. 59.

²⁵ Tal como António da Silva RÊGO notou, no período em causa parece ter havido apenas um comissário apostólico: D. Duarte Nunes, dominicano, bispo titular de Laodiceia (*História das missões do Padroado Português do Oriente – Índia*, I (1500-1542), 1949, p. 295).

²⁶ Ocuparam o cargo de bispo de anel D. Frei André de Torquemada, bispo de Dume, D. Martinho e D. Frei Fernando Vaqueiro, bispo de Aureópolis

²⁷ Os vigários gerais foram, neste período e por ordem cronológica: Mestre Diogo Pereira, Padre João Fernandes, Frei Domingos de Sousa, Padre João Pacheco, Padre Sebastião Pires, Padre Miguel Vaz.

²⁸ Para tentar resolver as carências de religiosos na Índia, Afonso de Albuquerque sugeriu, em 1514, em carta a D. Manuel diligências junto das autoridades eclesiásticas para que os vigários gerais pudessem consagrar novos sacerdotes: «Ela tem creligos cabaste e pregador e bõons ornamentos deses veludos e procados que trouxemos do Estreito, e outros que lhe Vossalteza tinha dados, e nam faleçeriam qaa calezes, vistimenta e tudo o que fose necesario, se Vossalteza ouvese lugar do Padre Samto ou dos Bispos e Arcebispos que podese qua ho vigairo comssagrar, porque muitas pesoas ha qua que, por suas devações, sempre partiraam do que lhe Deus daa com as igrejas, porque he muito lomje mandar por um calez a Purtugall e mandar la comssagrar huma vestimemta ou outras cousas neçesareas ao officio divino.», («Albuquerque informa El-Rei sobre a Igreja de Cochim», 25 de Outubro de 1514, in *DHMPPQ*, I, p. 218).

Dependendo do perfil pessoal e do quadro de relações de poder que eram capazes de estabelecer, a sua influência prolongar-se-ia até muito depois da criação da diocese de Goa. Miguel Vaz constitui, como se verá na segunda fase, um exemplo de como o vigário-geral seria, até bem tarde, um cargo bastante influente e em posição privilegiada para elaborar e executar projectos de fundo para a missão indiana. De qualquer forma, a vigência do vigário-geral, enquanto autoridade eclesiástica máxima, pertence, sobretudo, a uma fase primitiva da ocupação e organização dos territórios ultramarinos.

Até à conquista e fundação de Goa, as feitorias, fortificadas ou não desde o seu início²⁹, foram a principal unidade de estabelecimento de portugueses no Oriente. Dependendo das relações diplomáticas com os poderes locais, era em torno delas que se desenvolviam e estruturavam as primeiras povoações e os primeiros contactos comerciais e pessoais com nativos. Nestas unidades de estabelecimento se ensaiariam as dinâmicas de poder, de organização e de convivência com nativos depois desenvolvidas em projectos de ocupação mais vastos, como viria a ser cidade de Goa.

Neste contexto, as instituições de assistência teriam uma importância fulcral. Tal como na metrópole, a direcção dos hospitais, das escolas e dos orfanatos, bem como a distribuição de esmolas eram assumidas por clérigos, às custas da Coroa Portuguesa e a mando do Vice-Rei³⁰. Cabia, pois, aos religiosos protagonizar a mão régia e paternal que a Coroa Portuguesa estendia sobre as populações nativas. Religiosidade católica e “costume” português apresentavam-se, assim, aos olhos das populações, como um todo coerente e benevolente.

Numa carta a D. Manuel, Gonçalo Fernandes, provedor do hospital de Cochim, realça o contributo que a assistência trazia à cristianização dos nativos:

E porque, Senhor, a gente desta terra he muy prove e posto que sejam ricos nom costumam despender nem teer o que lhes compre em suas casas, de maneira que estes novos christãos, que taa ora nom som dos ricos, os quaes, louvores ao eterno e alto Deus, vão em muy bom creçimento e quasi veem ja ao santo baptismo como azafama, tanto quanto o Rei da terra lhes da lugar, ca por ho crescimento em que vão lhes vay muito aa mão e ho nom consente,

²⁹ A respeito das fortalezas do Estado da Índia, sua iconografia e história, João Manuel GARCIA publicou recentemente um livro, a vários títulos, notável: *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia – séculos XVI e XVII*, 2009.

³⁰ «Afonso de Albuquerque regula a assistência aos pobres», Cochim, 13 de Dezembro de 1509, in *DHMPPQ*, I, pp. 69-70. Entre outros exemplos de assistência e de concessão de benefícios a convertidos na documentação, cf., por exemplo, a sugestão de atribuição de um soldo, do direito de tocar em naires e do direito de circulação em caminhos restritos às castas mais elevadas («Cristandade de Cochim. Pedro Mascarenhas a El-Rei», 7 de Dezembro de 1514, in *DMPPO*, I, pp. 224-227).

especialmente aos bons, asy que destes adoecendo alguuns, ou sendo em necessidade, ho visso Rey os manda prover de mezinhas e mantimento deste espirital, tanto quanto he neçesario, ou acolher neelle, se elles querem, em maneira que elles sam muy consolados e provydos e se alguns veem em ultimo artigo, som visitados e agasalhados em seus passamentos do vigario desta igreja, e sacerdotes, e feitos hos officios divinos e honrras, asi como aos nossos aa custa do sprital; alguns, Senhor, se acertaram ja aquy morrer tam bons christãos que he grande reprensam a nos outros que nacemos no seo da santa fe, porque estes que homem cuida que nom conhecem a Deus, nem Nossa Senhora, como quer que todollos dias som com campaa chamados, domde moram todos em redor deste castello aa igreja e pello vigario ensinados a nossas oracções e ceremonias, e emboydos na nossa santa fe, como melhor fazersse pode, o que elles recebem com animo tam fervente e devoto, e tam alegremente, que he muito prazer, e asi estes morremdo nom se fartam de chamar por Nossa Senhora e por o presioso nome de Jesus Christo, morrer com elle na boca, e beijando as mãos ao sacerdote pedem agoa benta e a cruz, e com ella abraçados dizem alguuns que som livres de algumas bestas maas que estam pera os levar, e asi dam as almas a quem tam novamente as alomiu e remio per seu precioso sangue; e morrem com tanto fervor e desejo quanto he muyto de louvar a Deus e maravilhar, como quer que sabemos que ho Santo Spirito omde quer spira; e estes som muy caridosamente dos nossos e dos seus honrrados e enterrados em nosso cemiterio, com as quaes cousas elles asi de toda condiçam de malebares como mouros, e ja alguma jente onrrada se movem muito aa nossa fe, e mais fariam se ousassem, como disse.»³¹

Neste trecho, anunciam-se já alguns tópicos relativos à devoção dos “novos cristãos” – a conversão perto da morte, o fervor e a dedicação às práticas oracionais e sacramentais –, que viriam a ser desenvolvidos nos discursos da conversão. Palcos de experiências extremas de vida, morte e sofrimento, os hospitais eram locais privilegiados para a ostentação do poder estrangeiro emergente e protector.

Ainda que de forma pouco sistemática e organizada, os religiosos parecem ter promovido a conversão dos gentios logo nos primeiros anos da presença portuguesa no

³¹ «Carta de Gonçalo Fernandes a El-Rei», Cochim, 17 de Novembro de 1506, in *DHMPPPO*, I, pp. 48-56.

Oriente. A documentação testemunha que, apesar de laborarem sobretudo nos espaços de jurisdição portuguesa, os religiosos procuravam também forçar as suas fronteiras, a partir dos contactos estabelecidos com nativos que prestavam serviços às comunidades portuguesas ou que transitavam entre jurisdições.

Esta dinâmica assimiladora causaria atritos, no contexto das ocupações territoriais negociadas com os poderes locais.

A 5 de Dezembro de 1507, o Rei de Cananor adverte D. Manuel para a possibilidade de as conversões gerarem um ambiente de instabilidade social, por interferirem com as relações de poder vigentes:

«E asy também queria que algumas pessoas que em meu reyno tenho por escravos, e os tem os meus naysres, que sam duas leis de gente, a saber, tines e mucoas, se nam tornassem christãos, nem naysres, nem brâmanes, porque tornando estes escravos christãos podersya revolver aroydo amtre os nosos vasalos suas gemtes, porque neles tem suas rendas os naysres de minha terra, e não na quereram perder, e daquy avamte, com ajuda de Deus, eu espero de lhe trazer toda verdade e boa amizade que se a tam grande senhor deve ter, sendo emminguo de seus emmigos, e amiguo de seus amiguos.»³²

Como se verá ao longo do nosso estudo, as conversões religiosas motivaram importantes mutações na ordem social e económica indiana. Neste caso, o Rei de Cananor reflecte sobre a interferência portuguesa nas relações entre escravos ou servidores e os naires e brâmanes da sua corte. Daqui se infere que a promessa de ascensão social era, já neste período, um argumento usado pelos pregadores. Na medida em que aproximava os indivíduos da nova potência ascendente, a conversão conferia-lhes novos direitos e liberava-os de relações de subordinação anteriores. Começava-se, assim, a ensaiar a utilidade da acção de conversão também a nível político. A conversão do gentio era levada a cabo enquanto estratégia e actividade assimiladora nos territórios de fronteira, e funcionava como critério de obtenção de um estatuto próximo da “cidadania portuguesa”.

O entendimento das formas de religiosidade como critério de “cidadania” não era, porém, uma realidade nova e exclusiva do espaço indiano. O mesmo acontecia em outros territórios de fronteira do Império Português, como por exemplo no norte de

³² «Carta do Rei de Cananor a El-Rei de Portugal», Cananor, 6 de Dezembro de 1507, in *DHMPPO*, I, pp. 61-62.

África, onde era necessário fixar critérios de jurisdição sobre comunidades mistas ou em contacto permanente.

Numa carta do Rei de Cochim a D. Manuel, em que o monarca indiano alerta o “Venturoso” para transgressões diversas, é patente que a religião tinha sido o critério de “cidadania” adoptado na definição das jurisdições:

«E quando qua veo o almirante, concertamos elle e eu que quall cristão, novo ou velho que fizesse algum erro, que eu nom entendesse nisso e o entregasse ao capitão que aqui estevesse, e que se algum mouro ou gente de minha terra fizesse alguma cousa, que mo entregassem, sem o capytão nelle entender; e o visso rei nom quis cumprir isto nem gardar ho contrato que estava feito, e mandou enforquar dous mouros, e os cristãos me matarao jente da minha terra.

Mandei me queixar ao visso rei. Nom lhe deu nenhum castiguo e me mandava muitas vezes prender os meus bramenes e naires no seu tronquo.

O visso rei me fez muito mall e muitas enjurias e tudo sofri por amor de Vossa Alteza. O visso rei mandava matar muitas vacas e eu mandava me queixar a elle. Nom fez nisso nada. E esta he a mor desonrra que nesta terra ha. Afonso de Albuquerque soffreo muitas desonras, e se nam fora tão sessudo, perdera se a Índia.»³³

É também visível neste trecho que, à semelhança do que faziam os religiosos, também as autoridades seculares experimentavam constantemente os limites que lhes tinham sido impostos pelos poderes nativos.

De facto, os privilégios conferidos por Roma no âmbito do Padroado Português do Oriente, de evangelizar e mandar sobre os nativos “gentios” e “infiéis”, ainda transcendiam largamente os domínios de jurisdição reais, obtidos na negociação com os poderes locais.

A conquista de Goa, em 1510, e a de Malaca, em 1513, introduzem, a este respeito, uma novidade assinalável: assumindo o poder territorial, as autoridades portuguesas poderiam agora negociar, com poderes intermédios, o estabelecimento de uma ordem mais autónoma, sem as limitações que os regimes de concessão das

³³ «Carta do Rei de Cochim ao Rei de Portugal», s/d, in *DHMPPPO*, I, pp. 74-75.

fortalezas, em geral, impunham. Ao mesmo tempo, a conquista de Goa marcava uma posição de força que os reinos circundantes não poderiam ignorar daí em diante.

A fundação da cidade de Goa tem sido objecto de vários estudos³⁴ que analisam, sob diversos aspectos, o processo de ocupação territorial e de estabelecimento de estruturas administrativas e de poder. O nosso estudo não pretenderá, portanto, reconstituir esse processo em detalhe, o que seria redundante. Porém, mantendo o fio condutor que temos vindo a seguir, é importante assinalar que este novo contexto de poder implicou também o incremento das instituições religiosas.

No ano de 1514, D. Manuel enviou uma grandiosa embaixada a Roma, com o intuito de manifestar o poderio português no Oriente e obteve, do papa Leão X, não só a confirmação dos privilégios concedidos por Nicolau V e Sixto IV³⁵, mas também, a 12 de Junho, a bula de erecção do bispado do Funchal³⁶. É então criado, em dependência desta nova diocese, o cargo de bispo de anel ou bispo *in partibus infidelium*, que deveria assistir *in loco* as partes do Oriente. Este cargo duraria até à criação do bispado de Goa, em 1534.

Na medida em que não existia uma estrutura diocesana na Índia, os domínios da jurisdição dos bispos de anel não são claros. Ele pode, no entanto, ser aferido a partir da correspondência e dos relatórios enviados ao Rei, de onde se depreende que os bispos de anel, para além das funções administrativas³⁷, teriam funções disciplinares sobre os padres que exerciam as suas funções no Oriente. Ao mesmo tempo, os bispos de anel manteriam comunicação directa com a Coroa, dirigindo-lhe conselhos e pedidos diversos. Não é claro em que difeririam especificamente as suas funções das do vigário-geral. Ambos diligenciariam o provimento das igrejas, mantendo contacto directo com o Rei, e ambos teriam a responsabilidade de disciplinar e regular a actividade dos clérigos. Porém, o facto de a criação do cargo de bispo de anel ser simultânea à ocupação e povoamento de Goa indica que este cargo teria também um carácter simbólico e fundador.

³⁴ Entre os estudos de fundo publicados mais recentemente, destacaríamos o de Catarina Madeira SANTOS (*Goa é a chave de toda a Índia – perfil político da capital do Oriente Português: formação e definição (1505-1570)*) e o de Ângela Barreto XAVIER (*A Invenção de Goa – Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*, 2007).

³⁵ Cf. bula *Praecelsae devotionis*, in *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, I, p. 106.

³⁶ Cf. bula *Pro excellenti praeeminentia*, in *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, I, pp. 148-152.

³⁷ Gaspar CORREIA enuncia genericamente estas funções: «dar ordens e chrismar, e prover todas as igrejas e todas as fortalezas» (*Lendas da Índia*, II, p. 609).

Em 1517, partiu de Lisboa uma comissaria da Província Franciscana de Portugal constituída por treze membros, sob as ordens de Frei António Louro³⁸, que levava a permissão de D. Manuel para fundar um convento em Goa e outro em Cochim. A presença franciscana no Oriente adquiria assim um enquadramento institucional específico. A edificação de conventos, bases da actividade da Ordem, permitia-lhe lançar raízes no Oriente. Seria então possível prestar acolhimento, formar novos membros e desenvolver uma estrutura organizativa e de chefia, tendo em vista a ramificação e a expansão da Ordem no território.

Até então, a presença de franciscanos e dominicanos no Oriente reportava-se, do ponto de vista institucional, sobretudo ao acompanhamento das armadas e dos seus líderes, à diplomacia, à guarda de igrejas e ao desempenhos de cargos administrativos, sobretudo nas instituições de assistência. A criação de uma comissaria da Província de Portugal mais numerosa, e a posterior edificação de conventos viriam a conceder à Ordem dos Frades Menores um papel mais consistente na organização social, religiosa e política dos territórios ultramarinos. Prova disso é o aumento da produção de documentos respeitantes à sua acção missionária. Estes documentos ensaiam já, com uma estrutura menos rígida, alguns termos – tópicos temáticos e narrativos e estratégias retóricas³⁹ – que a epistolografia dos missionários jesuíticos e, mais tarde, as crónicas consagrarão.

Esta nova série de documentos configura, igualmente, uma nova postura perante o trabalho de conversão. Numa carta ao Rei, em que aborda vários assuntos respeitantes à vida religiosa de Goa, o Comissário franciscano aproveita para exaltar o trabalho de conversão dos frades e os seus resultados, em contraponto ao trabalho dos clérigos seculares:

«E quanto he ao proveito, crede, Senhor, que he muito gramde, segumdo a brevidade do tempo, por que ja teremos bem bautizadas oito centas almas dos gentios, e muito mais tivéramos, se nom forãao os cleriguos que amdarão a nos

³⁸ Sobre a acção de Frei António Louro como comissário e, ainda antes, enquanto chefe da missão de Socotorá, cf. *CEO*, I, nota 1, pp. 102.

³⁹ A nível de tópicos temáticos e narrativos, refira-se, por exemplo, o relato da vida nas casas religiosas, a exaltação das virtudes dos frades e da austeridade dos seus costumes, a demonização dos jogues e dos brâmanes, entre outros; a nível de estratégias retóricas, registre-se, para já, algum provável exagero na contabilidade dos convertidos e as comparações feitas entre a vida dos frades e a vida dos apóstolos. e entre a realidade indiana e as imagens veterotestamentárias do paganismo.

empedir, poemdo tramqueiras e valados, empedimdo nosso desejo e serviço de Deus [...].»⁴⁰

A queixa de Frei António Louro pode parecer, à partida, uma mera extensão das querelas entre clero secular e regular, tópico muito recorrente, em várias épocas, também na metrópole. Porém, no contexto indiano da segunda década do século XVI, esta queixa adquire um significado particular: testemunha o conflito entre uma ordem estabelecida, a do clero secular, representante de uma prática de regulação e de povoamento anterior, e uma ordem emergente, protagonizada por Frei António Louro, que exigia uma postura reguladora e assimiladora mais veemente. Essa postura ideológica via-se reforçada pela alteração gradual das correlações de força entre os poderes nativos e o poder imposto, após a conquista de Goa, e pelo fortalecimento do poder territorial em outras pontos da Ásia.

Nos estudos sobre o Império Português Oriental, é recorrente a ideia de que, nas décadas iniciais do estabelecimento em Goa, a governação terá mantido uma postura de tolerância e de respeito pelas formas de religiosidade e costumes nativos e não terá havido, praticamente, um esforço de conversão religiosa. Esta ideia explicar-se-á sobretudo a partir de um entendimento relativo das fases do colonialismo português. Nessa medida, poder-se-ia afirmar que, comparativamente ao que viria a suceder mais tarde, sobretudo a partir dos finais da década de 30 do século XVI, o poder português, durante as primeiras décadas da presença portuguesa na Ásia, apresentou uma postura mais tolerante.

Ora, se, integrado num estudo geral do processo de dominação, este juízo sobre a ética do colonizador pode ser operativo, pela nossa parte optaremos por observar de que forma o intuito de controlo moral se insinua face a algumas práticas coloniais deste período; referir-nos-emos, em particular, à requisição de serviços a gentios e à política de casamentos.

A requisição de serviços a nativos, em áreas estruturais como o comércio, a guerra, a administração, a construção civil, entre outras, era uma prática não só dominante, como também necessária, dada a escassez de recursos humanos e a distância da metrópole. Desde bem cedo, ter-se-ão estabelecido relações de clientela entre o Estado da Índia famílias e grupos de gentios que, como veremos mais tarde,

⁴⁰ «Carta de Fr. António a El-Rei de Portugal», Goa, 4 de Novembro de 1518, in *DHMPPPO*, I, p. 351.

atravessariam várias gerações. As concessões que Francisco Nogueira⁴¹, capitão de Calecut, ou as de Diogo Pereira, feitor de Cochim, que ofereceu a um grupo de naires alfaias religiosas para celebração de um ritual gentio⁴², não eram, de forma alguma, casos isolados⁴³.

Porém, como veremos, a requisição de serviços e a atribuição de cargos a gentios era muito criticada pelas autoridades religiosas. A oposição entre os interesses económicos e os interesses da conversão tornar-se-ia, como veremos nas fases seguintes, um tópico polémico recorrente.

Relativamente à política de casamentos, parece-nos também útil relativizar as leituras que atribuem a Afonso de Albuquerque um projecto de “miscigenação” e de convivência pacífica. Não por acaso, no próprio documento em que Afonso de Albuquerque informa o Rei da execução do seu projecto⁴⁴, comunica também a assunção dos bens e terras de uma mesquita e a construção da igreja de Santa Catarina, primeira igreja de Goa, no terreno que esta mesquita ocupava. O Vice-Rei procurava, assim, deixar claro que o projecto dos casamentos pertencia a uma política de povoamento e de assimilação, sem que houvesse licença para experiências sincréticas

⁴¹ Cf., por exemplo, a concessão de prémios a privados que prestaram ajuda à construção da fortaleza de Calecut: «Francisco Nogueira, capitam desta fortelleza de Callect, mando a vos, Gonçalo Mendez, feitor, e ao esprivam de vosso cargo, que des vymte cymquo fardos de aroz chambaçall a estas pessoas abaxo nomeadas, que lhe mando dar em nome delrey noso senhor, pera esta sua festa princypal que aguora tem, por quanto sam pessoas princypaes e privados delrey, que no fazer desta fortelleza nos deram sempre muita ajuda e favor, a saber, a ho catuall grande cymquo fardos, e ao outro catuall de nossa guarda quatro fardos, e a Funalledo Abtyva Namby bramanes oyto fardos, e a Carnap Menoque quatro fardos, e ao Calecut Nambear, nosso alguazyll quatro fardos, e bem asy comprares vynte e dous panos cachas que dares ao panycall e aos 20 nayres que de comtyno servem e dormem nesta fortelleza dos 50 de nossa guarda, que tambem lhe mando dar em nome de Sua Alteza, pera sua festa, por quanto assy he ho costume da terra, e serem omes que nos sempre bem servyram e guardaram, e asy dares outros dous panos aos dous esprivães da cassa, e per este com asemto de vosso esprivam vos sera levado em comta.» («Liberdade religiosa em Calecut», 3 de Agosto de 1514, *DHMPPPO*, I, pp. 208-209). Repare-se que, ao atribuir a este documento o título «Liberdade religiosa em...», que se repete com variações em outros documentos deste período, António da Silva Rêgo integra, consequentemente, estas medidas no âmbito genérico de uma suposta política de liberdade religiosa vigorante nos primeiros anos da ocupação portuguesa.

⁴² «Cochim. Liberdade Religiosa», 17 de Agosto de 1510, in *DHMPPPO*, I, pp. 97: «Diogo Pereira, feitor de Cochim, ordena que seja dada a cada naire uma peça de beatilha, para a celebração da festa de Ova Puravaa, segundo o costume da terra».

⁴³ A respeito do pagamento, a gentios, por serviços prestados à Coroa, cf. também ANTT, CC, II, mç. 6, n.º 44; mç. 25, n.º 33, 52, 73, 227, 233, 240, 244; mç. 26, n.º 46; mç. 27, n.º 137, 138, 149; mç. 28, n.º 71; mç. 29, n.º 82; mç. 32, n.º 130; mç. 35, n.º 77, 82, 113; mç. 36, n.º 14, 35; mç. 37, n.º 12, 254; mç. 42, n.º 165; mç. 52, n.º 179; mç. 54, n.º 84, 162, 164; mç. 56, n.º 63, 153, 163; mç. 57, n.º 124; mç. 95, n.º 25; mç. 135, n.º 133; mç. 140, n.º 144; mç. 142, n.º 81; mç. 143, n.º 194.

⁴⁴ «Albuquerque informa El-Rei sobre o início dos casamentos entre portugueses e indígenas», Goa, 22 de Dezembro de 1510, in *DHMPPPO*, I, p. 118.

ou para qualquer outro comportamento que extrapolasse o costume «português» e o catolicismo⁴⁵.

Para além disso, a política de casamentos introduzia, no domínio doméstico, um tópico da política de conversão que se viria a tornar cada vez mais recorrente nas décadas vindouras: a responsabilização dos leigos na missão evangelizadora. Um assento do perdão concedido a 1 de Janeiro de 1513 por Afonso de Albuquerque a António Fernandes, casado e morador da fortaleza de Goa que não teria ensinado em tempo útil o *Pater Noster* e o *Ave Maria* à sua mulher e às suas escravas⁴⁶, demonstra que, apesar de essa obrigação ter sido imposta formalmente – tendo sido estipulado que o seu incumprimento seria punido com uma pesada multa de dois mil reais –, na prática ela não teria, ainda a este tempo, uma aplicação rigorosa.

Apesar do seu estatuto formal relativamente rígido, os casados revelar-se-iam um grupo mais problemático do que Albuquerque previa.

Entre os episódios que alimentariam as críticas à política de casamentos, o mais importante terá sido uma conspiração de cerca de quarenta casados que, supostamente, teriam planeado a entrega de Goa ao Roçalcão, lugar-tenente do Hidalcão, então estabelecido em Benasterim. Gaspar Correia, que redigiu o testemunho mais detalhado deste episódio, formula o contexto em que surge esta conspiração:

«Estes erão todos casados com molheres bramanas e naiteas, a que os maridos se deitarão tanto as suas deleitações que casy viuião com os proprios costumes d'ellas, a que erão muy afeiçoados. Estas molheres tinham os maridos e filhos, e pays e irmãos, no arrayal do Roçalcão, porque forão ellas catiuas na

⁴⁵ Esta intenção está também patente, entre outros documentos, numa outra carta que Albuquerque dirigiu ao rei, em 1512, onde relata as restrições à convivência entre grupos raciais e religiosos em Cochim, sob o pretexto de evitar a criminalidade e a devassidão: «Item. Chegando a Cochim, a mim me pareceo serviço de Deus e de Vossa Alteza avitar alguns males que se faziam nesta povoação da vossa jemte e cristãos novos, e mandey apregoar que todo homem ou molher jemtios se afastassem da nossa povoação e fose viver fora, porque, Senhor, estas cristãs novas tinham em sua casa 10, 15 e 20 pessoas, primos e irmãos e parentes, sem serem cristãos e tinham parte com elas, e outras casas de jemtios, omde os mouros de Cochim vynham durmir com as cristãs. E asy avia hy casas que agasalhavam homeens jemtios de fora e mouros, os quaes tinham por ofício enganar espravos e espravas que roubassem seus senhores e fojises. Hia este feito tamto avante que sam roubadas muitas pessoas de cem cruzados pera cima e seus espravos fojidos, e era a mais certa renda que qua avia. E asy alguma da vossa jemte tinham parte com esas jemtias, emfadados ja de durmir com esas cristãs; e em poucos dlias se tornaram bem 600 homeens e pessoas cristãs, em que emtraram panicaes e homens honrados, e creio que nos alymparemos desta maneira de algumas maldades e pecados que se aquy faziam, por omde Cochim foi muitas vezes queimado e feito em cinza, e el rey de Cochim nos deu çerta demarcaçam de terra pera vivermos sobre nos.» («Albuquerque escreve a El-Rei sobre vários assuntos», 1 de Abril de 1512, in *DHMPPPO*, I, pp. 148-149).

⁴⁶ «Os moradores de Goa eram obrigados a ensinar o Pater e a Ave Maria à mulher e escravas», 1 de Janeiro de 1513, in *DHMPPPO*, I, pp. 178-179.

tomada de Goa; e porque não erão esquecidas dos seus naturaes tinhão com elles suas visitações e mensagens secretas, dandolhe conta como estauão e o grande bem que lhe querião seus maridos, que nom tinhão mais que huma só molher, e que elles farião quanto ellas querião.»⁴⁷

Segundo o cronista, os casados encontravam-se, portanto, enleados numa teia afectiva, que os conduziu ao esquecimento e ao abandono do dever de colonos. Correia parece não ter dúvidas sobre as causas deste incidente.

«E sobre ysto tanto teceo o diabo, per entercessão das molheres, que vierão a bons concertos, enganados com as vãs promessas do Roçalcão, que a alguns d’elles mandou suas cartas assinadas, de tanadarias e rendas. O que estes casados, que n’ysto andauão, se corrião estas cousas huns antre outros, que suas molheres tudo concertauão.»⁴⁸

Logo à partida, o apelo feminino à traição por intercessão diabólica é um tópico tão recorrente na tradição judaico-cristã, que dispensa comentários demorados. Ora, se é difícil aferir o papel histórico das ligações afectivas, poderá ser mais consequente relativizarmos a interpretação dos factos realizada por Gaspar Correia, à luz de uma análise da condição dos casados.

Sedeados em posições de fronteira, os casados tornar-se-iam, por condição, indivíduos de identidade cultural híbrida e de convicções mais flexíveis do que aquelas que a chefia portuguesa lhes pretendia impor. Constituindo núcleos familiares mistos, partilhando a vida com mulheres nativas – islâmicas e “gentias” – e gerando filhos “mestiços”, os casados viam-se obrigados a negociar termos de convivência com as comunidades nativas, ao mesmo tempo que deveriam assumir a condição de agentes do império português. A evolução do papel social e político dos casados nos diversos contextos orientais carece ainda de um estudo específico⁴⁹. Por agora, bastar-nos-á indicar que a condição dos casados colocava em evidência determinados elementos de conversabilidade, de informalidade e de transgressão no seio da sociedade colonial, que

⁴⁷ Gaspar CORREIA, *Lendas da Índia*, II, p. 295.

⁴⁸ Gaspar CORREIA, *Lendas da Índia*, II, p. 295.

⁴⁹ «Interessará também conhecer melhor o papel dos *casados* portugueses, o grupo social que melhor configura a especificidade da sociedade luso-indiana, assim como desvendar as modalidades do relacionamento entre este e outros grupos sociais. Talvez a forma mais eficaz de investigar este grupo social seja elaborar biografias de alguns dos seus mais destacados representantes.» (Rui Manuel Loureiro, «A sociedade luso-indiana na literatura quinhentista. Breves apontamentos bibliográficos», in *Vasco da Gama e a Índia – Conferência Internacional*, vol. II (História Social e Económica), 1999, p. 151.

reforçariam as convicções daqueles que viam a conversão religiosa e o controlo religioso como medidas indispensáveis à concretização dos projectos imperiais.

Em 1512, por altura da referida conspiração, os mecanismos de controlo social e religioso não demonstravam ainda a eficácia que viriam a ter mais tarde. A governação do Estado da Índia confrontou-se com uma contradição, para a qual não tinha ainda resposta, entre a condição real dos casados e as expectativas que neles depositava. Tornara-se patente que as funções atribuídas a estes colonos não coincidiam plenamente com a sua condição de indivíduos de fronteira, mais susceptíveis às mutações de identidade e de costumes e também mais livres para levarem a cabo iniciativas privadas. Inclusive, seria legítimo questionar até que ponto a política de casamentos não terá sido uma medida posterior à existência de casados, que tentou formalizar uma realidade emergente – as uniões entre portugueses e mulheres nativas –, domesticá-la através da concessão de benefícios e atribuir-lhe um papel programático.

A resolução tomada sobre o caso das conspirações dos casados é um bom indicador da importância estratégica atribuída pela governação a este grupo social: face à gravidade dos acontecimentos e apesar das pressões dos fidalgos para que os «arrenegados» fossem executados, o capitão de Goa resolve esperar que o Governador venha de Cochim, para decidir qual a pena a aplicar. Após o seu regresso, em Outubro de 1512, Afonso de Albuquerque defende «em grande segredo», perante os capitães, que «dandolhe pena de trédores, como merecião, erão muy grande doesto e infâmia que pera sempre ficaria aos portuguezes casados de Goa»⁵⁰. O Governador move então diligências para que se crie um vazio legal: o capitão Manuel Lacerda, o responsável pela prisão dos conspiradores, é acusado de ter gerido erradamente o processo e, por essa razão, é demitido; conseqüentemente, os acusados são libertados e enviados para Malaca, Cochim e Cananor, sem permissão de regresso a Goa; D. Fernando, acusado de ser a cabeça da conspiração, é enviado para Benasterim, onde permanecerá até à morte⁵¹.

Significativa é também a gestão discursiva que Gaspar Correia parece efectuar no relato destes acontecimentos, mais clarificadora dos projectos e do quadro mental da época em que redige a sua crónica do que das circunstâncias que narra. Com efeito, o cronista dá primazia à questão moral: é a corrupção moral dos casados a razão de todo o incidente, e ela decorre do contacto próximo com «mouros» e «gentios».

⁵⁰ Gaspar CORREIA, *Lendas da Índia*, II, p. 318.

⁵¹ Gaspar CORREIA, *Lendas da Índia*, II, p. 319.

Compreensivelmente, Gaspar Correia não é um crítico da política de casamentos. Tendo redigido este relato em meados do século XVI, o cronista via já confirmado o papel social e económico dos casados e reforçava, com a sua postura moral, a defesa do controlo religioso. Em suma, Gaspar Correia escreveu as *Lendas da Índia* num período em que a conversão e as restrições ao contacto entre “fiéis” e “infiéis” se afirmava, cada vez mais, como paradigma.

Todavia, a política de casamentos tinha opositores contundentes. Uma das principais vozes críticas foi a de António Real, alcaide e capitão de Cochim, que dirigiu a D. Manuel as suas queixas em relação ao comportamento dos casados. Para António Real, os casados eram homens provenientes de uma condição social baixa, que se juntavam com as suas escravas visando apenas os privilégios que poderiam obter, sem qualquer intenção de honrar o contrato celebrado⁵².

Esta corrente de opinião parece ter feito chegar as suas críticas à corte. Numa carta de 4 de Novembro de 1514, Albuquerque, para defender o seu projecto perante o Rei, responde precisamente a estas objecções:

«Pasa ysto, Senhor, asy na verdade como vos esprevo, porque eu nunca tive devaçam de casar homens com estas molheres malavares, porque sam negras currutas em seu viver per seus costumes; e as molheres que foram mouras sam alvas e castas e retraydas em suas casas e no modo de seu viver, como hos mouros desta terra tem por costume, e as molheres de bramenes e filhas delles tambem sam castas molheres e de bom viver e sam alvas e de boma presemça. Asy, Senhor, em quallquer parte homde se tomava molher bramqua nom se vendia, nem se resguatava: todas se davam a homens de beem que quyryam casar com elas.»⁵³

A justificação apresentada à Coroa Portuguesa prende-se sobretudo com a compostura moral das mulheres com quem casavam os portugueses, directamente relacionada com a sua posição social – «mouras» de bons costumes e esposas ou filhas de brâmanes.

Os poderes portugueses parecem ter formulado uma correspondência entre

⁵² «[...] a meu ver vosos desejos sam liança com os da terra e te agora nam casou ca nenguem, senam homens vys e velhacos, que casam com suas escravas cativas, por averem casamentos e gozarem dos pryvilegios e omrra que lhe faz [...]» («António Real escreve a El-Rei, expondo-lhe as suas opiniões sobre os casamentos e outros assuntos», Cochim, 15 de Dezembro de 1512, in *DHMPPQ*, I, p. 172).

⁵³ «Albuquerque escreve a El-Rei sobre a política dos casamentos», Goa, 4 de Novembro de 1514, in *DHMPPQ*, I, 219-221.

grupos da sociedade indiana e grupos da sociedade portuguesa. Em termos sociais, brâmanes e senhores «mouros» equivaleriam aos indivíduos da nobreza e das suas margens de ascensão. Esta correspondência entre a estratificação social ocidental e a oriental explica também as constantes tentativas de conversão de figuras eminentes e de reis locais⁵⁴.

A religiosidade constituía, portanto, o critério principal de aquisição da “cidadania” portuguesa ou de proximidade ao poder português.

Um dos aspectos mais interessantes deste estatuto é que, apesar de ele ser suficientemente vago para prolongar relações de poder anteriores – ou seja, a aquisição da “cidadania portuguesa” não implicava directamente a ascensão social dos indivíduos –, o seu confronto com a sociedade de castas levantou problemas constantes. De facto, princípios como a intocabilidade entre algumas castas e as restrições alimentares entravam em contradição com as formas de vivência e de relacionamento impostas nos domínios portugueses. Tornava-se cada vez mais patente que a expansão ou até mesmo a mera manutenção do poder territorial dependia, em boa parte, da conversão religiosa.

A governação portuguesa começava assim a perspectivar duas ordens de dominação convergentes: a ocupação territorial implicava a regulação moral; a regulação moral reclamava o avanço da conversão religiosa.

O movimento de ocupação e distribuição do território por uma clientela dependente do Estado da Índia constitui a base dos poderes e dos saberes coloniais portugueses. Num dos testemunhos iniciais desse movimento, uma carta de D. Manuel aos casados, com a data de 14 de Dezembro de 1519, as medidas de organização do território são claras: transferência das terras de senhores islâmicos para a posse dos casados, em proporção correspondente ao seu estatuto social; manutenção dos tributos sobre as terras pertencentes a canarins⁵⁵. Por fim, é dada a ordem para que seja elaborado um «livro bem encadernado, no qual seja escrito a dita repartição, e quomto fica a cada huñ, com toda a medição, e confrontações»⁵⁶.

Quando abordarmos, no terceiro ponto desta fase, o caso do Foral de Mexia, compilado em 1526, veremos em que termos se planeou uma nova cartografia do

⁵⁴ Cf., por exemplo, «Albuquerque tenta converter o Rei de Cochim», *DHMPPO*, I, p. 229.

⁵⁵ «ao fidalgo tres quinhões, e ao cavaleiro e escudeiro dous quinhões, e ai piaõ huñ quinhão [...]. E quomto has outras terras têlashão os Canaris, como sempre as tiverão, e se arrecadarõ delas nossos direitos como se pagarão e se arrecadarão.» («Carta d’el Rey sobre a doação das terras dos Mouros aos Portuguezes casados em Goa», Évora, 14 de Dezembro de 1519, in *APO*, V, 1, p. 42).

⁵⁶ «Carta d’el Rey sobre a doação das terras dos Mouros aos Portuguezes casados em Goa», Évora, 14 de Dezembro de 1519, in *APO*, V, 1, p. 43.

espaço, dos poderes e das propriedades, a partir da manipulação de contributos mistos, portugueses e indianos.

A fase que medeia a conquista de Goa e a chegada dos jesuítas à Índia pode definir-se como um período de organização territorial e de incremento das instituições, caracterizado também pela experimentação de procedimentos e pelo lançamento de alicerces do conhecimento de realidades orientais. Nas primeiras décadas da presença portuguesa em partes da Ásia, este conhecimento processa-se de forma quase imperceptível, oculto sob a ambiência pragmática dos documentos. Porém, é nestes documentos que se forjam as regras de sociabilidade e de contacto entre culturas no espaço colonial português.

A chegada à Índia, no ano de 1520, de Frei André de Torquemada, bispo de Dume e primeiro bispo de anel em Goa, determina uma nova fase da organização eclesiástica, que acompanhava os avanços da ocupação e organização do território.

O relatório que Frei André dirige ao Rei, em 1522⁵⁷, é explícito a este respeito. As conclusões apresentadas referem-se a diversos domínios da vivência no Estado da Índia – quer sobre o estado da administração, da justiça e do exército, quer sobre o estado da moral e dos costumes das populações, quer sobre as condições em que funcionavam as instituições eclesiásticas e de assistência – e são completamente arrasadoras. O dramatismo com que o bispo de Dume apresenta as suas conclusões supõe um projecto moral e regulador convergente com o desenvolvimento territorial e administrativo do Estado da Índia. A reforma moral seria o ponto de partida para que se reforçassem os poderes, para que se regularizasse a ordem social, e para que os portugueses apresentassem, aos olhos dos convertidos e dos infieis, bons exemplos de costumes. Esta reforma, logicamente, só poderia ser levada a cabo com um reforço da presença eclesiástica na Índia.

Significativamente, neste relatório surge também uma das primeiras referências explícitas à destruição dos pagodes, uma ideia que, provavelmente, peregrinava já nas mentes dos defensores da conversão religiosa:

«Acerca dos vizinhos de Goa, tem em a ilha seos pagodes ordenados com as figuras do imiguo da Cruz, em statuas, e fazem suas festas cada ano, honde vay muita gente cristãa, asi dos nosos como dos cristãos novos da terra, que he cousa mui errada em lhe hirem favorecer sua ydolatria.

⁵⁷ «Relatório do Bispo de Dume a El-Rei», Cochim, 12 de Janeiro de 1522, *DHMPPPO*, I, pp. 443-457.

Serviço de Deus seria nesta soo ilha de Goa destruyrem se estes pagodes e fazerem neles igrejas com santos, e quem quer que quizesse viver na ilha fosse cristão e teria suas terras e casas, como tem, e nam querendo, que se fose da ilha. Crea Vosa Alteza que nam ficaria nenhuma creatura que se nam tornase a fe de Cristo Noso Senhor, porque nam tem outro modo de viver, tirados da ilha, e que estes nam fosse bons cristãos, os filhos ho seriam, e tirar se ya esta ma contumácia deles e nam aviam de leixar o certo por o incerto e Deus seria servido e Vosa Alteza, por ser cousa de salvaçam de tanta gente perdida; que eles nam tem nenhuma dificuldade em se tornarem cristãos, somente por respeito dos parentes pasados e pelo costume antigo, que eles nam crem nem adoram nada e sam doces de mover, mas creio que se nam tornam por que nos vem de mao viver, e nam fazemos o que preegamos.»⁵⁸

Numa carta a D. João III, o capelão Frei Vicente de Laguna acrescenta, às indicações sobre a necessidade de reforço dos pregadores e de correcção dos clérigos da Índia⁵⁹, algumas considerações sobre os problemas que a conversão religiosa enfrentava. Uma delas diz respeito à eficácia ou validade da conversão e à continuidade de práticas sociais e religiosas “gentílicas” entre os convertidos, tópico que se tornará recorrente na documentação eclesiástica das décadas seguintes:

«Señor, deve V. Alteza mandar que los cristianos de la tierra sean bien enseñados en las cosas de la fe, porque tienen cargo dello los vicarios, y si los enseñan un día, pasan çiento que no ay memoria dello, por lo qual tornan muchas mujeres solteras a adorar a sus pagodes y tornan a tomar sus amigos gentios, y esto por no los castigar ni enseñar [...].»⁶⁰

Frei Vicente de Laguna também via também com maus olhos a presença de “gentios” em cargos oficiais do Estado da Índia:

⁵⁸ «Relatório do Bispo de Dume a El-Rei», Cochim, 12 de Janeiro de 1522, *DHMPPPO*, I, pp. 453-457.

⁵⁹ A necessidade de reformação dos clérigos é, desde bem cedo, um tópico recorrente na documentação. Já em 1510, por exemplo, Gonçalo Fernandes queixava-se da incultura e rudeza dos padres e das maldades e injustiças que cometiam: «[...] nom sei onde se acham tam roins, porque diga verdade, clérigos e frades, como ca veem teer, porque as maldades que cometem, de ignorâncias em seus officios, ladroízes nas confissões e vida contaminada de alguuns, digo, çuja, bestial e disoluta [...]», («Carta de Gonçalo Fernandes a El-Rei de Portugal», 1510, in *DHMMPO*, I, p. 78). Cf. também o processo disciplinar instaurado ao Padre Diogo de Moraes, acusado de comportamento displicente e de não ter formação suficiente para exercer o cargo de pároco (cf. *DHMPPPO*, II, pp. 265-290).

⁶⁰ «Carta de Frei Vicente de Laguna a El-Rei», Goa, 25 de Setembro de 1530, in *DHMPPPO*, II, pp. 192-193.

«Senor, en esta ilia de Goa ay un gentio que se llama Crisna, el qual tiene tres officios perpetuos, con los quales V. Alteza podia contentar a tres fidalgos de mucho servicio, y este no os ace otro servicio sino robar os a Vos y a todos los gentios, y por su causa viene a los Portugueses grandes pierdas, porque por los pasos dexa ir los esclavos, y esto no se remedia; no se si es por no podermos, o por no se que. Parece mal, digo lo a V. Alteza para que lo remedie, que tales officios, como el tiene, no avian de estar en mano de gentio, porque puede facer y desfacer para que nos venga alguna pierda.»⁶¹

A religiosidade começa assim a afirmar-se, terminantemente, como critério de legitimação não só da “cidadania”, mas também das práticas sociais e económicas⁶² na área de influência do Estado da Índia. O poder religioso reorganizava-se e começava a adquirir uma relativa autonomia em relação ao poder governativo, ao mesmo tempo que ganhava condições e poderes que lhe permitiam convergir com a dinâmica política e prestar contributos cada vez mais consequentes.

Entretanto, como é patente, entre outros documentos, na «Ordem de El-Rei sobre a Cristandade de Ceilão»⁶³ de 5 de Março de 1521, o governo do Estado da Índia procurava reproduzir, em outros territórios, as orientações de poder e de organização social já experimentadas em Goa e no Malabar. Consistindo numa enumeração de medidas de protecção dos religiosos e de incremento da conversão no Ceilão, este documento permite-nos compreender que, à imagem do que acontecia em territórios ocupados há mais tempo, cabia aos religiosos assegurar o funcionamento das estruturas de assistência – escolas, hospitais, distribuição de esmola – nas tentativas de expansão do império.

Esta dinâmica implicava a presença de mais religiosos no espaço ultramarino e, por consequência, o desenvolvimento de estruturas de apoio às missões.

⁶¹ «Carta de Frei Vicente de Laguna a El-Rei», Goa, 25 de Setembro de 1530, in *DHMPPO*, II, p.196.

⁶² Na «Carta de D. João III à cidade de Goa», de 26 de Março de 1532 (*DHMPPO*, II, pp. 208-210), é afluída a questão da validade dos juramentos que os gentios faziam, sobretudo, no contexto dos negócios e dos registos de património. Tendo recebido a informação de que estes só teriam validade quando realizados no pagode de Bandorá, o Rei recomenda que esse costume se mantenha, para garantir o cumprimento dos actos jurídicos celebrados. Este tipo de procedimento, em que os intuitos administrativos e burocráticos procuram adequar-se minimamente à realidade cultural e religiosa indiana, encontra-se também consagrado, por exemplo, no Foral de Mexia.

⁶³ «Ordem de El-Rei sobre a Cristandade de Ceilão»⁶³ de 5 de Março de 1521, *DHMPPO*, I, pp. 414-416.

Com a criação do bispado de Goa⁶⁴, em 1538, que Catarina Madeira Santos define como uma «segunda capitalização» ou como uma «duplicação da centralidade»⁶⁵, foi criada uma estrutura com jurisdição directa sobre os assuntos eclesiásticos do Oriente⁶⁶, com competências suficientes para a administração de alguns sacramentos e funções e para a bênção de edifícios e alfaias religiosos.

Porém, a criação da diocese de Goa não supunha apenas um movimento centrípeto, de concentração de poderes e de agentes na capital do Estado da Índia, ela visava também dar resposta aos desafios colocados pelo progresso das missões. Nessa medida, a nova diocese correspondia também a um momento de maior exteriorização da Igreja no espaço asiático. Essa exteriorização, por seu turno, ia implicando o desenvolvimento de recursos práticos e discursivos que, até então, só timidamente se manifestavam na documentação.

1.2. Documentos

A contextualização elaborada no ponto anterior permitiu-nos aferir algumas linhas mestras da acção eclesiástica nas primeiras décadas da presença portuguesa em território asiático. Entre elas, encontramos, para além do trabalho pastoral entre comunidades portuguesas, a criação de instituições de assistência às populações e o desenvolvimento de acções ainda pouco sistemáticas de conversão religiosa dos nativos. Consequentemente, procurámos também integrar estas componentes da actividade eclesiástica no âmbito das políticas de povoamento e controlo levadas a cabo pela governação, sobretudo em dois tipos de domínios, as fortalezas e as cidades, cada um

⁶⁴ A elevação da Igreja de Santa Catarina a Sé Catedral, sufragânea da Arquidiocese do Funchal, foi declarada pelo Papa Clemente VII, no consistório de 31 de Janeiro de 1533 e confirmada pelo Papa Paulo III no breve *Equum Reputamus*, de 3 de Novembro de 1534. Todavia, o primeiro bispo nomeado, D. Francisco de Mello, faleceu antes de partir para Goa. O novo bispo nomeado, D. João de Albuquerque, só chegaria a Goa em 1538 («D. João de Albuquerque, Bispo de Goa», 13 de Agosto de 1538, in *DHMPPQ*, II, pp. 262-264).

⁶⁵ Catarina Madeira SANTOS, «Goa é a chave de toda a Índia» *Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1510)*, p. 201.

⁶⁶ A bula emitida por Paulo III, a 3 de Novembro de 1534 (*Aequum reputamus*, in *Bullarium Patronatus Portugalliae...*, I, pp. 148-152), atribui à diocese de Goa a jurisdição todo o território desde o Cabo da Boa Esperança até à China.

deles correspondentes a diferentes níveis ou fases de ocupação, de controlo sobre as populações nativas e, implicitamente, de desenvolvimento organizativo e institucional.

Nesta fase assistiu-se, portanto, não só ao lançamento dos primeiros alicerces institucionais em que se viria a basear toda a estrutura administrativa eclesiástica, mas também à experimentação de práticas e métodos de conversão dos nativos, seus limites e espaços de manobra.

A documentação que predomina neste período poderá caracterizar-se, à partida, pela formalidade que implicavam estes actos fundadores. De acordo com o desígnio apresentado na Introdução deste nosso estudo, de formular uma tipologia documental, seleccionámos, como tipos de documentos predominantes ou mais significativos nesta primeira fase, as ordens e decretos e a epistolografia eclesiástica.

1.2.1. Ordens e decretos

Sendo um dos meios principais de o poder se comunicar e fazer executar os seus projectos e vontades, este grupo tipológico não se restringe, como será óbvio, a esta primeira fase, nem ao contexto ultramarino.

Porém, nesta primeira fase em análise, as ordens e decretos emitidos pelas autoridades seculares são documentos fulcrais para o estudo dos discursos da conversão, pois a acção eclesiástica ainda dependia, quase completamente, do poder secular e das dinâmicas de povoamento e de estabelecimento por ele desenvolvidas.

O aspecto mais visível neste núcleo tipológico é o provimento dos religiosos e das instituições que eles integravam. A lista de ordens e decretos que chegou até aos nossos dias é longa e fastidiosa⁶⁷, pelo que julgámos útil identificar algumas séries específicas que compõem este núcleo:

- Ordens e certidões que atestam a transferência de valores monetários destinados à construção de igrejas, ao pagamento dos vigários e ao provimento dos clérigos regulares⁶⁸;

⁶⁷ Bastará olhar de relance os índices do primeiro e segundo volumes de *DHMMPO* (I, pp. XIX-XXVII; II, pp. XIII-XVII), para obtermos uma relativa noção da importância que estes documentos têm neste período.

⁶⁸ Cf., por exemplo, «Igreja de Cochim», 29 de Dezembro de 1509, in *DHMPPO*, I, pp. 72-73; «Esmola a Bona, Clérigo de Coulão», 19 de Janeiro de 1510, in *DHMPPO*, I, pp. 83; Padre Fernão Nunes, Vigário da Fortaleza de Goa», in *DHMPPO*, I, p. 165; «Fr. Francisco Soares recebe 10 pardaus», 28 de Novembro de 1512, in *DHMPPO*, I, p. 168..

- Ordens de provimento das igrejas, com as alfaias⁶⁹ e livros⁷⁰ necessários ao culto;
- Ordens de construção e provimento dos hospitais e das boticas, com registo de custos (utensílios médicos, substâncias medicinais, pagamento dos funcionários, obras, etc.)⁷¹;
- Ordens e certidões que atestam a transferência de valores monetários destinados às esmolas e que estipulam a sua distribuição⁷².

Em termos formais, estes documentos não apresentam novidades assinaláveis: eles testemunham a aplicação, ao contexto indiano, dos termos elementares da cooperação entre poder secular e o poder religioso que existia na metrópole. Será necessário observarmos outras séries de documentos, sobretudo no campo da epistolografia, para compreendermos melhor as especificidades desta dinâmica de estabelecimento e para testarmos o contexto real de aplicação e de cumprimento das ordens e dos decretos.

A documentação deste período não permite ainda uma profunda questionação da expressão do poder e da eficácia da transmissão das directivas. Num quadro geográfico e político em expansão, como era o do império ultramarino, a burocratização, as delegações e as representações do poder real viriam, mais tarde, a adquirir características e dinâmicas próprias. Esta questão tornar-se-á ainda mais complexa, se a estendermos a um horizonte temporal mais vasto e a contextos onde a ramificação do poder se viria a tornar praticamente caótica ou onde a voz do poder central era praticamente ignorada ou ausente. Não cabe nos horizontes desta nossa abordagem inquirir em detalhe as circunstâncias e os indivíduos e grupos que limitavam o poder da metrópole no contexto ultramarino. Pertencerá, sim, a fases posteriores do nosso estudo

⁶⁹ Cf., por exemplo, Inventário: «Cochim. Alfaias Religiosas», 9 de Setembro de 1511, in *DHMPPPO*, I, pp. 124-129.

⁷⁰ Cf., por exemplo, «Missal para Ormuz», 6 de Fevereiro de 1510, in *DHMPPPO*, I, pp. 86-86; «Livros para os franciscanos», 5 de Janeiro de 1518, in *DHMPPPO*, I, pp. 336-339 (neste documento encontramos uma interessante lista dos livros que teriam sido enviados por altura da fundação do convento de S. Francisco de Goa); «Cartilhas e Flos Sanctorum», 2 de Novembro de 1521, in *DHMPPPO*, I, pp. 419-421.

⁷¹ Cf., por exemplo, relativamente a Cananor: «Botica de Cananor», 16 de Julho de 1510, in *DHMPPPO*, I, pp. 95-96; «Hospital de Cananor», 2 e 7 de Setembro de 1510; 18 e 21 de Setembro de 1510; 13 de Outubro de 1510, 7 de Novembro e 18 de Dezembro de 1511, in *DHMPPPO*, I, pp. 99-101; 104-105; 107-108; 138-139.

⁷² Cf., por exemplo, «Cristãos de Cranganor», 11 de Outubro de 1510, in *DHMPPPO*, I, p. 106; «Esmola aos Cristãos Novos», 29 de Fevereiro de 1519, in *DHMPPPO*, I, p. 360 (alvará através do qual o Rei estipula que a Misericórdia de Goa centralize e coordene a distribuição de esmolas em Goa).

a análise das consequências da ramificação ou mesmo da pulverização do poder central na acção eclesiástica do Padroado Português do Oriente, em contextos como o Sudeste Asiático, Molucas, Macau, Japão e China.

As ordens e os decretos emitidos nas primeiras décadas do século XVI, relativos ao provimento das instituições religiosas, deixarão, pois, gradualmente, de constituir o núcleo principal da documentação do Padroado Português do Oriente: perderão a sua importância face a séries de documentos produzidos pelos religiosos, em que se constrói e testemunha a emergência de um novo poder, com um campo de acção específico.

1.2.2. Epistolografia eclesiástica

Nas primeiras décadas do século XVI, a epistolografia eclesiástica não apresenta, tal como acontece com as ordens e os decretos, assinaláveis inovações de carácter formal. A nossa análise deste grupo tipológico dependerá, pois, da consideração de alguns aspectos contextuais referidos anteriormente e da enumeração de algumas constantes ao nível dos seus intuitos e das informações que veiculavam.

Os testemunhos que chegaram até aos nossos tempos provêm sobretudo das autoridades eclesiásticas – vigários, responsáveis maiores em fortalezas e cidades, e bispos de anel – e são dirigidas ao Rei. Assim, se os intuitos destas cartas dependem, em parte, das questões específicas de cada território, convergem em alguns tópicos comuns como: a apresentação de contas relativas ao dinheiro enviado anteriormente⁷³; a descrição da ambiência social de cada local e a contabilização dos crentes e das conversões⁷⁴; petições várias de provimento (alfaias, livros, edifícios, esmolas, etc.).

Estas cartas poderão ser vistas, em sentido lato, como pequenos relatórios não sistemáticos que os responsáveis religiosos remetem ao Rei para dar conta do seu trabalho, mas também das suas necessidades. Porém, nelas encontramos marcas de um discurso que escapa já ao funcionalismo das ordens e decretos e que é mais rico em informações sobre o quotidiano ultramarino.

⁷³ Cf., por exemplo, «Padre João Fernandes, Vigário de Cochim», 24 de Fevereiro de 1510, in *DHMPPPO*, I, pp. 84-85.

⁷⁴ Cf., por exemplo, «Carta do Padre Afonso Martins, Vigário de Malaca, a El-Rei, Malaca, 27 de Novembro de 1532, in *DHMPPPO*, II, pp. 218-229.

Observe-se, por exemplo, alguns comentários tecidos por Frei Domingos de Sousa, vigário de Malaca, ao descrever o trabalho dos clérigos:

«Os cleriguos cantam as missas e ofícios honde ha hy livros, e homde os nom temos, dizemos emtoado, no melhor modo que se pode.»⁷⁵

Ao mesmo tempo que alerta o Rei para a necessidade de provimento de livros, o vigário dominicano procura dar ênfase à solicitude dos clérigos e faz saber que, perante as condições de que dispunham, o improviso era um recurso frequente.

Mais adiante, a propósito de um pedido de reforço dos clérigos, o vigário esboça já um tema que, nas décadas seguintes, viria a ser amplamente glosado nas reflexões sobre os métodos de conversão:

«E fora bem que Vosalteza mandara homem mais douto pera Malaqua que he terra nova de muytas jemtes e sotys em todo aynda que com sua boa vida dourada todo, mas nestas partes ha mester quem saiba doutrinar a fee *verbo et exemplo*, que elles oulhos (sic) nosos viços e vertudes, e som sotis pera os emtemder, e som duros pera converter, e asy, Senhor, ha mister todo.»⁷⁶

O aprofundamento do contacto com os nativos trouxera a Frei Domingos de Sousa a noção de que era necessária a presença de clérigos mais doutos, que pudessem converter não só *exemplo*, mas também *verbo*. Tendo em atenção que esta carta foi escrita em 1514, este trecho leva-nos a lamentar a relativa escassez de documentos relativos aos métodos de conversão neste período e permite-nos levantar a hipótese de que, nos territórios onde a ocupação portuguesa não era tão forte, poderão ter sido pensadas e experimentadas, desde bem cedo, estratégias de conversão discursivamente mais complexas do que a conversão pelo exemplo. A informalidade e o improviso poderão explicar, em parte, a ausência de discursos mais detalhados sobre o trabalho de conversão das primeiras décadas do século XVI.

Para mais, os religiosos identificavam, já neste período, alguns problemas inerentes ao método de conversão pelo exemplo: por um lado, este método depreendia que os portugueses presentes em território asiático teriam um comportamento exemplar; por outro lado, ele implicava uma quase total dependência dos conversos em todos os domínios da sua prática religiosa; por fim, corria-se o risco de a conversão ser vista

⁷⁵ «Carta de Fr. Domingos de Sousa a El-Rei», Malaca, 22 de Dezembro de 1514, in *DHMPPPO*, I, p. 250.

⁷⁶ «Carta de Fr. Domingos de Sousa a El-Rei», Malaca, 22 de Dezembro de 1514, in *DHMPPPO*, I, p. 251.

como um mero acto civil e exterior, através do qual os nativos obtinham benefícios vários⁷⁷.

Nessa medida, a confirmação das conversões ia exigindo uma discursificação da religiosidade cada vez mais elaborada, o que implicava um aprofundamento dos recursos discursivos dos clérigos, tanto no que diz respeito ao conhecimento das línguas nativas, como no que diz respeito às capacidades pedagógicas e argumentativas.

Apesar de tudo, a documentação testemunha que a conversão pelo exemplo vigorava nos territórios onde a presença portuguesa era mais forte. Este facto deve-se, em parte, à convicção de que o envolvimento social bastaria para manter os convertidos no caminho cristão.

Porém, é também importante notar que a conversão pelo exemplo pertencia ao argumentário que justificava a presença franciscana no Oriente, em maior número e com uma estrutura institucional independente, e a virtual superioridade dos seus métodos em relação aos dos clérigos seculares e, mais tarde, de outras ordens religiosas. A experiência africana permitira restaurar algumas imagens do franciscanismo primitivo: o frade que vive em contacto com as populações e que as impressiona com o seu exemplo de virtude e pobreza. Aqui, o exemplo não funcionava apenas como figura pedagógica para a aculturação dos nativos, ele era exponenciado como imagem da virtude cristã que inspira e conduz os povos à fé⁷⁸.

Discursificação da religiosidade e interiorização das práticas e da doutrina: provavelmente, são estas as primeiras preocupações que extrapolam o domínio civil e fundam o discurso metodológico sobre a conversão ao Catolicismo no Oriente.

Por isso, quando o Bispo de Dume dirige ao Rei o relatório dramático de que falámos no primeiro ponto⁷⁹, não está apenas a informá-lo e a reivindicar junto dele um incremento das estruturas religiosas na Índia: ao descrever em maior detalhe as condições do seu trabalho e dos demais clérigos, o Bispo de Dume está também,

⁷⁷ Por exemplo, na «Carta do Padre Diogo de Moraes, Vigário de Calecut, a El-Rei», de 18 de Janeiro de 1516 (in *DHMPPPO*, I, p. 277), lemos: «[...] sabera Vosa Alteza que se fazem qua muitas pessoas bayxas e pobres e por neçesydade se fazem cristãs, e nam teem nenhum respeyto a Noso Senhor.»

⁷⁸ O comissário franciscano defende a conversão pelo exemplo na «Carta de Fr. António [Louro] a El-Rei de Portugal», escrita em Goa a 4 de Novembro de 1518: «E crede, Senhor, que a gente desta terra ha mester mais bom exemplo que palavras, e espero em o Senhor que nestas casas se ha sempre de achar exemplo e doutrina e reverencia ao abito.» (*DHMPPPO*, I, p. 352); em seguida, pede isenção em relação aos clérigos seculares, deixando implícitas algumas críticas ao seu trabalho: «Nosso zello e desejo he todo em ensinar e doutrinar, porem como ja disse, he necessario favor e poder pera isso, que no serviço de Deus sejamos isemtos, sem vigário ou cleriguos nos hirem ha mão, porque, Senhor, ata o presente, o geral destes cristãaos he terem nome sem doutrina alguma, e ja o passado esprevi a Vossa Alteza sobre isto.» (pp. 353).

⁷⁹ «Relatório do Bispo de Dume a El-Rei», Cochim, 12 de Janeiro de 1522, *DHMPPPO*, I, pp. 453-457.

implicitamente, a integrar um discurso novo, em que o quotidiano e a experiência prática se sobrepõem às formalidades, e em que os clérigos se convertem definitivamente em missionários, ao adquirirem uma consciência maior da especificidade da sua condição e das suas funções.

1.3. Casos

1.3.1. *Foral de Mexia*

O *Foral dos usos e costumes dos gamcares e lavradores desta ylha de Goa e destas outras suas anexas*⁸⁰, também normalmente chamado *Foral de Mexia*⁸¹ é, tanto quanto sabemos, o primeiro foral de uma parcela de território indiano sob o domínio português. Compilado em 1526, este documento testemunha o avanço da dinâmica de povoamento e de estabelecimento do poder territorial português na Índia e a preocupação de D. João III em formalizar os termos desse poder, para melhor o impor e para uma melhor regulação dos seus agentes.

Mas a novidade que este documento representa no período em que foi produzido não é meramente geográfica. O título é, à partida, demonstrativo: *Foral dos usos e costumes dos gamcares e lavradores desta ylha de Goa e destas outras suas anexas*. O *Foral de Mexia* apresenta-se como uma recolha de informações acerca das práticas sociais, religiosas e económicas da zona de Goa, com propósitos muito específicos: a regulação das práticas, o estabelecimento de mecanismos de tributação e a concessão de benefícios e direitos.

O inquérito dos costumes e das práticas consagradas num dado território era uma tarefa que pertencia regularmente à elaboração de forais. Mas o *Foral de Mexia* não deve ser visto apenas como o resultado da aplicação de um procedimento administrativo a uma parcela do território ultramarino. O que aqui encontramos, que é bastante mais significativo, é a compilação de conhecimentos adquiridos em Goa ao longo dos primeiros anos de dominação, formulados de acordo com um propósito político.

⁸⁰ Utilizaremos a edição deste documento incluída em Valentino VIEGAS, *As políticas portuguesas na Índia e o Foral de Goa*, 2005, pp. 85-93.

⁸¹ Atribui-se, usualmente, a este documento, o nome do seu compilador: Afonso Mexia, vedor da fazenda.

Nessa medida, poderá ser interessante observar a forma como estes contributos – a tradição administrativa portuguesa e o conhecimento dos «usos e costumes» goeses – se equilibram no documento.

A discrepância entre as informações contidas no *Foral de Mexia* e a realidade goesa tem sido largamente assinalada pela literatura⁸². A prática posterior, que motivou vários reajustamentos de alíneas do foral⁸³, demonstraria também que este documento não era um retrato fiel dos costumes indianos. Mas, provavelmente, não seria esse o seu intuito.

Como acontecerá com documentos de séries tipológicas que analisaremos posteriormente, o *Foral de Mexia* obriga-nos a uma suspensão dos juízos sobre a qualidade da informação nele contida relativamente aos costumes goeses. Logo à partida, fazer esse juízo implica uma ideia mais ou menos estagnada dos costumes goeses deste período. Por outro lado, o compilador e relator deste foral tinha um propósito manifestamente diferente. Reunindo os vários contributos, provenientes da tradição portuguesa e da experiência indiana, Afonso Mexia compôs um documento onde é visível que ordem imperial portuguesa procurou aproveitar o esquema de relações de poder e de submissão já instituídas e adaptá-lo às exigências e interesses do Estado da Índia. Este processo implicou, necessariamente, amputações da realidade.

Poder-se-ia então dizer que, ao mesmo tempo que fornece uma imagem estagnada das comunidades rurais goesas, o *Foral de Mexia* é, contraditoriamente, a um

⁸² Por exemplo: «A superficialidade em que ainda se encontravam os portugueses na aprendizagem dos usos e costumes da Índia pode ser verificada pela comparação depreciativa que é efectuada no foral entre o ioga e o cigano português: «iogue que he semelavel a cyganos em nosos reynos» (Valentino VIEGAS, *As políticas portuguesas na Índia e o Foral de Goa*, 2005, p. 48). A comparação, recurso muito comum nas descrições de realidades exóticas, é também muito utilizada no *Foral de Mexia*. O termo «gamcar», que já se encontrariam, nesta altura, perfeitamente interiorizados entre os letrados e os funcionários portugueses, merece uma definição resumida: «quer dizer governador ministrador e bemfeitor» (*Idem*, p. 85.). O *Foral de Mexia* parece, pois, ter sido redigido também com a intenção de formalizar um discurso sobre a organização das comunidades rurais indianas, fixando não só um discurso e uma posição oficial sobre as práticas, mas também uma terminologia.

⁸³ «Em conclusão, podemos notar que o Foral compilado por Afonso Mexia estava longe de ser um registo particularmente extenso dos usos e costumes locais. Pretendia ser um manual para administradores e, portanto, concentrava-se nos aspectos que constantemente lhes punham problemas. E, mesmo no que respeita a esses assuntos, a informação coligida por Mexia era deficiente. Assim, por exemplo, alguns nativos manifestaram-se contra o Foral, em 1534, por causa da sua posição sobre a divisão da propriedade numa família poligâmica. O Foral apenas tinha registado um ponto de vista, isto é, a divisão por estirpes, mas os homens letrados consultados no continente expuseram duas práticas igualmente observadas, incluindo divisão por cabeças. Por isso, o Foral foi modificado para acomodar os dois pontos de vista. No entanto, esta atitude de acomodação dos portugueses não durou muito. Passado pouco tempo, o Foral tornou-se um obstáculo, e as suas estipulações, principalmente no que dizia respeito às heranças, eram positivamente ignoradas e violadas para favorecer as conversões ao cristianismo e os interesses coloniais [...]» (Teotónio R. de SOUZA, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, 1994, p. 63).

nível menos literal, testemunho das profundas transformações sociais inerentes ao processo de imposição da ordem imperial.

Num artigo marcante⁸⁴, Sanjay Subrahmanyam denuncia a construção de uma visão «romântica»⁸⁵ das comunidades rurais goesas na historiografia oitocentista portuguesa, procurando, depois, reconstituir algumas operações discursivas e ideológicas levadas a cabo pela governação imperial, das quais o *Foral de Mexia* é expressão. Apesar da ausência de documentação fiscal detalhada relativa ao período que medeia a conquista de Goa, em 1510, e a compilação de Mexia, em 1526, o historiador especula sobre a vigência de uma organização administrativa mais complexa, na qual participavam intermediários muçulmanos – no quadro de uma disputa entre «clãs guerreiros locais (oriundos talvez em parte dos ditadores de Kadamba anteriores), os ditadores de Vijayanagara e os governantes do sultanato de Bahmani»⁸⁶ –, que a administração portuguesa procurou suprimir. O *Foral de Mexia* seria, de acordo com esta visão, a concretização discursiva de um intuito político: a simplificação do quadro de interlocutores e o afastamento dos agentes muçulmanos.

A nova administração territorial teria sido delegada sobretudo a tanadares e rendeiros (casados), escolhidos em função das relações de compromisso que mantinham com o Estado da Índia, que deveriam negociar directamente com os gancares os deveres e direitos das populações.

A construção discursiva de uma pristina Goa, organizada em comunidades rurais relativamente autogestionárias, teria, portanto, resultado desse intuito prático de imposição de uma ordem administrativa e de simplificação do quadro de relações anterior. O que, de início, parecia resultar de um posicionamento conservador⁸⁷ era assim, na verdade, uma operação ideológica que fundamenta uma prática de poder profundamente transformadora. Esta postura vinha, aliás, na sequência da retórica de

⁸⁴ «O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa», in AAVV, *Histórias de Goa* (coord. Rosa Maria Perez et al.), 1997, pp. 29-43.

⁸⁵ Como exemplo de «cristalização» dessa visão romântica, o historiador refere o famoso estudo de Filipe Nery XAVIER: *Bosquejo Histórico das Comunidades das Aldeias dos Concelhos das Ilhas, Salsete e Bardez*, 3 vols., 1903-1907 (Sanjay Subrahmanyam, «O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa», in AAVV, *Histórias de Goa* (coord. Rosa Maria Perez et al.), 1997, p. 35).

⁸⁶ Sanjay Subrahmanyam, «O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa», in AAVV, *Histórias de Goa* (coord. Rosa Maria Perez et al.), 1997, p. 35.

⁸⁷ Chamamos atenção, por exemplo, para a constante utilização da expressão «segundo suas antiguidades e costumes», ao longo de todo o texto.

libertação dos «gentios» em relação ao jugo muçulmano, construída em torno da conquista de Goa⁸⁸.

Por outro lado, há também que ter em conta os processos de intenções que estão por detrás do retrato das comunidades rurais esboçado no *Foral de Mexia*. Tanto ao nível do aconselhamento e da recolha de informações, como também ao nível da execução e divulgação do foral, Afonso Mexia contou, muito provavelmente, com a colaboração de diferentes grupos de interesse, sobretudo casados, gancares e tanadares. Os conhecimentos sobre os usos e costumes goeses reunidos no *Foral de Mexia* provieram, portanto, de fontes diversas⁸⁹ e de indivíduos com experiências e interesses variados.

É também útil ter em conta que o *Foral* visava estipular o funcionamento de comunidades mistas, constituídas por indivíduos «gentios», portugueses e muçulmanos. Por isso, não deverá causar estranheza o facto de não encontrarmos, no *Foral de Mexia*, um corpo compósito de medidas reguladoras e impositivas ao nível das práticas religiosas, ao contrário do que encontraremos em documentação posterior. Em diversos itens, o texto propõe-se mesmo legislar não só sobre práticas sociais e económicas, mas também sobre o protocolo de práticas sociais ligadas a rituais religiosos hindus⁹⁰. Porém, é também assinalável que, no item XLIV, o foral dirija, aos gancares da aldeia

⁸⁸ A ideia de que a conquista de Goa veio libertar as suas populações do jugo tirânico dos reis muçulmanos perpassa genericamente todos os relatos da conquista. Pode encontrar-se, de forma particularmente ostensiva nos *Comentários do Grande Afonso de Albuquerque*, de Brás de ALBUQUERQUE: «Timoja lhe disse que as principais cabeceiras dos gentios que havia na terra lhe tinham escrito que a morte do sabaio era certa e que todos tinham muito contentamento disso pelos muitos roubos e tiranias que lhes tinha feito e que o ano passado matara e roubara mais de duzentos mercadores...» (II, 1989, p. 59); «Os gentios da terra, como viram a nossa armada, pelo grande ódio que tinham aos Turcos, levantaram-se todos contra eles, os quais atemorizados da nossa gente, deixaram a fortaleza e fugiram pelo sertão dentro...», (II, 1989, p. 69). Sobre a figura histórica de “Timoja” ou Timmayya e as distorções de que ela é objecto documentação portuguesa, onde é apresentada, genericamente, como um pirata, cf. B. S. Shastry, *Goa-Kanara portuguese relations 1498-1763*, 2000, pp. 31-54.

⁸⁹ Valentino VIEGAS coloca a hipótese de, para a redacção do *Foral de Mexia*, terem sido consultados códigos de leis anteriores à dominação portuguesa (*As políticas portuguesas na Índia e o Foral de Goa*, 2005, p. 47). Todavia, não temos acesso a informação que confirme essa suposição. Por outro lado, é sabido que a aplicação do regime de tributação anterior ao domínio português não era uma medida nova no Estado da Índia, o que supunha um conhecimento formal dos seus trâmites. Por exemplo, no documento «Pazes com Coulão», de 17 de Novembro de 1520, encontramos essa medida no quadro de um acordo de paz com a rainha de Coulão: «Primeiramente que a renda das igrejas se torne a elas, como era antes que aqy viesem os christãos» (in *DHMPPQ*, I, p. 424).

⁹⁰ Por exemplo, no item XLVI, lemos: «Item os bailadores e baladeiras que vierem festejar a alldea irão primeiro festejar a casa do primcypall gamcar».

de Taleigão, a recomendação de conduzirem as primícias do arroz à bênção no altar-mor da Sé⁹¹.

Dirigindo-se conscientemente a uma comunidade mista, o *Foral de Mexia* demonstra que, apesar das medidas de controlo moral e religioso até então tomadas, a governação não tinha ainda uma estratégia clara e definida para a aculturação e conversão das populações indianas ao costume português e católico.

Porém, o *Foral de Mexia* é um documento de transição, pois nele se encontram já patentes concepções e procedimentos que prenunciam a forte dinâmica de aculturação e de conversão das décadas seguintes. Ao longo dos diversos itens do *Foral*, é notório, por exemplo, que se pretendia garantir a centralidade do chamado «gamcar primcypall», que seria indigitado pela Governação do Estado da Índia, em todas as actividades das comunidades. Para além disso, o *Foral* estabelece também o quadro administrativo em que operarão os tanadares e no âmbito do qual se sistematizará uma nova cartografia do território⁹².

Em suma, o *Foral de Mexia* ocupa um papel central na série de documentos produzidos nesta fase, por permitir uma melhor compreensão da forma como a discursificação das práticas formais, relativas à imposição do poder territorial e administrativo e à dinâmica de povoamento, estruturaram e prepararam as medidas de controlo moral e religioso⁹³.

⁹¹ O *Foral de Mexia* oferece uma contrapartida aos gancares que participassem neste ritual: no item XLV, concede-lhes o direito de primazia sobre as colheitas de arroz do ano seguinte (Valentino VIEGAS, *As políticas portuguesas na Índia e o Foral de Goa*, 2005, p. 92). Em certa medida, este ritual persistiu, até aos nossos dias, sob a forma do festival da *Novidade*, no qual as primícias do arroz são oferecidas ao governador e ao arcebispo e, posteriormente, entregues na catedral; as festividades compreendem ainda uma representação de um combate entre Afonso de Albuquerque e Adil Shah, do qual o «Leão das Índias» sai, naturalmente, vitorioso.

⁹² Com a elaboração do foral de Mexia, começamos a encontrar, nos regimentos dos capitães e vedores, mais referências ao registo sistemático de propriedades e à inquirição de terras sonegadas aos levantamentos ordenados pela governação; por exemplo, no «Regimento de Tanadar desta Ilha de Tycoary (Goa) a Duarte Pereira», feito em Goa, a 30 de Março de 1529: «II. It. Sabereis quantas terras há delRey que ficassem dos mouros, e se andão alguãs sonegadas que fossem suas, porque estas taes pertencem ao dito senhor, e lhe ficão forras das dezoito mil tanguas, que os gamcares são obrigados pagar de foro da dita Ilha, e as que assi achardes faloeis saber, pera se delas fazer tombo com as outras.» (in *APO*, V, 1, p. 35).

⁹³ De certa forma, procurámos ir ao encontro da relevante proposta feita por Ângela Barreto XAVIER no seu artigo «*O Orientalismo Católico. Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna*» (2006), e que perpassa *A Invenção de Goa – Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII* (2007): «A produção e sistematização de saberes sobre os espaços, população e cultura dos territórios do império português, têm sido sobretudo estudadas a partir do enfoque das percepções e representações do ‘Outro’. Menos estudada tem sido, em contrapartida, a articulação entre ‘Saber’ e ‘Poder’, o modo como os processos de conhecimento (dos territórios, das gentes, das culturas) que se desenvolveram no contexto da presença imperial portuguesa participaram na construção desse mesmo poder.» (p. 1).

Para mais, este documento iniciou uma série tipológica – forais e tombos de propriedades – que viria a adquirir, com as concessões das rendas dos pagodes às ordens religiosas, uma importância central nas dinâmicas da conversão do gentio e da construção do conhecimento sobre as religiões da Ásia.

2. Segunda fase (1542-1560):

2.1. Contexto: Chegada da Companhia de Jesus à Índia – Formalização, sistematização e discursificação das missões

A criação da diocese de Goa⁹⁴ decorre, de forma mais ou menos natural, da expansão territorial e da afirmação da centralidade de Goa no quadro do projecto imperial português, sobretudo a partir do vice-reinado de Nuno da Cunha. A expansão do poder territorial e o surgimento de novas zonas de influência do Estado da implicou também um aumento do corpo clerical e uma complexificação das estruturas eclesiásticas. Nessa medida, a criação da diocese de Goa precedeu outros actos fundadores que atribuem uma densidade e uma complexidade próprias à dinâmica de incremento das instituições religiosas e de controlo moral em curso. Entre eles, destacaríamos, por exemplo, a criação do cargo do Pai dos Cristãos, em 1537, a fundação da Custódia Franciscana, em 1542, e a criação da Confraria da Conversão à Fé e do Colégio da Fé, em 1541.

A documentação não nos fornece informações muito detalhadas sobre o Pai dos Cristãos, o enquadramento institucional do cargo e as funções que lhe estavam atribuídas nos seus primeiros anos. Também nem sempre é clara a distinção entre o Pai dos Cristãos enquanto cargo individual e enquanto instituição.

As instruções redigidas por Valignano algumas décadas mais tarde⁹⁵ determinam as funções do Pai dos Cristãos com maior detalhe. De acordo com este documento, o Pai dos Cristãos era um cargo secular remunerado que podia ser ocupado por leigos ou clérigos. Num espaço de jurisdição relativamente delimitado, cabia ao Pai dos Cristãos providenciar as condições para que a conversão vigorasse nas suas diversas componentes: a perseguição à «idolatria», a catequização, o provimento das instituições ligadas à conversão e o favorecimento dos convertidos. O Pai dos Cristão trabalharia, portanto, como uma espécie de provedor dos convertidos, estabelecendo ligações entre a autoridade secular e os agentes religiosos e fiscalizando as práticas. Cabia-lhe, assim, ouvir as exigências dos catecúmenos e efectuar, junto das autoridades seculares, as

⁹⁴ Apesar de ter sido nomeado em 1538, o primeiro bispo de Goa, D. João de Albuquerque, só chegaria à Índia em 1542 («Sé de Goa», 31 de Outubro de 1542, in *DHMPPQ*, II, pp. 322-323).

⁹⁵ Cf. «Instrução pera o Padre que [tiver] cuidado de pay dos cri[stãos] e pera o Irmão que o aju[dar]...», in *LPC*, pp. 14-28.

diligências necessárias para que estas fossem atendidas dentro do quadro legal estabelecido. Por isso, como manual de procedimentos, o Pai dos Cristãos disporia, no momento em que Valignano redigiu esta instrução, de uma vasta compilação das leis a favor da Cristandade. Ao tempo de Valignano, a escolha do Pai dos Cristãos era geralmente entregue às ordens religiosas que detinham a jurisdição sobre o território em causa⁹⁶.

Todavia, no período em questão torna-se muito difícil aferir quais eram as funções e o enquadramento prático do Pai dos Cristãos. Não havendo ainda um corpo volumoso de leis de favorecimento da Cristandade, nem uma forte presença das ordens religiosas no Estado da Índia, o Pai dos Cristãos funcionaria numa ordem de procedimentos menos previsível, que procurava adequar-se às necessidades que eventualmente surgiriam. É também provável que o Pai dos Cristãos, enquanto instituição, fosse o local onde se centralizava o acompanhamento dos catecúmenos e de onde se emitiam as primeiras orientações sobre a conversão. A sua existência inicial realça, portanto, o envolvimento e o interesse da governação do Estado da Índia numa formalização e sistematização da dinâmica de conversão religiosa.

A fundação da primeira Custódia Franciscana na Índia⁹⁷ – Custódia de S. Tomé da Índia Oriental da Regular Observância – pertence também a esta dinâmica de incremento das instituições religiosas. Não havendo, à semelhança do que acontece com o Pai dos Cristãos, uma documentação abundante e detalhada sobre este acto fundador, ele testemunha, no mínimo, o aumento da presença e da influência dos frades menores em território ultramarino. A nova Custódia implicava uma autonomia e uma organização próprias, o que permitia que as ordens e as orientações fossem emitidas mais levemente e com uma melhor adequação ao contexto indiano, não só relativamente a assuntos internos, mas também no que respeitava às missões. Assim, para além de servir como poderoso factor motivador e identitário, a criação da Custódia franciscana da Índia formalizava, definitivamente, o papel da Ordem dos Frades Menores na dinâmica evangelizadora do Estado da Índia.

No quadro geral da presença das ordens religiosas na Índia, este acto tem, pois, um carácter pioneiro: ao fixar uma jurisdição e uma chefia próprias no espaço oriental, a Ordem dos Frades Menores abre caminho à afirmação das ordens religiosas como

⁹⁶ Portanto, em Salcete, provinha da Companhia de Jesus; em Bardez e Baçaim, da Ordem dos Frades Menores; em Damão, Chaul, Mahim e Tarapor, da Ordem dos Frades Pregadores.

⁹⁷ «Fundação duma Custódia Franciscana na Índia», s/d, in *DHMPPPO*, II, pp. 362-363; o primeiro custódio foi Frei Pedro da Atouguia.

agentes autónomos, com grande influência não só na dinâmica de conversão, mas também na gestão territorial.

Simultaneamente, a formalização da presença franciscana na Índia introduzia também novos cambiantes nos processos de auto-discursificação e de discursificação do outro. Reforçadas as condições para a recepção de novos frades e para a sua presença vitalícia ou de longa duração, haveria mais condições para a transmissão de métodos e de conhecimentos adquiridos no espaço asiático. Este processo identitário tornar-se-ia particularmente visível e seria abundantemente discursificado a partir do momento em que a Ordem dos Frades Menores enfrentou a competição da Companhia de Jesus e as objecções dos irmãos inacianos à sua postura e aos seus métodos de conversão.

Com a criação da Confraria da Conversão à Fé e do Colégio da Fé, a governação deu um inequívoco sinal de que via na conversão religiosa um elemento estruturante da sua política de domínio territorial. A documentação demonstra que a criação destas instituições pertence a um plano cuidadosamente esboçado. À Confraria da Conversão à Fé cabia pugnar pelo apagamento das religiões não-cristãs, pela edificação de igrejas e ermidas em diversos pontos do território ocupado e uma mais cuidadosa integração dos convertidos no costume português, através da criação de instituições de assistência e de acolhimento para eles directamente vocacionadas⁹⁸. O Colégio da Fé deveria, por seu turno, acolher as crianças nativas e introduzi-las, desde tenra idade, aos rudimentos da fé, a línguas e a disciplinas europeias. Em suma, a governação portuguesa, com a colaboração dos clérigos, assumia e formalizava, pela primeira vez, um plano geral de assimilação cultural e religiosa dos nativos.

A solução encontrada para o financiamento deste plano assentava no aproveitamento das rendas dos pagodes, um esquema de tributação anterior à presença portuguesa na Índia, através do qual as populações mantinham os templos e os seus servidores.

⁹⁸ «[...] pois desta terra El-Rei nosso senhor recebe tantos proveitos, e se arrecadam pera Sua Alteza tantas rendas, rezão he que com a gente della se tenha algum respeito, distribuindo-se ao menos algumas esmolos por os que com tão boa vontade se convertem, e não pareça que todo sentido e intento nosso não he senão acerca do temporal, e do spritual, que mais se devia de procurar, nenhuma lembrança se tenha, como parece que o tempo passado se fez, não se buscando nunca nenhum caminho pera esta gente poder vir no verdadeiro conhecimento de nossa sancta fé, havendo tanto tempo que recebemos tanto interesse, e nos servimos delles como de escravos, porque ainda que se possa dizer que nestas partes, principalmente nesta Cidade, haja muitas Igrejas, Mosteiros, e Hermidas, em que se celebram mui inteiramente os officios divinos, e haja isso mesmo Misericórdia, e Hospitaes, e outras muitas obras mui sanctas e virtuosas, que El-Rei nosso senhor manda fazer, isto somente he pera os nossos naturaes; mas pera a gente desta terra, da qual como tenho dito, tanto proveito e serviço se recebe, nenhuma obra que pareça spiritual até o presente se ordenou [...]» («Destino a dar às rendas dos pagodes», Goa, 30 de Junho de 1541, in *DHMPPQ*, II, pp. 294-295).

Na documentação não é óbvio em que momento terá começado a destruição dos templos. É plausível que tenham sido destruídos templos desde o início da presença portuguesa na Índia, no contexto das diversas campanhas de conquista territorial⁹⁹, ainda no tempo de D. Afonso de Albuquerque. Porém, no momento em causa, a destruição de templos já não era apenas um acto de conquista que proporcionava a angariação de rendas: era um acto simbólico de substituição das religiões nativas pelo Catolicismo¹⁰⁰.

A provisão de 16 de Setembro de 1539, onde o governador Jorge Cabral ordena a inquirição das terras anteriormente pertencentes aos pagodes que andassem sonegadas, demonstra que o plano de criação do Colégio da Fé e o seu financiamento através da transmissão das rendas dos pagodes é anterior à década de 40¹⁰¹. Testemunha também um dos momentos iniciais de uma linha tipológica que seria mais desenvolvida sobretudo ao longo da década de 60: os forais e registos de propriedades dos pagodes¹⁰².

A gestão destes fundos cabia à Confraria da Conversão à Fé¹⁰³, que os deveria distribuir por diversas frentes do trabalho de conversão. Em primeiro lugar, destinavam-se ao financiamento do Colégio da Fé, mas deveriam também contribuir para a construção, remodelação ou manutenção de igrejas, ermidas e casas de catecúmenos, para o sustento de clérigos e para a concessão de benefícios aos convertidos (esmola, vestuário, cuidados médicos, alimentação).

Paralelamente à gestão de recursos materiais, a Confraria da Conversão à Fé estabeleceria também uma rede de comunicação entre instituições. A partir da leitura dos seus estatutos, percebe-se o intuito de centralizar a informação obtida em diversos pontos de influência do Estado da Índia, para melhor prover as necessidades comunicadas pelos agentes em campo¹⁰⁴. Para tal, a Confraria deveria garantir a

⁹⁹ Cf. A. K. PRIOLKAR, *The Goa Inquisition*, pp. 63-84.

¹⁰⁰ «[...] seria mui grão serviço de Deòs, e de Sua Alteza, pois estas terras thé o presente renderam pera os Pagodes, e demonios, que nellas se adoravam, se convertesse daqui em diante a renda dellas, podendo-se haver boamente, em sacrificios divinos, obras pias, e outras cousas do serviço de nosso senhor [...]» («Destino a dar às rendas dos pagodes», Goa, 30 de Junho de 1541, in *DHMPPPO*, II, p. 294).

¹⁰¹ *Foral das Ilhas de Goa*, AHG, 7594, fol. 4v; cf. apêndice documental.

¹⁰² No segundo ponto da terceira fase do nosso estudo, analisaremos esta linha tipológica em maior detalhe.

¹⁰³ «Carta da Confraria da Conversão da Fé de Goa», Goa, 14 de Dezembro de 1541, in *DHMPPPO*, II, pp. 306-308.

¹⁰⁴ «Loguo no capytullo segimte aos asyama se trata que os yrmãos da dita comfrarya semdo juntos tratarão da muita necesydade que avya tambem em outras partes, scilicet Malluço, Mallaqua, Cabo do Comorym omde se fazião e esperavão de fazer muitos cristãos e carecião de sacerdotes que os podesem doutrinar, e que comvinha serem dos seus mesmos naturaes, e asentarão que se ordenase nesta ylha hum apousento à maneira de collegio pera nelle estarem serto numero de moços de diversas nações, e hum par de relligiosos, pera os ensynarem, e semdo pera yso, hos ordenarem sacerdotes, e disto derão comta ao

articulação entre o prelado, a governação e os leigos, funcionando como uma instância que estabeleceria contactos entre agentes e facilitaria o despacho e o cumprimento de medidas.

A acção da Confraria baseava-se em estruturas já operantes. Como vimos no capítulo anterior, a governação implementou, desde bem cedo, medidas que, em parte, responsabilizavam os leigos pela introdução dos convertidos à doutrina católica e ao «costume» português e pelo posterior acompanhamento, para evitar relapsos. A maior novidade parece, pois, residir no intuito de institucionalizar esta dinâmica e de criar um centro organizador para onde convergiam as informações e de onde emanavam as orientações.

O Colégio da Fé era, sob este ponto de vista, a concretização maior deste intuito centralizador. De acordo com os estatutos da Confraria da Conversão, o Colégio da Fé deveria receber cerca de trinta «moços» provenientes de diversas partes da Ásia. Aqui, os «moços» fariam os seus estudos sob a orientação de dois religiosos, para depois serem ordenados sacerdotes e regressarem aos locais de onde eram naturais¹⁰⁵. Com este plano de ordenação de sacerdotes nativos, ao mesmo tempo que se pretendia aumentar o corpo de sacerdotes do Padroado Português do Oriente, procurava-se aproveitar as vantagens que o conhecimento da língua e dos costumes poderiam trazer ao trabalho de conversão.

Esta última premissa – que diz respeito à necessidade do conhecimento da língua e dos costumes nativos – indica que existiam já, por parte de quem ideou a criação do Colégio da Fé, algumas preocupações de carácter técnico, relativas aos métodos de conversão religiosa.

A questão da ordenação de nativos introduziria contradições muito persistentes no processo de aculturação, que procuraremos comentar ao longo do nosso estudo. Ao proporem que a conversão religiosa seria possível mantendo o convertido os conhecimentos da língua e do costume maternos, os pensadores da conversão religiosa

veador da fazemda e guovernador, o quoall ho aprovou tam boa obra, e tambem derão ao Bispo de como se ordenava mais fazer-se hum colegio em que ouvese sertos rellegiosos pera o emsyno dos ditos moços da terra, e elle deu licença e consentimemto a se fazer na mesma casa de Nosa Senhora da Lluz, em que estava a comfrarya. [...] («Estatutos da Confraria da Conversão à Fé», Goa, 25 de Julho de 1541, in *DHMPPPO*, III, pp. 3-12.)

¹⁰⁵ «Item, que se averia no dito collegio athé trymta moços e mais não, da terra, de diversas nações, dos mais omrados e milhores abellidades, que jaa soubesem fallar bem as suas limguoas e as não poderem perder; que serão emsinados a ler, escrever letra tirada e redomda athé serem ordenados sacerdotes os que fosem suficientes, e apremderião dentro em casa sem hirem fora, e os que delles tivesem carrego serão relligiosos de misa.» («Estatutos da Confraria da Conversão à Fé», Goa, 25 de Julho de 1541, in *DHMPPPO*, III, pp. 8-9).

evidenciavam uma visão instrumental da língua e dos costumes que nem sempre se provaria a mais eficaz e realista. Como veremos nos capítulos seguintes, a noção de que era possível separar língua, costume civil e costume religioso motivaria importantes polémicas missionológicas. Para mais, ao promoverem a manutenção deste conhecimento pretensamente residual e instrumental, os agentes da conversão estavam, inconscientemente, a abrir caminho a novos e complexos processos culturais, religiosos e identitários que transcendiam largamente o intuito uniformizador.

As premissas do projecto de edificação do Colégio da Fé parecem ter resultado da acumulação de conhecimentos adquiridos pelos missionários que já se encontravam em campo. Não temos hoje registos assinaláveis da circulação destes conhecimentos técnicos sobre a conversão. Sabe-se, porém, que Miguel Vaz, vigário-geral e responsável principal pela criação da Confraria da Conversão à Fé e do Colégio da Fé, terá sugerido a vinda de Frei Vicente para o Colégio da Fé, em reconhecimento do seu trabalho no já então muito famoso Colégio de Cranganor¹⁰⁶. É também provável que a escolha de Mestre Diogo de Borba, comissário da Ordem dos Frades Menores, para reitor do Colégio da Santa Fé se tenha devido ao reconhecimento das missões franciscanas e dos conhecimentos e experiências por elas adquiridos.

O zelo de Miguel Vaz não se restringiu ao plano de criação da Confraria da Conversão à Fé e do Colégio da Santa Fé. Como adiantámos na fase anterior, Miguel Vaz devolveu à figura do vigário-geral o protagonismo que esta tivera nos primeiros anos da presença portuguesa na Índia. Ainda em 1543, aproveitando as notícias que vinham do reino, relativas à criação do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, Miguel Vaz escreveu a D. João III pedindo que o mesmo fosse implementado também em Goa, para castigar os cristãos-novos que grassavam na Índia¹⁰⁷.

Portanto, quando chegou à Índia, Francisco Xavier encontrou, nas instituições e nas autoridades religiosas do Padroado Português, um quadro de intenções convergente com o elevado mandato que carregava consigo: a dignidade de Comissário Apostólico para as Índias, confirmada por D. João III, e a fundação da missão jesuítica na Índia.

Não cabe nos domínios deste nosso estudo reconstituir o percurso ou aferir a importância de Francisco Xavier na história da missionação do Padroado Português do

¹⁰⁶ «Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei, Cochim, 6 de Janeiro de 1543, in *DHMPPQ*, II, p. 328.

¹⁰⁷ «A mesma sospeita e rumor que deles [cristãos-novos] suas cousas la ouve pera por homra de Deus se ordenar a Santa Inquisiçam, ha pera por ela se emmendarem e purrem qua eros e pelo aver por serviço de Deus e de V.A. a mamdey loguo pidir [...]» («Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei, Cochim, 6 de Janeiro de 1543, in *DHMPPQ*, II, p. 339).

Oriente. Ao entusiasmo evangélico e à férrea militância desenvolvida nas hostes inacianas, Xavier parecia acrescentar admiráveis capacidades físicas, o que lhe permitiu viajar muitos milhares de quilómetros e adaptar-se, por diversas vezes, a condições ambientais muito adversas. Este voluntarismo e esta capacidade de experimentar diversos contextos vieram atribuir à figura do missionário características heróicas que, até então, só pertenceriam à figura do guerreiro. Poder-se-á assim dizer que Francisco Xavier fundou uma nova figura do missionário e lançou os tópicos elementares do seu perfil. Por isso, não é necessário recorrermos à literatura panegírica que lhe viria a ser dedicada posteriormente para definirmos esse perfil. Nas suas cartas, Xavier desenvolve um discurso de si, demonstrando uma invulgar consciência de que esse discurso simultaneamente relatava e fundava novas práticas de missionação.

A dignidade de comissário apostólico fornecia a Xavier grande mobilidade e autodeterminação. Um dos aspectos ao qual Xavier parece dar grande relevância nas suas cartas é a sua posição de viajante. Xavier demonstra o cuidado de elaborar um roteiro simplificado dos locais por onde passa, que inclui um relato das peripécias vividas e uma breve descrição dos costumes e crenças de cada povo. Se a apresentação do missionário enquanto viajante é, à partida, um elemento novo, todavia, Xavier não recorre nela a muitos artifícios literários nem procura com ela deleitar o leitor: para além de motivar incursões piedosas¹⁰⁸, a narração do missionário enquanto viajante salienta o exotismo dos espaços visitados com o intuito de introduzir e valorizar o relato de práticas fundadoras.

Outro aspecto relevante do discurso de Xavier é, portanto, o relato detalhado da prática de missionação e de elementos do seu quotidiano, o qual confere à figura do missionário e à sua acção uma dignidade e uma importância particulares, ao mesmo tempo que formaliza e regulamenta a sua conduta e os seus procedimentos. Com isto, Xavier tinha consciência de que as suas cartas serviriam como manuais para os missionários vindouros. Nessa medida, é notória, nas cartas de Xavier, a preocupação com uma certa sistematicidade, inerente ao carácter pedagógico e formador destes textos. No ponto 2 – Documentos – analisaremos esta característica do discurso

¹⁰⁸ Por exemplo: «Os trabalhos de tão longa navegação, o cuidado de muitas enfermidades espirituais não podendo homem cumprir com as suas, a habitação de terra tão sujeita a pecados e idolatria, e tão trabalhosa de habitar pelas grandes calmarias que há nela, tomando-se estes trabalhos por quem se deveriam tomar, são grandes refrigérios e matéria para muitas e grandes consolações. [...] Não há trabalho igual a este. E, pelo contrário, que descanso, viver morrendo cada dia, por ir contra nosso próprio querer, buscando *não as coisas que são nossas mas as de Jesus Cristo*. (Fil. 2, 21)», («Aos seus companheiros residentes em Roma», Goa, 20 de Setembro de 1542, OC, p. 112).

epistolográfico e situá-la-emos no âmbito do apelo de Inácio de Loyola a que os seus irmãos partilhassem informações entre si.

De acordo com os primeiros relatos que Xavier produziu da sua pregação no Malabar, o método de convocação e de selecção do público não diferia substancialmente daquele que era utilizado na Europa:

«[...] traduzimos as orações, começando pelo modo de se benzer confessando as três pessoas serem um só Deus, depois o Credo, Mandamentos, Pai-nosso, Avè-Maria, Salvè-Rainha, e a Confissão geral, do latim em malabar. Depois de as ter traduzido na sua língua e sabê-las de cor, ia por todo o lugar, com uma campainha na mão, juntando todos os moços e homens que podia e, depois de os ter juntado, ensinava-os cada dia duas vezes.»¹⁰⁹

A pregação no Malabar implicava, porém, o trabalho prévio de selecção das matérias e de memorização de preceitos doutriniais na língua dos nativos. Portanto, o método utilizado era relativamente simples e apostava na proximidade em relação às populações e na simplicidade da exposição¹¹⁰. A condição itinerante não permitiria a Xavier o conhecimento profundo de todas as línguas dos locais por onde passou, pelo que o interesse e a erudição dos tradutores poderiam determinar substancialmente a qualidade da pregação. A comunicação com as populações realizar-se-ia, pois, em termos muito rudimentares. Ao discursar perante públicos numerosos, não haveria lugar para o diálogo e Xavier recorreria sobretudo à repetição das sentenças que decorava. É crível que o aparato, o gesto e a entoação contribuíssem também, relevantemente, para o bom sucesso da pregação.

Com a disseminação das missões jesuíticas e de casas de catequização ao longo da costa do Malabar, Xavier encontrou, na fixação de materiais de pregação em formato escrito, um poderoso instrumento de continuação do seu trabalho:

«Trareis convosco Mateus e o meirinho que andava comigo, de Viravãodepatanão, e os vossos moços e algum *canacapula*, que saibam escrever, para, em cada lugar, deixar as orações escritas, para que as aprendam, grandes e pequenos. Em cada lugar haja um mestre que ensine a doutrina.»¹¹¹

¹⁰⁹ «Aos seus companheiros residentes em Roma», Cochim, 15 de Janeiro de 1544, *OC*, p. 136.

¹¹⁰ Francisco Xavier conta, aos irmãos residentes em Roma, que as populações do Malabar tinham mais facilidade em interiorizar os preceitos doutriniais a partir da exposição do Credo e dos Mandamentos («Aos seus companheiros residentes em Roma», Cochim, 15 de Janeiro de 1544, *OC*, p. 141).

¹¹¹ «A Francisco Mansilhas», Cochim, 18 de Dezembro de 1544, in *OC*, p. 206.

Para além da tentativa de supressão das barreiras linguísticas, Xavier promoveu uma discursificação da doutrina e das práticas cristãs especificamente direccionada para os gentios, simplificando a sua apresentação e acompanhando-as de comentários que exortavam os gentios ao abandono das crenças antigas¹¹².

A experiência de campo permitiria também, ao comissário apostólico, a formulação de medidas inovadoras de incremento e favorecimento das conversões e do culto. A 20 de Setembro de 1542, Xavier pede a Inácio de Loyola, que se encontrava em Roma, que interceda junto do Sumo Pontífice para que este concedesse indulgência plenária a todos os cristãos que se confessassem no dia de S. Tomé, padroeiro das Índias¹¹³, a todos os que se confessassem nas ermidas e a todos os confrades das misericórdias ultramarinas¹¹⁴. Em seguida, dirige esta curiosa proposta, em nome do Governador:

«Disse-me o senhor Governador que vos escrevesse dando-vos parte de tudo, rogando-vos muito que, por amor e serviço de Deus Nosso Senhor, se fosse possível, que o tempo da Quaresma se mudasse para outro tempo em que a gente não anda a navegar nem os mercadores andam em negócios por mar, que é por Junho ou Julho, porque nesses dois meses é a força do Inverno, durante o qual não há calor nem a gente navega: nesse tempo muito temperado, jejuariam muitos e não comeriam carne, a gente confessar-se-ia e comungaria, e haveria mais memória da Quaresma do que a há.»¹¹⁵

¹¹² «E vós, meu Deus, me fizestes à vossa semelhança, e não os pagodes, que são deuses dos gentios em figura de bestas e alimárias do diabo. Eu renego de todos os pagodes, feiticeiros, adivinhadores, pois são escravos e amigos do diabo. Ó gentios, que cegueira do pecado é a vossa tão grande, que fazeis de Deus bestas e demónio, pois o adorais em suas figuras!» (*Doutrina Cristã*, in Francisco XAVIER, *OC*, p. 102).

¹¹³ «Ao Padre Inácio de Loyola», Goa, 20 de Setembro de 1542, in *OC*, pp. 121-122.

¹¹⁴ «Ao Padre Inácio de Loyola», Goa, 20 de Setembro de 1542, in *OC*, p. 123. De acordo com o que se encontrava consagrado no projecto da Confraria da Conversão à Fé, Xavier parece também ter dado muita importância às ermidas. Em 1545, dirigiria a Roma uma nova missiva especificamente dedicada a esse propósito («Graças e indulgências que peço para remédio destes males e das muitas almas perdidas que por estas partes andam», 1545, in *OC*, pp. 215-216). Através desse documento, percebe-se que as ermidas funcionariam, já desde esta altura, como locais onde os fiéis das zonas mais isoladas poderiam frequentar os sacramentos com alguma regularidade. Neste documento encontramos também a sugestão de uma medida que procurava garantir a frequência da confissão: para assinar contratos ou ser testemunha em processos legais, os cristãos deveriam obter uma certidão de confissão assinada pelo pároco.

¹¹⁵ Reproduzindo um tópico de representação do Oriente bastante comum – o do Oriente como oposto sistemático do Ocidente – Xavier acrescenta ainda: «desta terra vos faço saber que, quando aí é Verão, aqui é Inverno, e quando aí é Inverno, aqui é Verão: tudo ao contrário do daí.» («Ao Padre Inácio de Loyola», Goa, 20 de Setembro de 1542, in *OC*, p. 123). Anos mais tarde, numa carta escrita a Inácio de Loyola em 1548, Xavier indica, com grande optimismo, que esta medida – alteração do período da Quaresma – já não lhe parecia necessária e que os cristãos já se adaptavam facilmente ao clima indiano («Ao Padre Inácio de Loyola», Cochim, 20 de Janeiro de 1548, in *OC*, p. 323).

A acção de Francisco Xavier alcança, assim, duas frentes fundamentais: por um lado, funda um novo discurso da missionação; por outro lado, prolonga as suas diligências formais junto da Coroa Portuguesa¹¹⁶ e do Sumo Pontífice.

O discurso da missionação xaveriano nasce da experiência de campo e estipula uma comunicação específica de missionário para missionário. Xavier introduziu o tema da conversão do gentio na comunicação interna da Companhia de Jesus, criando um novo e importante campo de acção jesuítica. Isto não só implicou uma reestruturação dos termos da identidade jesuítica, como teria também repercussões no discurso e na acção missionária das outras ordens religiosas.

Não pertence ao domínio deste nosso estudo reconstituir o processo de afirmação da Companhia de Jesus na Europa. Entre as características mais inovadoras da ordem criada por Inácio de Loyola, destacaremos aquelas que parecem ter tido mais consequências na acção missionária. Uma delas prende-se com a afirmação de um intuito missionário e evangélico que deveria concretizar-se junto das populações, ao mesmo tempo que promovia, junto das elites e das autoridades, novas abordagens devocionais e novas instituições pedagógicas e doutrinadoras. No seguimento desta última premissa, é de referir a criação de um novo estatuto de ordem religiosa, que não se baseia na instituição convento, mas sim em colégios e casas de catecumenato, e que não aceita paróquias, mas desenvolve uma actividade confessional paralela às estruturas eclesíásticas tradicionais. A Companhia de Jesus integrou o movimento de resposta católica às exigências confessionais e doutrinárias da modernidade, promovendo, por um lado, uma mais rígida codificação das práticas piedosas dos leigos e uma maior atenção à vivência individual da espiritualidade e, por outro lado, uma aproximação religiosa à ambiência intelectual quinhentista, valorizando os dados da experiência e renovando os domínios de aplicação da escolástica aristotélica.

Enquanto primeiro momento de aplicação destes princípios à missionação no Oriente, a acção fundadora de Francisco Xavier depende ainda de procedimentos já consagrados na prática missionária no espaço ultramarino, como a pregação junto dos

¹¹⁶ Por exemplo, em 1546, Francisco Xavier, à semelhança do que Miguel Vaz já fizera, pede a D. João III a instituição do Tribunal do Santo Ofício na Índia, para um maior controlo dos cristãos-novos, dos judeus e dos mouros: «A segunda necessidade que a Índia tem, para serem bons cristãos os que nela vivem, é que mande Vossa Alteza a santa Inquisição, porque há muitos que vivem a lei mosaica e a seita mourisca, sem nenhum temor de Deus nem vergonha do mundo. E, porque estes são muitos e espalhados por todas as fortalezas, é necessária a santa Inquisição e muitos pregadores», («A D. João III, Rei de Portugal», Amboino, 16 de Maio de 1546, in *OC*, p. 285).

mais desfavorecidos e a promoção do culto em ermidas. A dinâmica que preside à sua actividade missionária apresenta, porém, algumas diferenças de carácter metodológico e antropológico.

Numa instrução dirigida a Gaspar Barzeu, encontramos algumas considerações significativas a este respeito:

«[...] em nenhuma coisa aproveitareis tanto nas almas, aos homens dessa cidade, como sabendo-lhe suas vidas muito miudamente. Este é o principal estudo que ajuda a aproveitar às alma. Isto é ler por livros, que ensinam coisas que em livros mortos escritos não achareis [...].

Se quereis fazer muito fruto, assim a vós como aos próximos, e viver consolado, conversai aos pecadores, fazendo que se descubram a vós. Estes são os vivos livros por que haveis de estudar, assim para pregar como para vossa consolação.»¹¹⁷

A atenção ao domínio da intimidade e da individualidade e a observação do primado da experiência sobre o saber livresco traziam, na visão de Xavier, um duplo benefício ao missionário: não só contribuía para o seu desenvolvimento espiritual, como também o tornavam mais eficaz na sua função evangelizadora. Teoricamente, esta postura concederia ao missionário o acesso e o controlo sobre a intimidade de cada fiel, um domínio onde muitas dúvidas poderiam nascer e de onde poderiam partir muitos retrocessos no processo de conversão.

Esta preocupação já existiria entre os missionários e os confessores em exercício antes da chegada da Companhia de Jesus à Índia. Assinalável é, todavia, o impulso de teorizar e sistematizar o conhecimento obtido no domínio da prática de conversão. O entendimento dos fiéis como «vivos livros» indicia a importância do discurso na visão inaciana: a realidade é entendida como discurso dinâmico. O discurso inaciano da missiologia pretende, declaradamente, emergir da experiência, codificar a realidade e fundamentar uma prática transformadora.

Para além de algumas condições de carácter conjuntural, que se prendem com o apoio prestado por D. João III à implantação da Companhia de Jesus em Portugal e no espaço ultramarino, a relativa supremacia inaciana nos rumos da missiologia do Padroado Português do Oriente pode, portanto, explicar-se não só através do elevado

¹¹⁷ «Instrução para o Padre Barzeu enviado em missão a Ormuz», Goa, Abril de 1549, in *OC*, pp. 446-447.

sentido estratégico das suas práticas discursivas, mas também de uma obsessiva disciplina da escrita.

A escrita garantia a comunicação íntima e formal entre irmãos, permitia o registo do património espiritual da Companhia e assegurava a memória dos feitos. Como veremos ao longo deste estudo, os escritos inacianos adquirirão uma densidade e uma sistematicidade cada vez maiores, configurando um processo identitário, uma poderosa estratégia de auto-justificação e uma inovadora reflexão missionológica.

O discurso inaciano convergia esplendidamente com o processo de sistematização e incremento da conversão religiosa que estava a ser levado a cabo pela governação e pelas autoridades religiosas, em particular desde o começo do reinado de D. João III. A entrega do Colégio da Fé a mãos inacianas, em meados da década de 40 do século XVI, institucionalizou e consagrou definitivamente essa convergência.

A gestão do Colégio da Fé encontrava-se vacante, pelo menos, a partir de 1543. Num capítulo realizado após a chegada de Frei Pedro de Atougua, a custódia franciscana abdicara dos encargos anteriormente assumidos pelo comissário Frei Paulo de Santarém. Tendo a intenção fixa de entregar o colégio a religiosos regulares, Miguel Vaz chamou Frei Vicente de Lagos, que declinou o pedido, por não haver quem o substituísse em Cranganor.

A entrega do Colégio da Fé à Companhia de Jesus terá sido a solução encontrada por Miguel Vaz para a resolução dos seus intentos, em reconhecimento do trabalho que os missionários jesuítas começavam então a desenvolver na Índia. A cooperação entre Miguel Vaz e os padres da Companhia viria a estar na raiz da profunda articulação que se começou a desenvolver neste período entre a reflexão técnica sobre os métodos de conversão e a produção sistemática de ordens e leis que promoviam a conversão.

A partir de 1545, surgem documentos que confirmam o reforço dos apoios prestados pela Coroa e pela governação do Estado da Índia ao Colégio da Fé¹¹⁸.

¹¹⁸ Entre eles, destacamos o alvará de Martim Afonso de Sousa a pedir uma maior fiscalização das terras sonegadas e o reforço da cobrança das rendas dos pagodes destinadas ao Colégio da Fé («Colégio de S. Paulo», 16 de Fevereiro de 1545, *DHMPPPO*, III, pp. 156-158), a provisão que estipula a atribuição ao Colégio de 800 000 reis provenientes das rendas pertencentes à Coroa («Colégio de S. Paulo de Goa», Almeirim, 8 de Março de 1546, in *DHMPPPO*, III, pp. 277-278) e a sua posterior confirmação (Dotação do Colégio de S. Paulo, Lisboa, 22 de Outubro de 1548, *DHMPPPO*, IV, pp. 76-77).

Após um período de reestruturação¹¹⁹, é dado ao Colégio um novo nome, Colégio de S. Paulo, e é divulgado o novo regulamento, escrito pela mão de Nicolau Lanciloto¹²⁰. Neste documento, ao mesmo tempo que se estipulam regras para o futuro, descrevem-se alguns termos do funcionamento corrente. O Colégio contaria então com alunos de diversas etnias e proveniências: seis malabares, seis canarás, seis totocurins, seis malaios, seis de Maluco, seis «chins», seis bengaleses, seis de Pegu, seis de Sião, seis guzerates, oito abexins, seis ou oito «cafres». Por seu turno, não seriam admitidos jovens portugueses ou mestiços.

Os alunos deveriam ter entre treze e quinze anos. A razão apontada por Lanciloto para a fixação deste critério etário¹²¹ é bastante curiosa: era necessário que os jovens já tivessem passado o “período crítico” de aquisição da língua materna. Essas competências linguísticas deveriam provar-se úteis mais tarde, quando estes jovens, já formados, regressassem à sua terra natal e trabalhassem na conversão dos seus conterrâneos.

Outro indício de uma reflexão técnica sobre a conversão reside nas indicações sobre a alimentação dos alunos¹²²: dever-se-ia manter o costume indiano, que os padres genericamente consideravam muito parco e pouco nutritivo, para que os futuros pregadores se reintegrassem facilmente nos seus locais de origem e se pudessem sustentar com poucos recursos.

A idade prevista para a ordenação dos alunos rondaria os 25 anos, altura em que terminariam os estudos e o noviciado. Entre outras indicações dadas pelo regulamento, como por exemplo as cores e significado do uniforme que os alunos deveriam usar¹²³, é

¹¹⁹ Diversas cartas de padres jesuítas, nomeadamente de Francisco Xavier, testemunham este momento de transição. Numa carta de 22 de Outubro de 1545 («Carta do Padre Nicolau Lanciloto S.J. ao Padre Martinho de Santa Cruz S.J., Goa, in *DHMPPPO*, III, pp. 187-195), o padre Nicolau Lanciloto descreve já os termos iniciais da actividade do Colégio, referindo o ensino de Humanidades, de Gramática e a prática dos *Exercícios* (pp. 188-189). Apesar de anunciar que já haveria então jovens capazes de pregar em língua, chama atenção para a necessidade de melhorar a qualidade dos pregadores que vêm da Europa (pp. 193). Pede ainda a substituição do mestre de Gramática e a vinda de um mestre de Lógica (p. 194).

¹²⁰ «Regulamento do Colégio de S. Paulo de Goa», Goa, 27 de Junho de 1546, in *DHMPPPO*, III, pp. 353-362.

¹²¹ «[...] porque desta idade pera riba parece que não poderão perder a linguagem como farão semdo de menos ydade: porque a sustancia principal pera ho ffruito desta samta obra que se espera que estes ffação, consyste muito em não perderem a linguagem pera com ella insynarem em suas terras e pregarem nosa samta ffê.» («Regulamento do Colégio de S. Paulo de Goa», Goa, 27 de Junho de 1546, in *DHMPPPO*, III, pp. 355-356).

¹²² «[...] não lhe mudarão seus costumes d’arroz e peixe e caris, porque servem muito pera quando forem pera suas terras se sostorem com menos e pera a casa fazer menos despesa [...]» («Regulamento do Colégio de S. Paulo de Goa», Goa, 27 de Junho de 1546, in *DHMPPPO*, III, p. 358).

¹²³ «todolos outros moços vistirão cotonias tintas de roxo em memoria da tunica de Noso Senhor» («Regulamento do Colégio de S. Paulo de Goa», Goa, 27 de Junho de 1546, in *DHMPPPO*, III, p. 358).

também visível que, apesar de o currículo já se encontrar então relativamente estabilizado, a angariação de docentes ainda estava em curso¹²⁴.

O Colégio de S. Paulo nasce, assim, sob grandes auspícios. O seu projecto pedagógico afirma-se, simultaneamente, como um plano de expansão da área de influência do Padroado Português e do Estado da Índia. O Colégio de S. Paulo irradiaria ordens, meios e reforços para todas as missões da Ásia e a ele convergiriam todos os saberes daí provenientes. Em suma, o Colégio de S. Paulo centralizaria o comando das missões do Oriente.

Ao promover a adaptação da prática e da doutrina cristãs às línguas e aos costumes asiáticos, a estratégia jesuítica elegia a conversão como único desígnio e abria caminho a experiências acomodacionistas. O ensino de jovens de zonas remotas da Ásia e a dispersão das missões por áreas sobre as quais o Império Português não exercia o seu poder territorial nem a sua influência¹²⁵ confirmavam a emergência de uma jurisdição religiosa cada vez mais independente do poder temporal e que se exercia num domínio a ele paralelo.

Com efeito, os padres jesuítas parecem ter tido consciência de que os seus interesses nem sempre convergiam com os interesses da governação portuguesa mais concretos e evidentes. Numa carta em que Francisco Xavier pede a Simão Rodrigues, geral da Companhia em Portugal, a vinda de mais pregadores e a intercedência junto da Coroa para que a conversão religiosa fosse cada vez mais favorecida, lemos:

«*Que importa ao homem ganhar o mundo inteiro, se depois vem a perder a sua alma?*». [...] Tempo é, caríssimo irmão Mestre Simão, de dar um desgano ao Rei, pois está mais perto do que pensa a hora em que Deus Nosso Senhor o há-de chamar a dar conta, dizendo-lhe: *‘Dá-me conta da tua administração’*. Portanto, fazei que proveja a Índia de fundamentos espirituais.»¹²⁶

¹²⁴ O corpo de docentes deveria incluir um mestre que ensinaria a ler e a escrever, um mestre de noviços e mestres que deveriam dar as disciplinas de Ciências, Lógicas, Filosofia e Teologia («Regulamento do Colégio de S. Paulo de Goa», Goa, 27 de Junho de 1546, in *DHMPPO*, III, p. 356).

¹²⁵ Numa carta à regente D. Catarina, o Bispo de Goa, D. João de Albuquerque recorre a um tópico vetero-testamentário para ilustrar esta realidade: «dos Padres deste collegio estão tengidas todas estas partes, assi como en Egito forão tengidos todos os postes e lumiars das portas dos filhos de Israel com o sangue do cordeiro»; em seguida enumera os locais «tengidos»: Maluco, Moro, Amboíno, Macaçar, Japão, Malaca, São Tomé, Coullão, Cochim, Goa, Baçaim, Ormuz («Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa, a D. Catarina, Rainha de Portugal», Goa, cerca de 20 e 25 de Outubro, 1549, in *DHMPPO*, IV, pp. 347-358).

¹²⁶ «Ao Padre Simão Rodrigues», Cochim, 20 de Janeiro de 1548, in *OC*, pp. 344-345. Anos antes, D. João III escrevera a D. João de Castro, a propósito da recomendação de bom tratamento dos

Essa discrepância de interesses será também evidenciada por vozes isoladas e grupos de interesse que se opunham à crescente influência da Companhia de Jesus no meio social e político e denunciavam as consequências nefastas das políticas de incremento da conversão e de perseguição religiosa para a economia e a coesão social do Estado da Índia¹²⁷.

A actividade do Colégio de S. Paulo não se limitava ao ensino e à ordenação de sacerdotes nativos. Seguindo o plano estipulado para o Colégio da Fé, o novo colégio geria também um hospital e uma casa de catecúmenos. Para além dessas valências, o Colégio funcionava como sede da Companhia de Jesus na Ásia e prestava alojamento aos padres que iam chegando da Europa. O Colégio de S. Paulo provou, assim, desde bem cedo, que poderia ser não só uma instituição influente em diversas frentes de acção – as redes de assistência, o catecumenato, as missões em partes remotas –, como também um importante centro irradiador de reflexões e orientações sobre a conversão religiosa.

Os padres do Colégio parecem ter aliado a experiência em diversos domínios de acção à capacidade de discursificar e divulgar o conhecimento obtido. Ao instituírem que a Companhia se estabeleceria em colégios, Inácio de Loyola e os seus irmãos fundadores tinham marcado uma posição clara sobre os objectivos da ordem e as características da sua acção: só uma formação pedagógica e doutrinal adequada poderia dar aos irmãos fundamentos sólidos para a evangelização. Esta exigência em relação à formação dos noviços implicaria também, idealmente, uma maior exigência em relação ao conhecimento da doutrina e às práticas piedosas dos leigos.

Como vimos, esta perspectiva evangélica tinha sido forjada no contexto europeu e visava responder às necessidades impostas pelas práticas de devoção modernas. O contexto asiático apresentava condicionantes muito específicas, que colocavam, conseqüentemente, desafios novos. A doutrinação do gentio implicava, praticamente,

convertidos e despacho de todas as questões relacionadas com esse assunto: «que he o proveito, que dessas partes eu quero tirar, pois de todos este he o maior e que eu mais desejo.» («D. João III a D. João de Castro, Évora, 1 de Dezembro de 1545, in *DHMPPQ*, III, p. 251). Nas instruções de D. Manuel aos vice-reis, a afirmação da preponderância do propósito evangélico sobre o propósito económico era também usual. Isto não implica, porém, que estas afirmações devam ser entendidas como tópicos meramente retóricos. A devoção dos reis e vice-reis espera ainda um merecido estudo, que permitiria compreender não só a influência real da religiosidade na tomada de decisões políticas, como também permitiria aferir os graus e modalidades de inter-dependência entre as instituições religiosas e o poder temporal.

¹²⁷ Analisaremos alguns destes documentos no ponto 2.3.1..

uma introdução de raiz aos preceitos elementares da doutrina católica, que, à partida, pareciam ter pouca correspondência com as doutrinas hindus. Por outro lado, a aplicação do método jesuítico à dinâmica de conversão do Padroado Português do Oriente implicaria uma crítica generalizada aos procedimentos em curso, que visavam mais a introdução do costume cristão e português do que a adaptação dos termos doutrinários ao contexto indiano, e que promoviam mais a assimilação e o mimetismo de práticas do que a interiorização da doutrina.

Mais sensíveis à regra do que às condições concretas da missionação na Ásia, o padre António Criminal e o padre Nicolau Lanciloto questionaram a forma como se realizavam habitualmente os batismos. Numa carta a Inácio de Loyola, o padre Criminal denuncia que os batismos na Índia eram geralmente feitos sem qualquer catequização e, recordando que a disciplina sacramental prevê um período de quarenta dias de instrução antes do baptismo, recorre à tradição doutoral (S. Tomás Aquino) e à *Summa Summarum* de Silvestre Prierias para defender que os convertidos deveriam ser instruídos e examinados durante seis meses ou durante o tempo que um varão esclarecido e prudente achasse necessário¹²⁸. Seguidamente, Criminal critica a prática do baptismo sem crisma nem óleo de catecúmeno, indicando que, após a vinda do bispo, ela já não lhe parecia ser necessária. Adianta ainda que, caso essa prática se provasse necessária, em virtude da distância ou da impossibilidade de recorrer ao bispo, se deveria, a partir de então, pedir ao Sumo Pontífice a devida licença extraordinária¹²⁹.

Menos rigoroso, Nicolau Lanciloto refere-se a esta prática de forma lacónica mas também demonstrativa dos verdadeiros termos da questão:

«La manera de baptizarli è con suo cathecismo, con aqua benedecta, sensa chresma o olio nisciuno, le quale cose neque laudo neque vitupero»¹³⁰

A documentação demonstra claramente que esta prática de baptismo vigorava nas missões do Padroado Português do Oriente e que as condições de que os religiosos dispunham em muitos casos não permitiam cumprir todos os preceitos então estipulados. Anos mais tarde, ao reflectir sobre alguns problemas com que se

¹²⁸ «Carta do Padre António Criminal a S. Inácio», Goa, 7 de Outubro de 1545, in *DHMPPO*, III, p. 171.

¹²⁹ Como Silva Rego indica, o padre Criminal obteria a bula *Licet debitum*, de 18 de Outubro de 1549, que concedia aos padres inicianos a faculdade de absolver todos os casos de baptismo sem crisma nem óleo que observassem. O bispo D. João de Albuquerque também obtivera essa faculdade a 24 de Abril de 1537 (*DHMPPO*, III, nota 7, p. 172).

¹³⁰ «Carta do Padre Nicolau Nanciloto S.J. ao Padre Simão Rodrigues S.J.», Goa, 22 de Outubro de 1545, p. 182.

confrontavam os pregadores, o próprio Lanciloto confessa ter baptizado alguns homens nessas condições:

«He por ser comvalesido muito este abuzo asima dito, porque eles nam vem à reita via e se bautizar, se sege grande emcomviniente, que grande parte deles se tornam a suas idolatrias ut prius, e os que vivem emtre nós de nenhuma maneira se podem fazer vir à doutrina e à igreja, he usam dos seus mesmos costumes, os quais porventura seria menos mal nam nos bautizar desta maneira. Eu comfeso que bautizei yá alguns asi, e porem á já muito tenho que eu nam bautizo nenhum senam mininos, ou alguns que tenho yá cataquizado tres ou quatro meses; e muitos vem para se bautizarem e eu lhe pergunto porque se querem fazer Cristos? Dizem que, porque ho senhor da terra hos tiraniza e agrava, outros dizem que se fazem cristãos por nam terem que comer; he emtam lhe faço huma pratica, dizendo brevemente que cousa hé ser cristam e porque se am-de fazer cristos e asi que venham quize ou vimte dias à igreja aprender as cousas dos cristãos e que depois hos bautizarei; he o que me respondem que se eu os quero fazer logo e se nam que se querem hir, e vam-se. Eu não sei se ero em fazer o contrairo do que hos outros fazem.»¹³¹

É, portanto, notório que o zelo dos padres italianos contrastava com a prática corrente. Por um lado, como é visível neste trecho, os decretos de favorecimento e imposição da conversão religiosa criavam, junto das populações, a noção de que o baptismo era mais um requisito civil do que um acto de devoção. Por outro lado, Francisco Xavier, com grande entusiasmo evangélico mas também com assinalável pragmatismo, introduzira a prática dos baptismos em massa¹³². Esta prática implicava, necessariamente, uma preparação para o baptismo muito rudimentar¹³³ ou mesmo inexistente. Para além disso, Xavier parece até ter adaptado o rito sacramental às novas circunstâncias:

¹³¹ «Carta do Padre Nicolau Lanciloto ao Padre Inácio de Loiola», Coulão, 5 de Dezembro de 1550, in *DHMPPPO*, VII, pp. 33-34.

¹³² «[...] num mês, baptizei mais de dez mil pessoas» («Aos seus companheiros residentes em Roma», Cochim, 27 de Janeiro de 1545, in *OC*, pp. 222); «Confio em Deus Nosso Senhor que este ano farei mais de cem mil cristãos, a julgar pela muita disposição que há nestas partes.» (p. 226).

¹³³ Por exemplo, na Instrução aos catequistas de Malaca, Xavier estipula as matérias e os preceitos que deveriam ser administrados aos nativos: profissão de fé, três actos principais das virtudes, explicação breve dos elementos do Credo, confissão e contrição («Instrução para os Catequistas da Companhia de Jesus», Malaca, 10 de Novembro de 1545, in *OC*, pp. 254-257).

«[...] começando pela confissão do Pai e do Filho e do Espírito Santo, fazia-los persignar três vezes e invocar as três pessoas confessando um só Deus. Acabado isto, dizia a Confissão geral e, depois, o Credo, Mandamentos, Pai-nosso, Avè-Maria e a Salvè-Rainha. Todas estas orações traduzi, haverá dois anos, na sua língua e sei-as de cor. [...] Acabadas as orações, faço-lhes uma explanação sobre os artigos da fé e os Mandamentos da lei de Deus na sua própria língua. Depois, faço que todos peçam perdão publicamente a Deus Nosso Senhor da vida passada.»¹³⁴

A conversão deveria ainda ser confirmada por actos simbólicos de recusa da devoção anterior:

«Acabada a gente de baptizar, mando derrubar as casas onde tinham os seus ídolos, e faço, depois de serem cristãos, que quebrem as imagens dos ídolos em minutíssimas partes.»¹³⁵

Apresentando resultados muito animadores, a prática dos baptismos em massa desenvolver-se-ia amplamente ao longo das décadas de 50 e de 60 do século XVI, sobretudo em Goa. Um dos motivos da sua disseminação prender-se-á, naturalmente, com a perfeita convergência que existia entre o aparato da conversão quase instantânea de multidões de nativos e as expectativas e intuítos assimiladores da governação.

Nas cartas de Criminal e de Lanciloto, essa convergência anuncia-se de forma mais discreta. Os padres italianos chamam a atenção de superiores da Companhia de Jesus para a presença de gentios, judeus e mouros nas celebrações cristãs¹³⁶. Criminal indica que alguns religiosos viam nesta transgressão uma oportunidade para novas conversões. Porém, citando Guilherme Durando¹³⁷, Criminal, tal como Lanciloto, defende que só os cristãos deveriam assistir ao culto.

¹³⁴ «Aos seus companheiros residentes em Roma», Cochim, 27 de Janeiro de 1545, in *OC*, p. 222.

¹³⁵ «Aos seus companheiros residentes em Roma», Cochim, 27 de Janeiro de 1545, in *OC*, p. 223.

¹³⁶ Por exemplo: «Anchora alla messa veneno gentili, mori, infideli, e lasonoli stare in la ecclesia a udire la missa, e dicano che multi si fano christiani in udire li officii divini.» («Carta do Padre António Criminal a S. Inácio», Goa, 7 de Outubro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 173); «Nelle chiesie quando se dicono le messe et altri officii stanno presente turchi et mori et gentili senza respecto niuno.» («Carta do Padre Nicolau Nanciloto S.J. ao Padre Simão Rodrigues S.J.», Goa, 22 de Outubro de 1545, p. 182).

¹³⁷ «Ma dice Rationale Divinorum Officiorum che se hanno da mandare fora della ecclesia tutti questi da poi de l'offertorio, e anchora li chathecumini [...].» («Carta do Padre António Criminal a S. Inácio», Goa, 7 de Outubro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 173).

Estas queixas fornecem-nos algumas indicações não só sobre o quotidiano religioso de Goa neste período, mas também sobre algumas perspectivas da conversão religiosa que estariam então em discussão. Em causa, estavam duas posturas fundamentais. Por um lado, a postura intelectualista dos padres italianos, que pretendia conferir um maior rigor às práticas religiosas, reproduzindo os códigos europeus, e planejar racionalmente o trabalho de conversão a partir da experiência obtida em campo; por outro lado, a postura que dominava neste período os rumos da missionação do Padroado Português do Oriente, caracterizada por um certo voluntarismo e por uma tendência para a improvisação e adequação mais ou menos espontânea às circunstâncias. Esta perspectiva não estaria também isenta de alguns tópicos motivadores da empresa missionária, como o providencialismo, a ideia da plenificação da Cristandade e, sobretudo a nível metodológico, um certo pentecostalismo, que confiava nas conversões espontâneas de gentios e islâmicos, por inspiração directa do Espírito Santo.

Como veremos adiante, a acção missionária do Padroado Português do Oriente nas décadas seguintes caracterizar-se-á, em parte, pelo embate, pela interacção e pelo cruzamento destas duas posturas. Francisco Xavier parecia já ensaiar uma acção mista, ora elogiando os colégios e o catecumenato¹³⁸, ora promovendo, como vimos, batismos em massa e conversões após uma catequese muito abreviada.

Na já citada carta de Nicolau Lanciloto a Inácio de Loyola, de 5 de Dezembro de 1550, o padre italiano demonstra que perspectivava a vinda dos jesuítas para a Índia como a introdução de um novo paradigma de missionação:

«Saberá V. R. que há cinquenta anos que hos portugueses comesam a abitar partes da Índia. Como quer que nam hamdavam quá senam soldados, os quais andavam tomando teras e cativando gentes, comesaram eles mesmos soldados a bautizar as mesmas gentes que cativavam asi sem nenhum acatamento e reverencia ao sacramento, e sem nenhum cataquismo e doutrina; e porque as gentes destas teras sam muito misquinhas pobres e puzilanirnes, alguns por medo, outros por interese temporal, he outros por cousas suxas e feas, que nam sam pera nomear, se bautizavam, he mam... somente do prencipio se comesou isto, a meu pareser, grande abuzo, mas perseverou, sendo

¹³⁸ «[...] tais edificios como estes [colégios e casas de catecúmenos], fundados em Cristo, são causadores de muitas vitórias contra os infieis, contra os quais Sua Senhoria alcançou muitas e grandes vitórias no passado e, agora para o futuro, espera em Deus Nosso Senhor que lhe há-de dar muitas maiores.» («Ao Padre Inácio de Loyola», Goa, 20 de Setembro de 1542, in *OC*, p. 116).

a Índia cheia de peças iclisiásticas, he se husa oje em dia entre nós. Também eu tenho muitas vezes reclamado diante daqueles, dos quais eu sou obrigado a tomar represália e doutrina; alguns me reprenderam, dizendo quem metia a mim falar nisto; outros diziam se São Thomas e os outros Santos, que escreveram de sacramentos e de doutrina cristã, estiveram nestas partes e conheceram estas gentes, fizeram o mesmo que nós fizemos e porventura escreveram outra maneira. He porque por cartas não posso mais particularmente falar mais disto, digo que há um grande remédio para isto o que V. R. escreve na carta do Pe. Mestre Francisco, que se multipliquem os colégios dos meninos e casas de catecúmenos, e disto enformar muito bem a El-Rei de Portugal, para ele dar ajuda e fazer os gastos que são necessários, como ele liberalissimamente sempre fez e faz, segundo as emendações que ele tem.»¹³⁹

Ao esboçar uma breve reconstituição da missão na Ásia, a estratégia argumentativa utilizada por Lanceloto junto do fundador da Companhia passa pela desvalorização dos métodos de cristianização anteriores, que coloca propositadamente nas mãos de leigos e aos quais atribui um carácter circunstancial e assistemático. Em relação às missões de outras ordens religiosas, Lanceloto hesita retoricamente em fazer juízos de valor sobre os resultados e métodos que reivindicam. A missão jesuítica, pelo contrário, procuraria basear-se em fundamentos mais firmes: a formação pedagógica e catequética, com a ajuda e o financiamento da Coroa.

Porém, nas cartas internas dos padres inicianos, é também visível que as suas preocupações não se limitavam à acção nos colégios e nas casas de catecúmenos. Ao queixarem-se sobre a presença de gentios e de islâmicos nas igrejas durante as celebrações, Crimal e Lanceloto não só demonstram uma exigência de maior rigor nas práticas religiosas cristãs na Ásia, como também denunciam que o quotidiano religioso e social goês ainda não se encontrava tão cristianizado como eles desejariam.

A apresentação do panorama social de Goa e de outras partes do Estado da Índia como espaços onde cristãos, gentios e islâmicos conviviam constituirá um tópico recorrente nas cartas dos padres jesuítas até à década de 60 do século XVI¹⁴⁰. Mais do

¹³⁹ «Carta do Padre Nicolau Lanceloto ao Padre Inácio de Loiola», Coulão, 5 de Dezembro de 1550, in *DHMPPQ*, VII, pp. 32-33.

¹⁴⁰ Por exemplo, numa carta colectiva do Colégio de S. Paulo para os irmãos na Europa, lemos: «Ho noso Padre Francisco Anriques vindo hum dia da see da pregação e vendo as ruas cheas e coalhadas destes gentios, começou com muy grandes lagrimas e dor a chorar tam grande perdição por falta de obreyros;

que retratos ou construções retóricas do espaço social colonial, estas descrições supõem um plano de assimilação e unificação da identidade religiosa no espaço de influência do Estado da Índia. Era, portanto, necessário que a governação e as autoridades religiosas acompanhassem, com medidas de controlo religioso e de favorecimento dos convertidos, a reforma da actividade pedagógica e catequética na Índia.

A cooperação estabelecida entre Miguel Vaz e os padres jesuítas constituiu uma primeira etapa desta convergência entre as autoridades religiosas, a governação e a missionação, perspectivada como domínio paralelo e autónomo relativamente ao Estado da Índia. Os apontamentos apresentados por Miguel Vaz a D. João III¹⁴¹, por ocasião da sua vinda à metrópole, são o principal testemunho dessa cooperação. Neles, encontramos uma vasta compilação de sugestões de medidas para o aumento da Cristandade da Índia. Para a redacção deste documento, Miguel Vaz não só terá recorrido a dados obtidos no exercício das suas funções, enquanto vigário-geral, mas também terá contado com os contributos de vários agentes do Padroado Português do Oriente e da governação do Estado da Índia. Incisivos, sistemáticos e organizados com o intuito de apresentar à Coroa um plano global de resolução dos problemas da Cristandade na Índia, estes apontamentos testemunham as preocupações e motivações principais dos agentes da missionação neste período.

Com efeito, nas primeiras cartas internas dos jesuítas na Índia, encontramos apenas esboços tímidos e pouco sistemáticos de medidas práticas de favorecimento de Cristandade¹⁴². As propostas mais incisivas seriam remetidas para os contextos específicos de diálogo com as autoridades eclesiásticas e temporais. Por isso, é provável

não leyxão todavia aqui em casa todos os mais dos domingos de se fazerem pasante de seis christãos.» («Notícias da Índia», Goa, princípios de 1548, *DHMPPPO*, IV, p. 35).

¹⁴¹ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia apresentados a El-Rei D. João III», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 202-233.

¹⁴² Como vimos, entre outras medidas, Francisco Xavier propusera a concessão de várias indulgências, a vinda do Tribunal do Santo Ofício para a Índia e a adaptação do período de observação da Quaresma às condições climáticas e socio-económicas indianas. Em 1550, numa carta dirigida a Inácio de Loyola, Nicolau Lanciloto proporia também, por exemplo, a libertação efectiva dos escravos que se convertessem ao cristianismo («Carta do Padre Nicolau Lanciloto ao Padre Inácio de Loiola», Coução, 5 de Dezembro de 1550, in *DHMPPPO*, VII, p. 36), uma ideia que se tornaria constante na documentação missionária, e a concessão de indulgências a quem comerciasse com judeus, gentios e islâmicos, considerando que o comércio era «huma cousa que se nam pode iscusar» (p. 37), e a quem cometesse diversos tipos de pecados carnis, «porque esta terra hé mui desposta pera tudo, asi por gerras como por ladrõis, como por varios casos que acontesem cada dia.» (p. 38). Inácio de Loyola anuirá aos pedidos de Lanciloto, inclusive ao pedido de que recomendasse aos missionário que só dessem o baptismo após a catequese, em carta de 27 de Janeiro de 1552 («Carta do Padre Inácio de Loiola ao Padre Nicolau Lanciloto», Roma, 27 de Janeiro de 1552, in *DHMPPPO*, VII, pp. 97-100).

que os apontamentos apresentados por Miguel Vaz à Coroa sejam mais representativos da reflexão desenvolvida pelos padres do Colégio de S. Paulo sobre essas medidas¹⁴³.

Em síntese, as propostas apresentadas no documento dizem respeito a vários aspectos da vida religiosa, social e económica do Estado da Índia. É assinalável que, nestes apontamentos, os itens referentes ao provimento das instituições religiosas são minoritários e relativamente breves e genéricos¹⁴⁴, o que indica uma prática já suficientemente instituída e interiorizada pela governação. Mais significativos e inovadores são, por isso, os itens onde se propõem medidas de perseguição do gentilismo e de favorecimento da conversão religiosa.

À excepção do primeiro item, referente ao provimento do Colégio de S. Paulo e das casas dele dependentes, os primeiros sete itens do documento apresentam medidas de perseguição religiosa. No terceiro item, é pedida a destruição dos pagodes em toda a ilha de Goa e a atribuição, aos padres do Colégio de S. Paulo, de autoridade para revistar as casas de todos os brâmanes suspeitos de manterem práticas gentílicas e destruir todos os ídolos encontrados¹⁴⁵. No quarto item, recomendam-se restrições ao acesso a cargos e funções do Estado da Índia e a expulsão, para fora da ilha de Goa, dos brâmanes «synaes» que estorvassem a conversão¹⁴⁶. Na sequência dessa proposta, o quinto item propõe a expulsão do brâmane Anu Synay do cargo de corretor de mercadorias¹⁴⁷ e o sexto exige o secretismo em relação aos gentios que trabalham com os governadores¹⁴⁸. Por fim, o sétimo item projecta a perseguição ao gentilismo em

¹⁴³ O primeiro item do documento refere-se ao colégio de S. Paulo, à necessidade de provimento desta instituição e à primazia que ela teria, na visão de Miguel Vaz, enquanto interlocutora da governação na discussão dos assuntos relacionados com a Cristandade da Índia: «[...] aquy a-de ser o fundamento e cabeça de toda esta negoceação, e domde se as outras partes ham de prover, asy de pesoas como de quaesquer outras provisões necessareas, que no cabido desta casa de trataram sempre.» («Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia apresentados a El-Rei D. João III», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 202-203).

¹⁴⁴ Por exemplo, relativamente ao provimento do Colégio de S. Paulo, lemos: «As necessidades desta casa sam muytas, porque nam somente se ham de manter os de demtro, mas tambem soprir muytas dos de fora, segumdo os diversos casos ocorrem, e sosterem escolas per toda a ilha, pelo que he necesareo dotar V.A. a casa de honesta remda [...]» («Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia apresentados a El-Rei D. João III», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 203).

¹⁴⁵ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 203-204.

¹⁴⁶ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 204-205.

¹⁴⁷ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 205-206.

¹⁴⁸ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 206.

Salsete e Bardez e a transferência, para cristãos, das rendas de que os brâmanes Crisna e Gupu oferiam, por estes se mostrarem avessos às orientações da governação¹⁴⁹.

Do item oitavo ao décimo terceiro, Miguel Vaz compila medidas de protecção dos convertidos: o item oitavo recomenda que não se retirem os convertidos dos trabalhos de lavoura, para trabalharem gratuitamente nas naus¹⁵⁰; no item nono, pede que se dê primazia aos convertidos nos processos de herança¹⁵¹; no item décimo sugere-se que os convertidos estejam isentos do pagamento de dízimos¹⁵²; nos itens undécimo e décimo segundo pede-se a correcção das crueldades cometidas pelo sistema judicial sobre os convertidos e o alívio das penas sobre eles impostas¹⁵³; por fim, o item décimo terceiro requer a proibição da venda de escravos a infiéis, para evitar os relapsos¹⁵⁴.

A partir do item décimo quarto, Miguel Vaz compila questões e necessidades locais, como por exemplo a suspensão da onzena prevista no foral de Goa (item décimo quarto¹⁵⁵), o travão à especulação promovida pelos capitães na zona do Cabo Comorim (item vigésimo primeiro¹⁵⁶), e a garantia de que os convertidos do Ceilão não perderiam os seus bens após a conversão (item vigésimo quinto¹⁵⁷).

Após estas sugestões de medidas para a protecção dos convertidos, Miguel Vaz recupera duas medidas restritivas que não incluíra na primeira parte dos apontamentos: no item trigésimo primeiro, recomenda a proibição de encomendas a pintores gentios¹⁵⁸ e, no item trigésimo segundo, pede a expulsão, de Baçaim e Diu, dos brâmanes de Goa

¹⁴⁹ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 207.

¹⁵⁰ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 207-208.

¹⁵¹ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 209.

¹⁵² «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 208-209.

¹⁵³ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 209-211.

¹⁵⁴ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 211.

¹⁵⁵ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 211-212.

¹⁵⁶ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 217-218.

¹⁵⁷ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 220.

¹⁵⁸ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, pp. 223-224.

que por lá andavam¹⁵⁹. De seguida, o vigário-geral pede o financiamento das obras da igreja de Cochim e o envio de livros de Gramática para o Cabo Comorim. Por fim, são dirigidos ao Rei vários conselhos sobre a administração e a economia do Estado da Índia, já não directamente relacionados com a questão religiosa.

A resposta de D. João III a esta exposição de Miguel Vaz demoraria apenas alguns meses. Em Março de 1546, o Rei emite um documento instrutório, onde as pretensões de Miguel Vaz são atendidas de forma muito genérica: é garantido o envio de missionários, é dada ao vigário-geral a autoridade para prover o Colégio de S. Paulo na medida do que se achasse necessário, e são emitidas diversas ordens de provimento e construção de locais de culto e de instituições de assistência. O documento termina com uma exortação ao trabalho de conversão e à imposição de cruces em locais de referência¹⁶⁰.

Mas este documento não dava resposta às propostas específicas apresentadas por Miguel Vaz, revelando uma concepção sobretudo assistencialista da cristianização da Índia. As ordens emitidas três dias mais tarde, a 8 de Março de 1546¹⁶¹, e dirigidas ao governador do Estado da Índia, testemunham já, textualmente, uma actualização das orientações da Coroa que converge com os apontamentos de Miguel Vaz e os segue de muito perto. Nesse sentido, estas ordens seguem também as duas linhas de força principais que identificámos nos apontamentos do vigário-geral: por um lado, a perseguição ao gentilismo, por outro, o favorecimento da conversão e dos convertidos.

Tendo sido informado «da muita liberdade com que celebrão festas gentílicas», o Rei proíbe a criação de quaisquer objectos de arte «gentílica», que deveriam ser apreendidos e destruídos, e de qualquer ritual, público ou privado. Quanto às punições, ordena que sejam aplicadas severas penas aos prevaricadores, “sem admittir appellação, nem dispensar em cousa alguma”¹⁶². Ainda no seguimento de uma proposta de Miguel Vaz, o Rei proíbe também o fabrico de alfaias religiosas cristãs por artesãos gentios, sob pena de duzentos açoites¹⁶³.

¹⁵⁹ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz...», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPPO*, III, p. 224.

¹⁶⁰ «Instruções de D. João III dirigidas ao Padre Miguel Vaz sobre a Crístandade da Índia», Almeirim, 5 de Março de 1546, in *DHMPPPO*, III, pp. 258-266.

¹⁶¹ «Ordens de D. João III a respeito da Crístandade da Índia», Almeirim, *DHMPPPO*, III, pp. 315-338.

¹⁶² «Ordens de D. João III a respeito da Crístandade da Índia», Almeirim, 8 de Março de 1546, *DHMPPPO*, III, p. 316.

¹⁶³ «Ordens de D. João III a respeito da Crístandade da Índia», Almeirim, 8 de Março de 1546, *DHMPPPO*, III, p. 320.

Por seu turno, as ordens que visam o favorecimento dos convertidos são mais específicas e detalhadas. Como veremos na segunda parte deste capítulo – Documentos –, este documento dá início a uma série de ordens e decretos que formalizam e codificam o estatuto do convertido, atribuindo-lhe uma nova significância, no quadro social do Estado da Índia.

Ao ordenar que fossem garantidos, aos novos cristãos, os «privilégios e officios honrados, que até aqui costumavão gozar os gentios.»¹⁶⁴, o Rei demonstra a intenção de retirar todos os cargos públicos das mãos de gentios, transferindo-os para mãos cristãs. Este intuito já se encontrava timidamente esboçado no *Foral de Mexia*, que atribuía aos gancares-mores, que seriam nomeados pela governação e muito maioritariamente cristãos, um papel central na gestão dos espaços rurais.

Porém, se, no *Foral de Mexia*, a estratégia da governação passava por inserir, em posições de poder, agentes que deveriam influenciar a dinâmica económica, social e religiosa subsequente, estes decretos posteriores visam a imposição de novos termos que deveriam influenciar directamente todos os grupos sociais e todos os domínios da actividade económica, social e religiosa da área de influência do Estado da Índia.

Nessa medida, os decretos de favorecimento da conversão e dos convertidos estendem-se a casos mais específicos do quotidiano e visam mais concretamente os grupos sociais mais desfavorecidos¹⁶⁵.

Devemos ainda destacar que esta mudança de paradigma nas ordens e nos decretos reais, de uma postura predominantemente assistencialista para uma postura impositiva e que procurava uma influência global sobre a sociedade do Estado da Índia, contaminou igualmente as medidas de incremento e provimento das instituições e estruturas religiosas. Por um lado, a governação procurava constantemente oprimir os comportamentos e práticas não-cristãos, taxando-os¹⁶⁶ ou ampliando a transferência de propriedades rurais para as mãos de portugueses e de convertidos, o que já se

¹⁶⁴ «Ordens de D. João III a respeito da Cristandade da Índia», Almeirim, 8 de Março de 1546, *DHMPPO*, III, p. 316.

¹⁶⁵ Por exemplo, no seguimento das propostas de Miguel Vaz, D. João III estipula, entre outras medidas, que os lavradores convertidos não sejam obrigados a trabalhar gratuitamente nas naus («Ordens de D. João III a respeito da Cristandade da Índia», Almeirim, 8 de Março de 1546, *DHMPPO*, III, p. 317), que sejam proibida a venda de escravos convertidos a mouros e «mercadores bárbaros» (p. 317), a regulação da usura (p. 317), o provimento de arroz aos convertidos de Chaul (p. 318) e a protecção dos cristãos, ao longo de toda a costa ocidental indiana e em Ceilão, face aos possíveis abusos e perseguições das suas famílias, dos reis gentios e dos mercadores (pp. 318-320).

¹⁶⁶ D. João III decretou o reforço de um meio de financiamento das obras piedosas em particular: «a tributação das mesquitas que se encontravam em território controlado pelos portugueses lançareis de tributo cada anno tres mil pardaos ás mesquitas, que tem os Mouros em nossos senhorios.» («Ordens de D. João III a respeito da Cristandade da Índia», Almeirim, 8 de Março de 1546, *DHMPPO*, III, p. 317).

encontrava estipulado no *Foral de Mexia*¹⁶⁷. Por outro lado, ao provimento das igrejas, acrescentou-se o provimento dos colégios e das casas de catecúmenos, instituições especificamente orientadas para a conversão e que se encontravam, já nesta altura, maioritariamente nas mãos dos padres inacianos.

D. João de Albuquerque, cujo bispado duraria até 1553, parece ter acompanhado com entusiasmo esta nova dinâmica imprimida pelos jesuítas nas missões no Padroado Português do Oriente. Numa carta a D. João III, o primeiro bispo de Goa recomendou vivamente os padres inacianos:

«Por experiencia acho não averem vimdo a esta terra omens de mais fervor, e de mais cuidado e diligencia pera o caso da christandade e conversão dos imfieis, e ajuda dos portugueses pera se salvarem, que os padres da Companhia de Jesu.»¹⁶⁸

Em seguida, D. João acumula exemplos da diligência dos padres inacianos, entre outros campos, na pregação, na actividade catequética, nas confissões, na assistência aos hospitais. No seu rasgado elogio, o bispo não dispensou até uma comparação com as outras ordens presentes na Ásia:

«Todos os padres, asy francisquos como domeniquos, que aguora V.A. mamdou, são mui virtuosos e fazem o que podem com suas preguaçomes, mas e neste parte em a qual sobre todos tem respeito V.A. grande deferemça a hi, porque não se pode cuidar nem crer, senão de quem o ve e amda amtre eles.»¹⁶⁹

As cartas do bispo de Goa transparecem o compromisso então existente entre o prelado e a Companhia de Jesus e o grande entusiasmo existente em torno da acção missionária jesuítica. Para além dos pedidos frequentes de favorecimento do Colégio de S. Paulo, D. João de Albuquerque demora-se, nas suas cartas ao Rei, a relatar acontecimentos que alimentavam as esperanças de uma cristianização total do espaço goês.

¹⁶⁷ Cf., por exemplo, na «Carta passada pelo Governador Dom João de Castro em nome d'El Rey por que faz merce a Diogo da Silva de hum palmar, que está na Aldea de Calangute» (s/d, in *APO*, V, 1, pp. 199-202), o governador ordena a transferência de um palmar de Guná Badym, mouro, e seus herdeiros, fugidos para terras do Hídalcão, para a propriedade de D. Diogo de Silva, casado.

¹⁶⁸ «Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa a D. João III, Rei de Portugal, Goa, 28 de Novembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, p. 135.

¹⁶⁹ «Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa a D. João III, Rei de Portugal, Goa, 28 de Novembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, p. 135.

A chegada da cabeça de uma das Onze Mil Virgens, a 14 de Outubro de 1548¹⁷⁰, foi um desses acontecimentos. Recebida com grandes celebrações em que participou todo o clero de Goa, esta relíquia seria depositada no Colégio de S. Paulo. As funções e os trânsitos das relíquias no espaço do Padroado Português do Oriente ainda estão pouco estudados e mereceriam um estudo específico. Neste caso, é sabido que, para além de reforçar o prestígio da instituição inaciana em Goa, esta relíquia presidia às celebrações do início de cada ano lectivo, tornando-se uma referência frequente na epistolografia inaciana, nomeadamente, nas cartas gerais.

A conversão de Loquu, brâmane preeminente na sociedade goesa que tomara o nome cristão de Lucas de Sá, é outro acontecimento referido por D. João de Albuquerque¹⁷¹. Apresentado como um «segundo Saulo», que anteriormente favoreceria o gentilismo em toda a ilha de Goa, este novo «Paulo» dava alento às esperanças da cristianização. Loquu terá frequentado a catequese durante oito dias. Toda a cidade correu ao baptismo e houve grande pompa nos festejos. O governador e os principais fidalgos estiveram também presentes.

A conversão de ilustres, envolta em grande pompa e mobilizando amplamente a sociedade goesa, constituía uma das principais linhas de força de acção missionária neste período. Como Gaspar Barzeu comenta, a conversão de Loquu teria tido resultados imediatos na conversão de outros indivíduos¹⁷². D. João de Albuquerque afirma até que, conjugada com a destituição de gentios dos cargos públicos, a conversão de ilustres permitiria a rápida cristianização de toda a ilha de Goa¹⁷³.

Nos espaços adjacentes à ilha de Goa, a conversão avançava também de forma agressiva. D. João de Albuquerque relata uma expedição a Divar, «a buscar pagodes»¹⁷⁴, em que foram apreendidos livros e estátuas gentios. Como se verá adiante,

¹⁷⁰ «D. João de Albuquerque a El-Rei», Goa, 3 de Novembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, p. 109.

¹⁷¹ «Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa a D. João III, Rei de Portugal, Goa, 28 de Novembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, pp. 131-132.

¹⁷² «Agora, después de su conversión, cada dia tenemos cathecúmenos para baptisar, y baptisamos ya muchos.» («Carta do Padre Gaspar Barzeu aos seus Confrades de Coimbra», Goa, 13 de Dezembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, p. 169)

¹⁷³ «[...] em hum ano ou a mais tardar em dous, fariamos toda esta ilha christãa.» («Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa a D. João III, Rei de Portugal, Goa, 28 de Novembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, p. 133).

¹⁷⁴ «Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa a D. João III, Rei de Portugal, Goa, 28 de Novembro de 1548, in *DHMPPQ*, IV, p. 133. A 29 de Março de 1550, El-Rei emite uma ordem geral, depois confirmada pelo bispo de Goa, que autoriza a destruição dos pagodes, a revista das casas e decretas penas sobre quem mantiver festas «gentias» (*APO*, V, pp. 223-226). Por todo o espaço de influência do Estado da Índia, reproduzir-se-ão, a partir dos finais da década de 40 do século XVI, as ordens de destruição e proibição de construção de templos não-cristãos: cf., por exemplo, «Provisão de Governador Jorge Cabral

o confronto directo e violento com o gentilismo desencadeará, paradoxalmente, uma discursificação cada vez mais detalhada e sistemática de elementos doutrinários e rituais de formas de religiosidade da Índia.

2.2. Documentos

A documentação confirma que os agentes da cristianização da Índia acompanham a nova dinâmica de conversão imposta pela Companhia de Jesus, solicitando o seu favorecimento junto do Rei¹⁷⁵. Ao longo da década de 40 do século XVI, há, com efeito, uma certa uniformidade do discurso dos eclesiásticos presentes no espaço ultramarino, que parecem convergir numa nova ilusão: a possibilidade de cristianização total da Índia. Textualmente, esta esperança traduzir-se-á tanto na apresentação sistemática de medidas de repressão das formas de religiosidade não-cristãs e de favorecimento da conversão, como na obsessiva representação e projecção das missões e do quotidiano goês como um quotidiano plenamente cristianizado.

Ao longo da década de 50 do século XVI até à erecção do arcebispado de Goa e à realização do primeiro Concílio Provincial de Goa, assistir-se-ia, portanto, ao desenvolvimento de duas linhas documentais – epistolografia jesuítica e ordens e

para se não fazerem mais pagodes e mesquitas nas terras de Baçaim, e se favorecer alli a conversão», 2 de Agosto de 1549, in *APO*, V, 1, pp. 217-218.

¹⁷⁵ Cf., por exemplo, uma carta de Rui Barbudo, que era então o Pai dos Cristãos, ao Rei. Apesar de demonstrar ainda algum apego à política assistencialista – «Veja Vosa Alteza ho que mais há per seu serviço e o que nesta parte mamda, porque de todolos remedios de suas cousas este he o melhor.» («Rui Barbudo a El-Rei», Goa, 18 de Dezembro de 1548, *DHMPPPO*, IV, p. 175) –, Rui Barbudo pede a correcção de um item do foral, que estipulava que as heranças beneficiariam a Coroa quando não havia filho varão, para que as viúvas e filhas cristianizadas pudessem ser consideradas herdeiras. Remete ainda um rol dos cristãos do Estado da Índia, que contabiliza, ao todo, 5 000 cristãos em Goa e indica que o número em Salsete e Bardês é incalculável e que em Diu e Baçaim existiriam para cima de 7 000, com esperanças de que houvesse cada vez mais cristãos, a partir da conversão de Loquu. O padre mestre Fernandes Sardinha remeteu também ao Rei alguns apontamentos sobre a Cristandade da Índia. Em termos muitos resumidos, o padre enumera esquematicamente algumas medidas e linhas de força da política de missionação coeva. Começando por recomendar os pregadores das fortalezas, elogia o trabalho dos padres inacianos do Colégio de S. Paulo, de doutrinação e instrução dos convertidos. À recomendação das propostas de Miguel Vaz, realça a necessidade de se concretizarem medidas como a separação dos convertidos dos seus parentes gentios, a colocação de cristãos devotos nos cargos principais, a expulsão dos brâmanes e o favorecimento dos convertidos em geral («Cristandade da Índia, exposição a El-Rei do Padre Mestre Pedro Fernandes Sardinha», s/d, in *DHMPPPO*, IV, pp. 558-564).

decretos de perseguição do gentilismo e favorecimento dos convertidos – numa quase perfeita convergência entre os poderes eclesiásticos e temporais.

Com a dispersão das missões inacianas por diversos espaços da Ásia e, sobretudo, com o estabelecimento da missão japonesa, por Francisco Xavier e seus irmãos, a partir de 1549, a Companhia de Jesus adquire reforçados argumentos da sua supremacia nos rumos das missões. Porém, esta dispersão implica novas experiências, novos métodos e, conseqüentemente, novas questionações. Afirmando-se como um domínio cada vez mais independente e paralelo à governação do Estado da Índia, a missiões jesuítica introduz uma contradição fundamental na ordem imperial portuguesa: ao mesmo tempo que enaltece o fervor piedoso do quotidiano goês, numa retórica triunfalista, expande-se para zonas onde o Estado da Índia não conseguia exercer o seu poder territorial, evidenciando a precariedade das esperanças de imposição do costume português em toda a Ásia. Para mais, o aprofundamento do estatuto do convertido e a promoção de medidas para a sua protecção introduzirão contradições fatais na ordem social do Estado da Índia.

Em suma, ainda que a adaptação (no que diz respeito às missões em zonas distantes de Goa) e a criação do estatuto do convertido (no que concerne à tentativa de imposição de uma ordem religiosa cristã em Goa) fossem defendidas, num primeiro momento, sobretudo enquanto passos estratégicos em vista da assimilação total dos nativos, elas acabariam por introduzir, gradualmente, graves contradições intrínsecas à própria dinâmica imperial e colonial. Por um lado, estas contradições colocariam em evidência processos identitários que tinham evidentes conseqüências sociais e políticas e que contradiziam o intuito uniformizador. Por outro lado, estas contradições levantariam questionamentos e polémicas de carácter metodológico e jurisdicional entre os diversos agentes imperiais, que identificaremos e comentaremos nas fases seguintes.

2.2.1. A epistolografia jesuítica como género e instrumento: da auto-representação ao discurso institucional

Não pertence a este estudo elaborar uma detalhada análise genológica da epistolografia jesuítica, assunto que justificaria um estudo específico de grande fôlego. De facto, a extensão do *corpus* em causa, a diversidade de contextos temporais e espaciais de produção, a variedade dos autores e, conseqüentemente, dos objectivos e

dos métodos, conferem a este género uma complexidade e uma riqueza próprias. O estudo da epistolografia jesuítica suportaria, nessa medida, diversas atitudes metodológicas prévias, conjugáveis entre si: o seccionamento do *corpus* em função dos contextos temporais ou espaciais de produção; a análise das características estilísticas e formais de um autor ou de um grupo de autores bem delimitado; a selecção de um conjunto de cartas relativo a uma questão específica ou a um caso histórico; a fixação e o estudo de sub-géneros (carta de edificação, carta geral, carta-relatório, carta de apresentação ou auto-biográfica); a análise pragmática, visando os tipos de suporte físico, os modos de circulação e divulgação dos textos, a sua recepção, entre outras formas de abordagem.

Talvez um estudo geral sobre a epistolografia jesuítica dependa do desenvolvimento destes estudos sectoriais, em relação aos quais, na nossa opinião e na altura em que realizamos este nosso estudo, muito se encontra ainda por fazer. Prosseguindo o nosso plano, que tem em conta uma linha cronológica explícita, elaboraremos, neste ponto, uma reflexão sobre as raízes da epistolografia jesuítica e sobre a aplicação e reformulação destes termos iniciais no contexto missionário. Ao longo da nossa análise, testaremos sucintamente a aplicação de algumas destas atitudes metodológicas prévias, centrando-nos sobretudo na epistolografia produzida ao longo da década de 50 do século XVI.

A prática de escrever cartas terá vigorado na Companhia de Jesus desde o seu início. Emergindo sobretudo do meio estudantil e letrado, os primeiros irmãos não só constataram que existia a possibilidade de pluralizar a comunicação por carta, como também se foram apercebendo das diversas virtualidades desse método.

Esta forma de comunicação acabaria por determinar a consolidação de práticas e traços identitários e organizacionais da Companhia. À partida, a comunicação epistolar concedia aos irmãos grande mobilidade e disponibilidade para assumir novas missões, o que marcaria, desde o início, a imagem do missionário inaciano. Para mais, ao permitirem a ampla divulgação das orientações superiores, as cartas eram também veículo de dúvidas e de conselhos espirituais, de exortações e de repreensões. No âmbito desta comunhão mística, cada irmão poderia partilhar com o seu superior e com os outros irmãos as suas inquietações e os seus méritos espirituais, na mesma carta em que poderia expor questões técnicas relacionadas com a pregação, dar ou pedir ordens, resolver ou expor questões disciplinares, entre outras questões.

Na epistolografia, é portanto bem explícita a profunda articulação que, na mentalidade da Companhia, se deveria estabelecer entre o domínio institucional e o devocional, entre a experiência do mundo e a experiência interior, ao ponto de as tornar perfeitamente convergentes. Assim, a par de uma escrita e apresentação de si, o jesuíta realizava também uma escrita da comunidade a que pertencia: confessionalismo e cronística, domínio individual e colectivo conviviam mais ou menos harmonicamente. Esta afigura-se-nos uma das características mais interessantes e inovadoras do discurso epistolar jesuítico, que o destaca no quadro da Modernidade.

Assim, ao contrário do que acontecera até então com outras ordens religiosas, o processo de formação da Companhia de Jesus foi sendo pormenorizadamente registado não só numa longa série de documentos fundadores, mas também, mais informal e subjectivamente, nas cartas trocadas entre irmãos.

Todavia, para combater um certo relativismo que seria mais patente nas cartas dos primeiros irmãos da Companhia, Inácio de Loyola distinguiu dois tipos de cartas: a carta principal, que deveria ser escrita de maneira que qualquer pessoa a pudesse ler e debruçar-se sobre temáticas edificantes, tendo em atenção que havia muitos adeptos das cartas inacianas que não pertenciam à Companhia; as *hijuelas*, ou cartas secundárias, onde os irmãos poderiam expor a outros irmãos alguns temas mais sigilosos ou curiosidades e particularidades da vida inaciana¹⁷⁶.

Conscientemente ou não, ao desenvolver a tradição da *ars dictaminis*, ou arte de escrever cartas, a Companhia de Jesus apresentou uma resposta significativa à «desintegração da unidade eclesiástica europeia» e à criação de «uma república europeia de cultura»¹⁷⁷. A epistolografia jesuítica afirmou, face à epistolografia renascentista, a possibilidade de varões religiosos comunicarem sobre temas actuais, de teor científico e filosófico, sem que se perdesse a ambiência piedosa católica e sem que estes temas perdessem o enfoque religioso. Poder-se-ia mesmo dizer que a epistolografia jesuítica constitui, provavelmente, uma parcela muito importante da reflexão humanística portuguesa, e que os estudos sobre o Renascimento em Portugal poderiam sair beneficiados com uma perspetivação inclusiva do espólio epistolar inaciano.

¹⁷⁶ Inácio de LOYOLA, *Obras Completas*, 1952, p. 649.

¹⁷⁷ Walter RÜEGG, *Uma História da Universidade na Europa*, vol. II, p. 24.

O contexto das missões ultramarinas viria a acrescentar a este espólio uma riqueza particular, ampliando o campo de reflexão, não só ao domínio científico, mas sobretudo aos domínios antropológico e filosófico.

Por outro lado, em função do seu contexto de produção e dos objectivos visados, o discurso epistolar inaciano implicou reformulações da *ars dictaminis*, sobretudo no que dizia respeito à ordem de disposição e aos conteúdos de cada parte da epístola: *salutatio, captatio benevolentia, narratio, petitio, conclusio*¹⁷⁸.

Os capítulos das *Constituições da Companhia de Jesus* (redigidas entre 1546 e 1553) que referem a correspondência entre irmãos vieram codificar uma prática já bastante desenvolvida entre os irmãos inacianos e da qual já existia um vastíssimo espólio. Mais explicitamente, a epistolografia surge, nas *Constituições*, como instrumento de reforço da unidade afectiva e espiritual face à dispersão geográfica dos membros (662, 673-676), como veículo de informações (679) e como meio de edificação (673)¹⁷⁹. Simultaneamente, a codificação da epistolografia articula-se com a codificação da estrutura hierárquica e organizativa da Companhia. No capítulo 674, estipula-se que os superiores deveriam dirigir uma carta por semana aos provinciais, que, por sua vez, escreveriam ao padre geral uma vez por mês. O capítulo 675 estipula que o superior deveria escrever ao provincial uma carta de edificação, na língua da província e em latim. No capítulo 676, estipula-se ainda que o superior de cada colégio ou casa deveria escrever, de quatro em quatro meses, uma outra carta dirigida ao provincial, com informações gerais relativas à actividade da instituição e uma lista duplicada de todos os que se encontrariam nessa casa e dos que se teriam ausentado, por morte ou por outro motivo.

Porém, o contexto missionário ultramarino obrigava a uma flexibilização ou adaptação das normas estabelecidas.

¹⁷⁸ Alcir PÉCORA, «As Cartas Jesuíticas», <http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/685-epistolografia-jesuistica>.

¹⁷⁹ Estes tópicos – unidade, comunicação e edificação – encontram-se claramente sistematizados na parte inicial de diversas cartas inacianas, correspondente à *salutatio* e à *captatio benevolentia*. Por exemplo, na «Carta do Padre Mestre Melchior para os Irmãos da Companhia em Portugal» (Cochim, 25 de Janeiro de 1559, in *DHMPPO*, VII, pp. 243-261), lemos: «Ja que a distancia das terras, charissimos em Christo irmãos, não daa lugar a nos comonicarmos mais vezes, ho meos, não me parecia não comprir com o que devo a charidade daquelles a quem tanto amo em Jesu Christo, se me não lograsse da oportunidade que a monção de cada ano traz consigo para vos poder escrever. E pois concorre com isto a obediencia que nisto os superiores da Companhia nos dispoem, pretendendo a conservação do amor entre nos em augmentação de obras virtuosas, excitando-nos a huns com os exemplos dos outros e renovando a noticia de todos, para que este corpo todo creça e se ajudem huns membros delles com outros, dando graças ao Senhor e emitando e desejando cada hum de alcançar o outro que vay diante correndo, digo assi que nem a charidade nem a obediencia consinte deixar de vos escrever e eu são o que ganho com isso, pois me consolo e anymo com isso a desejar de vos imitar.» (p. 243).

A selecção das informações e a forma de as expor deveria ter em conta não só a elevada exposição que as cartas gerais das missões teriam entre os letrados europeus, como também o facto de a Coroa, o vice-rei e as autoridades eclesiásticas do Padroado Português serem interlocutores constantes destas missivas.

Por outro lado, o contexto missionário implicava também uma flexibilização da periodicidade das cartas estipulada nas *Constituições*.

Tal como revela a «Carta Geral do Colégio de Goa», de 20 de Dezembro de 1555, o próprio Inácio de Loyola terá requerido, através de Polanco, que as cartas escritas nas diversas partes da Ásia se reunissem numa só, para que a informação chegasse à Europa num formato uniformizado e depurado. Baltasar Dias procurou explicar os motivos que impediam o cumprimento do quesito:

«[...] o anno passado, escreveo o Padre Polanco, por comissão do Padre Inácio, que as novas de todas estas terras se aiuntassem em huma carta, pola confusão que vira nellas, e se escrevessem de maneira que não ouvesse duvida nem embaraço, me mandou o padre que escrevesse a causa por donde inteiramente não se podia fazer ho encomendado; e he que, como as terras são humas de outras mui remotas, e algumas dellas não ter monções se não de anno a anno, e isto polo mes de Janeiro, que he o tempo que as naos partem de ca para Portugal, e ja quando vem estão as naos a pique, e muitas vezes vem dipois de partidas, por isso não se poder fazer se não se for de algumas provincias mais chegadas.»¹⁸⁰

Às condicionantes já existentes, que obrigavam a que a comunicação entre Goa e a Europa fosse praticamente anual, a dispersão das missões pelo território asiático acrescentava novos cambiantes. Na prática, as notícias convergiam a Goa em tempos diferentes, pelo que era praticamente impossível elaborar uma carta geral em que se compilhassem informações minimamente sincronizadas, provenientes de todas as missões asiáticas. Para mais, a dispersão das missões corresponde também a uma dispersão e relativização da organização institucional em diversos pontos da Ásia. Com efeito, em diversos pontos – no sudeste asiático, nas Molucas, entre outros locais mais remotos –, existiriam missões longínquas em relação a Goa, levadas a cabo por um ou dois irmãos, sobre as quais o superior tinha muito poucas possibilidades de se informar

¹⁸⁰ «Carta Geral do Colégio de Goa», Goa, 20 de Dezembro de 1555, in *DHMPPPO*, VI, p. 71.

suficientemente e às quais não tinha muitas condições de emitir orientações específicas. É visível que estas circunstâncias contribuíram para a multiplicação e divulgação de missivas secundárias que, na verdade, eram as únicas missivas existentes sobre a missão a que pertenciam.

Para uma melhor compreensão dos diferentes modos de escrever de cartas dos jesuítas na Ásia, talvez seja útil estabelecer uma distinção entre áreas de actuação no espaço do Padroado Português do Oriente. Esta distinção far-se-á, muito genericamente, em função dos graus de influência e de capacidade de orientação dos superiores das missões e tendo em conta as condições práticas e institucionais de que dispunham os missionários em campo. Compreensivelmente, estas condicionantes determinavam as opções dos redactores das missivas, tanto no que se refere à organização das partes de disposição da *ars dictaminis*, como na selecção dos conteúdos temáticos.

À partida, distinguiríamos três áreas principais:

- A área central, que corresponderia à cidade de Goa, à cidade de Cochim e territórios limítrofes;

- A área intermédia, que corresponderia às zonas que Baltasar Dias denominou como «províncias mais chegadas», compreendendo a Costa da Pescaria, Baçaim, Coulão, Taná, Diu, Chaul e, mais tarde, Maduré; apesar de possuir uma certa centralidade política, Malaca poderá também ser integrada no âmbito desta área; zonas como o Cabo Comorim e Ceilão podem, entretanto, ser vistas como espaços de fronteira entre a área intermédia e a periférica, em função dos avanços e recuos das forças militares portuguesas e das investidas dos seus oponentes.

- A área periférica, que corresponderia sobretudo às Molucas e a partes do Sudeste Asiático distantes de Malaca; nos seus começos, as missões da China e do Japão também pertenceriam a esta área.

A área central poder-se-á caracterizar pela forte presença institucional da Companhia de Jesus e pela proximidade desta em relação aos centros de irradiação do poder temporal. Ao Colégio de S. Paulo convergiam as informações de todas as missões da Ásia, e cabia ao superior do colégio ou a um irmão por ele encarregado a redacção das cartas principais ou gerais. Remetidas em conjunto com a carta geral, as cartas secundárias, que mantinham a comunicação interna entre irmãos, têm geralmente em consideração o seu carácter subsidiário, individual e até por vezes sigiloso. Nessa

medida, pode-se dizer que, na área central, a prática de escrever cartas se encontra, em termos gerais, mais próxima da norma estipulada por Inácio de Loyola e da ordem de disposição tradicional da *ars dictaminis*. Para mais, é nesta área que o redactor disporia de mais e melhores meios físicos – papel, tinta – e onde seria mais fácil contactar portadores fiáveis da missiva.

A estabilização da fórmula da carta geral do Colégio de Goa parece também directamente relacionada com o crescimento da instituição e com o seu enraizamento no meio social goês. Nessa medida, as cartas gerais deter-se-ão, principalmente, sobre os progressos da missão no espaço citadino e nos espaços rurais adjacentes e sobre a actividade e o quotidiano do Colégio.

A carta geral de 1 de Dezembro de 1552¹⁸¹, provavelmente uma das primeiras às quais é especificamente atribuída essa designação, apresenta já uma estrutura fixa. Na *salutatio* e na *captatio benevolentia*, o autor anónimo saúda os irmãos na Europa e avisa que só narrará os acontecimentos da cidade de Goa, por remeter, em conjunto com esta carta, missivas oriundas de outras partes da Ásia. Estas são, na verdade, modalidades simplificadas de *salutatio* e de *captatio benevolentia*. Em várias cartas gerais e secundárias, podemos encontrar longas reflexões piedosas e edificantes relativas ao trabalho missionário ou a questões teologia moral.

Por seu turno, a *narratio* poder-se-á dividir em diversas partes. Nesta carta, o autor começa por enumerar os diferentes pontos geográficos onde se encontravam padres jesuítas, destacando o trabalho de alguns deles; neste âmbito, apresenta um longo louvor à vida e à personalidade de Gaspar Barzeu. Focando-se na cidade de Goa, o autor narra a chegada da cabeça de uma das Onze Mil Virgens, a criação da confraria a ela consagrada e os festejos que acompanharam estes eventos. Dando seguimento à descrição do ambiente devoto da cidade (procissões, confissões e conversões múltiplas), o autor refere os progressos dos trabalhos dos missionários em Goa e o seu impacto social. Para ilustração deste trabalho, o autor apresenta alguns casos de conversão. Termina, então, com a descrição dos trabalhos e do dia-a-dia do Colégio, tanto a nível catequético e confessional, como também a nível assistencial, no acompanhamento dos enfermos e na distribuição de esmolas.

Neste caso, o autor não desenvolveu a *petitio*, que era, já a esta altura, normalmente ocupada com pedidos vários – por exemplo, de envio de missionários, de

¹⁸¹ «Carta Geral do Colégio de Goa aos Padres e Irmãos de Portugal», Goa, 1 de Dezembro de 1552, in *DHMPP*, V, pp. 236-254.

livros, de divisas, de indulgências e de bênçãos –, nem a *conclusio*, onde geralmente os autores digiriam uma saudação final, complementada com breves reflexões edificantes ou enaltecedoras do trabalho missionário.

As cartas gerais que se seguiriam mantêm, em termos genéricos, esta estrutura. Esta também se verificaria em boa parte das cartas secundárias ou individuais escritas por figuras relevantes da Companhia que se encontravam em Goa e que tomavam a iniciativa de escrever uma relação da actividade jesuítica naquelas partes com o intuito divulgativo.

A *narratio* era, normalmente, a parte mais longa da epístola e a que permitia mais variações, tanto no que diz respeito aos temas abordados, como à sua ordem de disposição.

Entre os diversos tópicos abordados na *narratio* das epístolas jesuíticas da área central, destacaremos aqueles que nos parecem mais significativos: a amplificação do trabalho dos missionários e do seu impacto através da construção discursiva de um espaço social goês gradualmente pacificado e cristianizado, e a apresentação do Colégio de S. Paulo e do seu quotidiano enquanto projectos a desenvolver em todo o Padroado Português do Oriente.

De acordo com o que lemos nas epístolas, o trabalho dos missionários inicianos em Goa repartia-se por diversas frentes, quer intervindo mais directamente no meio social, através da pregação, da doutrinação, da confissão, da distribuição de esmolos, da assistência prestada no hospital, da resolução de conflitos e do acompanhamento de campanhas militares, quer ensinando ou executando tarefas relacionadas com o ensino, a manutenção e a administração do Colégio de S. Paulo.

A rígida codificação e o recurso a fórmulas repetitivas para a apresentação destes trabalhos e dos seus resultados e efeitos no meio social goês podem indicar algo mais do que a persistência e a disciplina dos jesuítas em seguir um método de intervenção próprio. Em primeiro lugar, estas narrativas devem ser lidas enquanto poderosos instrumentos de promoção das missões jesuíticas na Europa, que deveriam justificar o apoio prestado pela Coroa e procurar reforçá-lo. Por outro lado, elas visavam também um efeito interno, incentivador e identitário: deviam suscitar o entusiasmo de novos missionários, ao mesmo tempo que fixavam uma forma de agir do missionário iniciano.

É nestas narrativas de gradual pacificação e cristianização de Goa, produzidas ao longo da década de 50 do século XVI, que encontramos as raízes das estratégias

discursivas da “Goa dourada”, “Roma do Oriente”, que terá maior repercussão sobretudo a partir da década de 60.

Na já referida carta geral de 1552, quando o autor elogia a acção de Gaspar Barzeu, lemos:

«[...] ate então avia sempre tantas demandas e discensões em Goa, que quatro escrivães, que escrevião diante delle [Gaspar Barzeu], não podião acudir a tanto, e agora não avia mais de dous, os quais querião vender os officios, por não se poder sustentar com elles, e hum delles, que estava presente, o confessou assi, dizendo que logo o venderia, pois não avia que fazer.»¹⁸²

Mas esta paz anunciada tinha, inevitavelmente, um custo. Nos seus relatos, os padres inacianos não se coíbem de expor detalhadamente não só os factores e os procedimentos que conduzem massas de gentios à conversão, como também as consequências, muitas vezes dramáticas, desse processo.

A acção jesuítica em Goa pode, à partida, ser vista como um impulso de aprofundamento dos mecanismos de assimilação religiosa e cultural das populações asiáticas anteriormente desenvolvidos pelo Estado da Índia, pelo clero secular e pelas ordens religiosas. Porém, esta definição não dá conta da dimensão englobante desta acção. Com efeito, não bastará acompanhar o processo de conversão, desde que os nativos assistiam à pregação, até ao momento em que se convertiam e passariam, virtualmente, a adoptar os costumes portugueses e cristãos. A acção jesuítica integrou e ajudou a desenvolver dispositivos de controlo mental e religioso que abarcavam praticamente todos os níveis de vivência, desde as actividades económicas e a administração, até ao domínio familiar e íntimo.

Um dos aspectos inovadores da acção jesuítica reside precisamente na discursificação dos procedimentos, que permitia uma reflexão e um constante aperfeiçoamento da sua eficácia. Assim, não é raro que, quando, nas epístolas, são referidas as acções de assistência, como o acompanhamento dos enfermos e a distribuição de esmolas, imediatamente o autor relembre o sentido e a utilidade destas acções no contexto missionário, sugerindo medidas de melhoramento ou regulação dos procedimentos. Mas a discursificação e a reflexão não se limitaram a este domínio da actividade dos missionários, elas dedicar-se-ão a todos os gestos, ao ponto de se

¹⁸² «Carta Geral do Colégio de Goa aos Padres e Irmãos de Portugal», Goa, 1 de Dezembro de 1552, in *DHMPPQ*, V, p. 250.

transformarem também elas em actos fundamentais de promoção da conversão religiosa do gentio.

As ordens e os decretos de perseguição ao gentilismo e de promoção da conversão, de que falaremos no próximo ponto e que, como vimos, foram em boa parte impulsionados pelos missionários jesuítas, cumpriam um papel basilar no encaminhamento dos nativos para os batismos em massa. Porém, aos olhos dos pregadores, era necessário dar um conteúdo efectivo ao acto de conversão e promover práticas de manutenção dos conversos no rebanho cristão.

O catecumenato e as confrarias promoviam a doutrinação e a integração dos conversos na comunidade cristã. A confissão funcionava como um instrumento de vigilância dos conversos e de pacificação da comunidade¹⁸³. Mas estes elementos da vida religiosa das comunidades cristãs talvez não sejam tão referidos nas epístolas jesuíticas como as celebrações, na sua componente exterior.

A pompa e o aparato dos festejos goeses adquiriam, de acordo com os testemunhos, dimensões extraordinárias, não sendo raro encontrarmos considerações justificativas nas cartas gerais. Na carta geral de 1558, António Costa explica:

«Não he pequena gloria de Nosso Senhor solenizarem-se estes dias seus e de seus sanctos com o aparato e festas exteriores nesta terra, porque esta gente toda não tem senão olhos e orelhas de carne, que quebra isto muyto os coraçõens e animos desta gentilidade [...], alguns se convertem nestas festas.»¹⁸⁴

O Padre Melchior, numa carta de 25 de Janeiro de 1559 aos irmãos de Portugal, procurou também esclarecer a importância do «culto exterior», para o adentramento dos conversos nos mistérios da fé católica:

«Trabalhamos qua na India de termos as igrejas muy concertadas, mais que em Portugal, porque parece que releva mais a honrra de Deos, Nosso Senhor, qua entre tantos mouros, judeus e gentios o culto exterior ser mais solenizado que entre christãos, porque os christãos conhecem a Deos e com o espirito e fee e charidade sabem que se servem mais que as cerimonias corporais, mas os enfieis e tãobem os novos christãos so pelo culto corporal entendem nossos desejos e nossa fee. Por esta causa e tãobem por renovarmos

¹⁸³ Sobre este e outros aspectos da confissão, cf. o roteiro bibliográfico realizado por Ângela Barreto Xavier (*A Invenção de Goa*, p. 236-237)

¹⁸⁴ «Carta Geral, escrita pelo Padre António da Costa», Goa, 26 de Dezembro de 1558, in *DHMPPO*, VI, pp. 456.

nossos espiritos e de nossos proximos fazemos muitas vezes festas, mas por tal maneira que tudo se resolve em mais devoção e mais conhecimento dos misterios e da santissima fee.»¹⁸⁵

Porém, os argumentos apresentados por Luís Fróis, ao descrever o aparato da procissão e os festejos do *Corpus Christi*, numa carta de 16 de Novembro de 1559, também não são despiciendos:

«Ver o aparato desta procissão, a riqueza della, a solemnidade com que o padre Patriarcha levava o Santissimo Sacramento, o concerto das ruas, as invenções de momos e danças que se vem a procissão, o numero da gente, os instrumentos de musica pollas janelas e casas, a artelharia que despara, sem duvida que he muyto pera louvar a Deos, porque concorrem a ver isto mouros, gentios, judeus e Bramenes que ha nesta cidade e fiquão admirados do muyto que Deos favorece aos christãos em partes tão remotas de sua patria e nas proprias terras de que elles são naturaes.»¹⁸⁶

As celebrações em que haveria maior investimento e cujo aparato causaria maior espanto entre os nativos seriam, sem dúvida, os baptismos solenes. É também nas cartas de Luís Fróis que encontramos, não só as descrições mais detalhadas destas festividades¹⁸⁷, como também os argumentos justificativos mais pragmáticos:

«[...] asentou o governador com o padre Francisco Roiz que pera mais consolaçam e fervor dos christãos e confusão dos bramenes e gentios convinha fazerem-se estes baptismos muy solemnizados com grande aparato.»¹⁸⁸

¹⁸⁵ «Carta do Padre Mestre Melchior para os Irmãos da Companhia em Portugal», Cochim, 25 de Janeiro de 1559, in *DHMPPO*, VII, p. 247.

¹⁸⁶ «Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 16 de Novembro de 1559, in *DHMPPO*, VII, p. 310.

¹⁸⁷ Cf. «Carta do Irmão Luís Fróis Pereira para as casas e colégios da Companhia na Europa», Goa, 30 de Novembro de 1557, in *DHMPPO*, VI, pp. 348-351; e, principalmente, «Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPO*, VII, pp. 332-343; nesta última carta, encontramos a descrição detalhada das fases do baptismo: a preparação no dia anterior, que implicava a entrega dos vestidos e a convocação da comunidade para assistir à cerimónia; a procissão ou cortejo até ao local onde se celebravam os baptismos; o baptismo; a elaboração do rol dos baptizados; a ceia e, durante a ceia, a exortação aos conversos, para que se mantivessem fiéis à fé católica.

¹⁸⁸ «Carta do Irmão Luís Fróis Pereira para as casas e colégios da Companhia na Europa», Goa, 30 de Novembro de 1557, in *DHMPPO*, VI, pp. 348.

As conversões sistemáticas geravam também um efeito de cadeia. Luís Fróis assistia com júbilo à infiltração do Cristianismo em todas as faixas etárias¹⁸⁹ e em vários ramos profissionais:

«[...] das portas adentro o irmão que tem cuydado das obras materiaes e anda com os carpinteiros gentios, tanto lhe falla de Deos ate que os faz christãos; o que anda com os pedreiros e servidores, o mesmo, e pollo consequente o roupeiro com os alfayates e lavadeiros, o comprador com os que trata, e assi finalmente cada hum em seu officio; estes, depois que se convertem, trazem as molheres, filhos e parentes, de maneira que he isto huma caça espiritual ou pescaria continua de almas.»¹⁹⁰

Nas páginas seguintes, Luís Fróis indica ainda que a «caça espiritual» se estendera, com bons resultados, ao «mocadão», ou mestre de officios, dos pintores, ao «mocadão» dos ourives, ao «mocadão» dos «nateães» (marinheiros de embarcações a remo) e ao «mocadão» dos mercadores.

A ambiência pentecostal é dos recursos utilizados pelo autor para ilustrar o fervor católico que se vivia então em Goa:

«Adhuc illo loquente, ex de improviso se rompe esta voz por toda a povoação; dizem que se querem fazer christãos, vem logo o padre e irmãos nossos da igreja com esta nova mui alegres; ajudados em seus bons propósitos atea-se o fogo do Espirito Sancto, começo-se a abrasar os corações de todos, com intima e suma alegria; saem uns por uma parte, e outros por outra; o pay traz o filho e a mãy a filha, o irmão ao primo, o sobrinho ao tio, e hum amigo ao outro que sem se chamarem se vinhão oferecer, de modo que, sem se esperar tanto bem, por esta ocasião se determinarão naquella hora trezentas e tantas almas da povoação para serem christãs.»¹⁹¹

¹⁸⁹ «movidos tambem pollo zello dos pais saltavão na rua com os bramenes e quebravão-lhe as linhas que trazem em tiracolo, ao pescoço, e trazião as mãos cheas dellas aqui ao collegio e sem duvida parece que se aquelle fervor durasse mais tempo que fora ocasião de muitos se converterem.» («Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPO*, VII, p. 355).

¹⁹⁰ «Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPO*, VII, p. 331.

¹⁹¹ «Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPO*, VII, p. 340.

Os ecos evangélicos servem também para justificar o «cutelo da separação»¹⁹² cravado no seio das famílias goesas, quando um dos membros se convertia.

Luís Fróis revelar-se-ia um meticoloso e artificioso narrador do «fervor» católico sentido em Goa, sobretudo a partir da chegada de D. Constantino. As suas longas cartas talvez possam ser vistas, com justiça, como o expoente máximo da epistolografia jesuítica goesa. A riqueza estilística, a qualidade das informações fornecidas e a sua disposição esquemática e coerente justificariam, por si só, esse qualificativo. Para mais, a notável predisposição que Luís Fróis demonstrou ter para a escrita¹⁹³ traduziu-se não só em poderosos frescos do momento histórico em que vivia, mas também na exposição de matérias e casos geralmente excluídos das crónicas e epístolas de outros autores.

Na já referida carta de 14 de Novembro de 1559, uma das mais relevantes entre as que Fróis produziu em Goa, encontramos relatos de conversões, de certa forma, paralelas às metodologias normalmente confessadas pelos padres inacianos. Por exemplo, um gentio ter-se-á entregue ao Padre André Vaz, envergando um ramo de ariqueira¹⁹⁴, com o intuito de ser preso, para se poder converter ao cristianismo sem ter de sofrer as censuras dos seus familiares e vizinhos. Um «moço» cristão foi incitado a tocar na comida de um brâmane, para que este se sentisse forçado a converter-se depois de ingerir a refeição «poluída». Um gentio recorreu a um adivinho para saber se se deveria converter: as sortes respondiam positivamente, e o gentio converteu-se. Uma «mulher gentia» converteu-se por amor ao seu filho pequeno, que comera carne de vaca oferecida por uma «senhora» cristã¹⁹⁵.

Estas breves narrativas de casos não pertencem às grandes linhas temáticas da empresa missionária, mas de forma alguma poderão ser vistas como pequenos

¹⁹² «[...] as vezes vem mininos que fogem de seus pais e mais gentios para se fazerem christãos, outras vezes a molher ao marido e escravo a seus senhores e que bem se ve largamente meter-se o cutelo da separação entre o pai e o filho, marido e molher, pollo seu divino amor e lei» («Carta do Irmão Luís Fróis Pereira para as casas e colégios da Companhia na Europa», Goa, 30 de Novembro de 1557, in *DHMPPO*, VI, p. 348; Cf. *Mateus* 10, 34-36).

¹⁹³ A este respeito, cf. o capítulo «Fróis, Meticulous scribe», in George Sioris, «Luís Fróis: Chronicler and Interpreter of Japan, a Jesuit Between Two Countries», in AAVV, *Luís Fróis. Proceedings of the Internacional Conference*, 1997, pp. 12-15; Armando Martins JANEIRA, «Um grande clássico por descobrir em Portugal: Luís Fróis», in *Figuras de Silêncio. A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje*, pp. 243-255.

¹⁹⁴ A *Areca catechu* (Sebastião Rudolfo DALGADO, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 51), também chamada palmeira de betel, é uma árvore sagrada em certas linhas do Hinduísmo; no festival *Olli*, a que os missionários chamavam «festa da arequeira», os frequentadores trazem consigo um ramo desta árvore.

¹⁹⁵ «Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPO*, VII, pp. 353-356.

apontamentos anedóticos. Elas ilustram as narrativas mais consentâneas e permitem uma compreensão mais vasta dos factos em questão.

Com efeito, a cristianização parece ter exercido uma pesadíssima influência sobre todos os domínios da vivência dos goeses. Para além das grandes linhas estratégicas da conversão, os padres inacianos e os nativos já cristianizados recorreram a ardis que tinham em conta as regras e costumes religiosos hindus. Estas pequenas narrativas demonstram, assim, que, ao nível do quotidiano, a cristianização, ao mesmo tempo que se impunha conflitualmente face às religiões nativas, aproveitava um substrato de costumes e de regras sociais nativos para se fazer impor. Terá sido ao nível do quotidiano e dos espaços comunitários de escala mais reduzida – círculos profissionais e familiares, relações de amizade ou de vizinhança, por exemplo – que se terá processado uma parcela considerável, talvez até a mais importante, da cristianização de Goa. Mas, se, no auge deste processo, os padres souberam aproveitar estes núcleos de relações humanas e inverter as suas regras, é também provável que nestes contextos se estivessem a forjar as reacções mais impetuosas e consequentes a esses intuitos assimiladores. Como veremos adiante, a continuidade de práticas religiosas anteriores à cristianização, particularmente visível a nível do quotidiano, viria a provar-se fatal para os planos da conversão.

As cartas jesuíticas testemunham também os importantes avanços protagonizados pelos padres do Colégio de S. Paulo, ao nível do conhecimento europeu do gentilismo. Na quarta fase do nosso estudo, teremos oportunidade de referir alguns casos de captura de manuscritos gentios. Posteriormente, com o apoio de brâmanes e intelectuais convertidos, os padres jesuítas traduziram e resumiram parte destes manuscritos, com o objectivo de obter informação sistematizada sobre as crenças «gentias», para mais competentemente as refutarem, sobretudo no contexto das disputas com os brâmanes e os jogues. Os padres inacianos de Goa acrescentavam assim, ao conhecimento das línguas nativas, promovido desde o início por Xavier, o conhecimento de matéria doutrinal «gentia». Ao longo da década de 60 do século XVI, assistimos a um aumento considerável dos registos escritos desta pesquisa que testemunham a transição de um conhecimento de carácter meramente empírico, para um conhecimento sistematizado e cumulativo. Apesar de os meios e fins desta autêntica “caça” aos livros não serem, de forma alguma, pacíficos, o tratamento dado a este espólio configura uma atitude pré-científica que pode ser vista como o primeiro impulso significativo dos estudos orientais e que, paradoxalmente, define o Colégio de S. Paulo,

a principal instituição de perseguição ao gentilismo neste período, como a sede do primeiro núcleo de estudos orientais promovido por europeus.

O outro tópico que integra a *narratio* das cartas gerais do Colégio de S. Paulo é, como adiantámos, a apresentação do Colégio de S. Paulo e do seu quotidiano enquanto projectos a desenvolver em todo o Padroado Português do Oriente.

De acordo com as recomendações de Inácio de Loyola, as cartas gerais deveriam dar conta, não só da acção evangélica dos padres inacianos, mas principalmente das rotinas de funcionamento dos colégios. À partida, esta orientação visaria sobretudo a uniformização e regulação das rotinas e do funcionamento dos colégios. Porém, o contexto em que se integrava o Colégio de S. Paulo, as suas incumbências e objectivos viriam a diferir bastante dos dos colégios europeus. Passo a passo, tornava-se necessário estabelecer uma correspondência entre o projecto e as formas de funcionamento deste colégio e os dos demais colégios, valorizando as suas especificidades, todavia, sem colocar em causa a identidade das casas inacianas. Os textos produzidos nas primeiras décadas do Colégio de S. Paulo acusam esta ponderação constante da vocação missionária face a entendimentos mais estritos da norma inaciana.

O caso de António Gomes, que abordaremos mais adiante, pode, por exemplo, ser interpretado à luz destas tensões.

A partir do momento em que vingou terminantemente a orientação que ditava que o Colégio deveria funcionar como casa de formação de jovens de várias partes da Ásia¹⁹⁶, começam-se também a definir os modos de apresentação das rotinas de funcionamento.

Já de acordo com esta nova orientação, numa carta enviada a Inácio de Loyola, o padre Gaspar Barzeu reconstituiu em detalhe a rotina dos alunos do colégio¹⁹⁷. O intuito seria demonstrar que a orientação assumida era não só praticável, mas também vitoriosa. O quadro geral é o de uma rotina que já se encontrava normalizada e que demonstrava resultados excelentes. Também de acordo com esta visão, o rigor da

¹⁹⁶ As «Regras do Padre Gaspar Barzeu para o Colégio de Goa» (Goa, Setembro ou Outubro de 1552, in *DHMPPPO*, VII, pp. 110-142) são o documento que marca esta viragem decisiva.

¹⁹⁷ Resumidamente, os alunos levantavam-se às quatro da manhã. Meditavam até às cinco, altura em que frequentariam a missa. Das sete às nove horas preparavam-se para o estudo. Às nove, faziam exame no coro. Às dez tomavam a primeira refeição. A partir das onze dedicavam-se ao estudo, até às dezasseis horas, altura em que faziam os exames da matéria. Às dezassete, tomavam a segunda refeição. Das dezanove às vinte horas dedicavam-se à repetição das matérias e a meditações edificantes. Às vinte e horas, frequentavam uma prática sobre as meditações do dia seguinte (neste período, o mote da meditação seriam os mistérios da vida da Cristo a partir do *Monoterssaron* de Gerson). Às vinte e duas horas, recolhiam-se («Carta do Padre Barzeu, Vice-Provincial da Índia ao Padre Inácio de Loiola», Goa, 12 de Janeiro de 1553, in *DHMPPPO*, VII, pp. 176-177).

prática pedagógica e espiritual do Colégio de S. Paulo em nada ficaria a dever ao dos colégios europeus.

Anos mais tarde, em 1556, o padre Aires Brandão transmite aos padres e irmãos de Portugal os progressos do Colégio de S. Paulo: contava já com três classes de Gramática, com cerca de quarenta alunos cada uma, que estudaram Virgílio, Cícero (*De amicitia*), Ovídio (*De triptibus*) e que se encontravam então a estudar Retórica. Daí a poucos meses estudariam Lógica. Refere também as classes de Casos de Consciência e as de Filosofia de Aristóteles (*Físicos*).

A oração de sapiência e a apresentação das conclusões, com argumentação de mestres de outras ordens e de intelectuais leigos¹⁹⁸, integravam-se na celebração do dia das Onze Mil Virgens e do fim do ano escolar e constituíam um momento de afirmação da excelência dos estudos no Colégio, perante a comunidade goesa e as outras ordens religiosas¹⁹⁹. Na década de 60, o relato detalhado dos estudos teria já posição fixa e bem determinada nas cartas gerais do colégio²⁰⁰.

Luís Fróis acrescentará ainda o relato das práticas espirituais que acompanhavam os estudos²⁰¹. Mais tarde, tornar-se-iam também usuais as referências a diversos casos de alunos e leigos devotos a quem eram administrados os *Exercícios Espirituais*.

Apesar de não encontrarmos, nas cartas deste período, referências à conversação em línguas nativas no quotidiano do Colégio, é provável que ela se mantivesse, de acordo com o plano inicial, que previa que os alunos não esquecessem as suas línguas maternas para que, depois de formados, convertessem mais facilmente os seus conterrâneos. Porém, é notório que os conhecimentos transmitidos e as práticas incentivadas no Colégio de S. Paulo eram de matriz europeia e que o seu programa de formação coincidia, basicamente, com o dos colégios europeus. O grande trunfo dos

¹⁹⁸ Por exemplo, Luís Fróis inclui Garcia da Orta entre os sábios que argumentaram as conclusões de 1559 («Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 16 de Novembro de 1559, in *DHMPPPO*, VII, p. 322).

¹⁹⁹ Aires Brandão informa que as conclusões foram impressas no colégio, mandadas distribuir aos frades franciscanos e dominicanos e afixadas à porta da igreja.

²⁰⁰ «Em os estudos que neste collegio temos, que he a segunda cousa que se custuma de escrever [...]» («Carta de Jorge Caldeira para o Padre Doutor Mirão, Provincial da Companhia», Goa, 6 de Dezembro de 1565, in *DHMPPPO*, IX, p. 516).

²⁰¹ Para além do estudo das regras da Companhia e da exortação à obediência a elas, os alunos praticavam ainda a oração mental durante duas horas por dia. Os exames tinham também, muitas vezes, uma componente devocional extra-escolar, em que os alunos eram questionados sobre as suas práticas piedosas; aos domingos e dias santos, havia exposições de temática espiritual. Às sextas, uma prática sobre uma virtude em particular («Carta do Irmão Luís Fróis Pereira para as casas e colégios da Companhia na Europa», Goa, 30 de Novembro de 1557, in *DHMPPPO*, VI, pp. 328, 352 e ss).

padres do Colégio de S. Paulo era, precisamente, a capacidade assimiladora que demonstravam, ao conseguirem transpor para a Índia um plano de estudos de matriz europeia e obterem resultados tão sonantes.

Estes relatos não se limitavam, porém, a manifestar a suposta excelência dos estudos: eles pretendiam também demonstrar a profunda implantação e impacto do Colégio no espaço social goês e a sua importância crucial para o desenvolvimento das missões da Companhia de Jesus na área de influência do Império Português Oriental.

Mantendo e gerindo, paralelamente aos estudos, uma escola de ler e escrever que, nesta altura, acompanharia aproximadamente quatrocentas e cinquenta crianças, um hospital com capacidade para quarenta pacientes e uma casa de catecúmenos, para além de toda a actividade de pregação e de perseguição do gentilismo, o Colégio de S. Paulo procurava afirmar-se como uma instituição exemplar, núcleo das missões do Padroado Português do Oriente.

Resumindo, os discursos provenientes da área central caracterizam-se, em parte, por uma apologética vitoriosa, convergente com as condições materiais disponíveis e com o grau de implantação dos poderes seculares, e pela intenção de atribuir um estatuto de exemplaridade às práticas discursivas, sociais e religiosas que são descritas. Mais tarde, com o desenvolvimento das missões em outros espaços do Padroado Português do Oriente, surgiriam também outros espaços nucleares, em particular Macau, mas também Maduré, Kangoshima e Pequim. Porém, ainda que, em alguns destas regiões, houvesse casas de jesuítas com grande implantação, com uma acção muito significativa e com uma ideia original de missão, nenhum destes casos poderá comparar-se ao Colégio de S. Paulo, pelo seu papel organizador e irradiador de orientações.

Uma marca saliente dos discursos provenientes da área intermédia – Costa da Pescaria, Cabo Comorim, Baçaim, Couião, Taná, Diu, Chaul, Malaca e, mais tarde, Maduré – seria, por conseguinte, a evocação do “modelo goês”, com enfoque particular no Colégio de S. Paulo.

A documentação testemunha uma política agressiva de anexação de escolas e colégios seculares ou de outras ordens religiosas em todo o território da área intermédia, levada a cabo pelos padres da Companhia de Jesus. Por exemplo, o Colégio de Baçaim foi anexado na mesma altura que o de Goa, por decreto real²⁰², e nem mesmo o famoso

²⁰² «Colégios de Goa e de Baçaim entregues à Companhia», Almeirim, 20 de Fevereiro de 1551, in *DHMPPQ*, VII, pp. 60-63.

Colégio de Cranganor, depois da morte de Frei Vicente, escapou aos anseios dos jesuítas²⁰³.

Na óptica dos missionários, a edificação de uma casa de ensino ou, em escala maior, de um colégio, constituía um avanço considerável da missão, em relação à condição precária e itinerante inicial. Para além de permitirem o estabelecimento dos religiosos, estas edificações constituíam actos de afirmação e de integração das missões junto das comunidades nativas circundantes.

Tal como Belchior Nunes Barreto escreveu, relativamente à missão de Baçaim, em 1552, o famoso método de cristianização estabelecido por Francisco Xavier depreendia o ensino e a doutrinação de crianças:

«[...] como parece ao Padre Mestre Francisco, o verdadeyro fundamento pera a fee ser acrescentada nestas terras, são collegios e doutrina de meninos, procurando tambem de doutrinar os grandes com muyta diligencia, porque, se doutra maneira se faz, assi como facilmente recebem a fee, assi facilmente a deixão.»²⁰⁴

O estabelecimento ou anexação de instituições de ensino e de doutrina constituíram, portanto, uma característica dominante nas missões da área intermédia, que ecoa, de forma evidente, na documentação epistolar.

Seguindo de perto o exemplo goês e uma concepção estabilizada do método de cristianização de Francisco Xavier, mantendo ainda uma comunicação relativamente próxima com o Colégio de S. Paulo, as narrativas das missões da área intermédia não diferiam demasiado, *mutatis mutandis*, das narrativas da pregação e do fervor religioso produzidas em Goa.

Atentemos ao relato que Baltasar Nunes dirigiu aos irmãos de Portugal, sobre a devoção despertada pelos padres que trabalhavam ao longo da Costa da Pescaria junto das crianças nativas:

«Em toda a costa avera vinte e tantas igreijas, em as quais podem dizer missa, e são muito boas; o Irmão Ambrosio faria sete, o Pe. Paulo esta em gloria fez 6, e o Pe. Anrique Anriquez duas, as maiores que ay, e outro fez huma muito boa e muito grande, e outras que ya esta-vão feitas do tempo do Pe. Antonio Criminal;

²⁰³ No «Memorial do Padre Gaspar Barzeu a D. João III» (Goa, Janeiro de 1553?, in DHMPPO, VII, p. 194), Barzeu pede ao Rei a passagem do colégio para a alçada da Companhia.

²⁰⁴ «Carta do Padre Mestre Belchior Nunes Barreto», Baçaim, 7 de Dezembro de 1552, in DHMPPO, V, p. 263.

em todas estas igrejas se ensina a doutrina pola manhã as mininas e a tarde aos mininos; sempre estão muito bem concertadas com seus altares e frontaes e sobreços e alampadas sempre toda a noite asesas, e os homens vão sempre fazer suas orações pela manhã e a tarde depois de çea, porque estão as portas das igrejas abertas atee as oito da noite, e as vezes mais, e por ser as vezes tarde, lhe dizem que se vão, que he tempo de se fecharem as portas; tudo isto causa o sabermos a lingoa, porque depois que a soubemos se ha feito muitas cousas de grande serviço de Nosso Senhor, e assy como hiamos aprendendo, aprendiamos tambem a ler e escrever, que foy grande ajuda pera se poder saber perfeitamente a lingoa, a qual he asas trabalhosa de aprender, mas pois hum tam inutil e sem virtude como eu a aprendeo, que fareis vos, charissimos, se qua vierdes. Nosso Senhor sabe o contentamento e a consolação que se gosa em se saber a lingoa, porque as vezes e muitas vezes me punha a brincar com os mininos e falar com elles e era tamanho o meu contentamento quando hia de hum lugar pera outro, por caso que vinhão logo todos os mininos correndo ao caminho e fazião suas misuras com as mãos alevantadas e então me vinhão a beijar a mão, como padre, de que não poucas vezes me vinha vangloria [...].»²⁰⁵

Apesar das diferenças de contexto, os tópicos de construção de um panorama de harmonia e de fervor religioso são, em grau mais humilde, os mesmo que lemos nas cartas da área central: a devoção e mansidão das crianças, a frequência assídua das aulas e da doutrina, as igrejas adequadamente concertadas e a forte impressão causada pelas celebrações e procissões junto da população.

Nas zonas citadinas da área intermédia, onde havia uma presença mais forte do poder secular, encontramos também frequentes referências às expedições militares e às acções violentas de repressão do gentilismo e do islamismo²⁰⁶.

No entanto, os relatos da área intermédia, distinguem-se pela sua descontinuidade em relação às narrativas vitoriosas da área central. Esta dependeria de diversos factores. Um deles reside nos avanços e recuos do poder secular, que garantia a segurança das missões. Outro factor, talvez o mais importante, depende da própria processualidade da implantação das missões e da sua dinâmica de expansão para os

²⁰⁵ «Carta do Irmão Baltasar Nunes aos seus Confrades de Portugal», 1551, in *DHMPPQ*, V, p. 50.

²⁰⁶ Cf., por exemplo, o relato da destruição de mesquitas e da imposição de cruces em aldeias ao redor de Baçaim, na «Carta do Irmão Manuel Teixeira com notícias de Baçaim» (Baçaim, 16 de Dezembro de 1552, in *DHMPPQ*, V, pp. 279-280).

espaços em redor do colégio ou casa de ensino, entendida como sede e núcleo da missão.

É neste contexto que interpretamos a oscilação entre o discurso confiante de Belchior Nunes Barreto sobre a edificação da missão de Baçaim e o discurso de Gonçalo Roiz, anos mais tarde:

«Os bancos erão as pedras e o pulpeto hum penedo no meio dellas»²⁰⁷

De facto, o afastamento em relação à área de influência mais directa, o colégio ou a casa de ensino, impunha condições menos favoráveis, o que permitia, simultaneamente, a liberdade de experimentação. Esta poderia traduzir-se quer no improvisado de meios elementares de divulgação da doutrina cristã, como por exemplo a criação de pinturas em panos que ilustravam a pregação²⁰⁸, quer em projectos de maior alcance e que implicaram um investimento considerável²⁰⁹.

Numa carta escrita em 1558, Gonçalo Roiz, após relatar a compra de crianças que iriam ser compradas por mouros, reconstitui o projecto desenvolvido numa aldeia comprada pela Companhia de Jesus perto de Taná:

«[...] derribamos-lhe as entradas do pagode e fizemos hum arco romano muy fresco, com seus degraos e ficou em huma capella de abobada muy fresca e muy devota; acrescentamos o corpo da igreja, aonde se diz missa aos domingos, e muytos santos, aos novos moradores os quais serão em numero algumas quinhentas almas; estes todos são lavradores e trabalhadores, porque outra gente ociosa não queremos consentir viver entre elles, sabendo que a ociosidade he causa de muytos males e por quanto os que vem a conversão comumente são dos mais pobres e necessitados. [...] armamos-lhe os laços humanos, e caidos nelles lhes ensinamos as cousas divinas e postos *in exitu viarum* convidamos os

²⁰⁷ «Carta do Padre Dom Gonçalo para o Padre Gonçalo Vaz», Cochim, Janeiro de 1557, in DHMPPO, VI, pp. 188-201.

²⁰⁸ Para justificar o recurso a esta estratégia na missão de Moçambique, o padre Manuel Fernandes conta, por exemplo, que Henrique Henriques terá feito o mesmo no difícil contexto da sua missão no Cabo Comorim: «[...] pera os christãos novos do Cabo tivessem mais em pressa a noticia de nossa fe, mandou o Padre Anriquez, a custa da mesma gente que pera isso derão ajuda, se fora necessário pintar os mistérios de nossa fe, desne (sic) a criação ate a missão do Espírito Santo, e que quando o padre detremina de lhes praticar hum misterio, faz-lhes armar a igreja dos panos que o misterio contem, e assi lhe vai amostrando, de maneira que a todos fica a cousa mais facil e entendida, e sabem todos dar melhor conta da lei e sacramentos dos christãos, do que por ventura alguns que se tem por sábios; muitas cousas me dixе que deixo, por não ser mais largo; Christo seia por tudo bendito.» («Carta do Padre Manuel Fernandes ao Padre Mirão», Moçambique, 6 de Agosto de 1555, in DHMPPO, VI, p. 18.

²⁰⁹ Referiremos alguns destes dispositivos no segundo ponto – Documentos – da Terceira fase do nosso estudo.

rústicos lavradores e os que andão em os matos e em as cebras, a que venhão e entrem em a cea do Senhor, pois os sábios ricos e sensuais ha desmerecem por seus males.»²¹⁰

A destruição do pagode e a sua substituição por uma igreja foi o momento que marcou, de forma determinante, a mudança de propriedade e a implantação do projecto jesuítico na referida aldeia. Em seguida, Gonçalo Roiz especifica quais os «laços humanos» armados à população: foram distribuídos alimentos (arroz e sementes), alfaias agrícolas, bois e vestidos e cobrava-se renda aos que a podiam pagar. Os resultados apresentados pertencem à retórica usual do fervor cristão entre os nativos indianos. Este projecto de apropriação de uma aldeia e de controlo total sobre a sua vida religiosa, social e económica contava com o apoio dos padres do colégio de Taná, que merecera, um ano antes, grande incremento²¹¹.

Nas epístolas do padre Henrique Henriques, é particularmente visível a oscilação entre as narrativas de estabelecimento e as narrativas de aventura e de improvisação, típica do discurso epistolar da área intermédia.

Dando continuidade à obra de Xavier na Costa da Pescaria, Henriques foi o responsável pelo estabelecimento de várias igrejas e casas de ensino, mas o principal corolário da sua acção talvez tenha sido o estudo sistemático da língua Malabar, que desenvolveu durante vários com notáveis resultados²¹².

Porém, através das suas cartas²¹³, percebe-se também que a Costa da Pescaria era uma zona particularmente instável. Por diversas vezes, os cristãos eram perseguidos e as igrejas arrasadas. A pobreza extrema das populações não permitia grandes confortos aos seus pastores. Numa das cartas de Henrique, encontramos também um dos

²¹⁰ «Carta do Padre Gonçalo Roiz», Baçaim, 5 de Setembro de 1558, in *DHMPPPO*, VI, pp. 410-411.

²¹¹ «Carta do Padre Gonçalo Roiz», Baçaim, 5 de Setembro de 1558, in *DHMPPPO*, VI, p. 413

²¹² Cf. Henrique HENRIQUES, *The first Tamil Grammar*, ed. Hans Vermeer, trad. Angelika Morath, 1983; Maria Leonor BUESCU, *O estudo das línguas exóticas no século XVI*, 1983; Maria do Céu FONSECA «Os estudos sobre as línguas extra-europeias no século XVII», in *Historiografia Linguística Portuguesa e Missionária*, 2006, pp. 79-154; Ines ŽUPANOV, «Twisting a Pagan Tongue. Portuguese and Tamil in Jesuit Translations», in *Mission in Tropics*, pp. 232-258.

²¹³ Algumas das mais representativas: «Carta do Padre Henrique Henriques aos Padres Inácio de Loyola e Simão Rodrigues com notícias da Índia», Vembar, 31 de Outubro de 1548, in *DHMPPPO*, IV, pp. 86-102; «Carta do Padre Henrique Henriques, Superior da Pescaria, a S. Inácio de Loyola e mais confrades», Goa, 21 de Novembro de 1549, in *DHMPPPO*, IV, pp. 364-372; «Carta do Padre Henrique Henriques aos Confrades de Portugal», Cabo de Comorim, 12 de Janeiro de 1551, in *DHMPPPO*, V, pp. 8-22; «Carta do Padre Henrique Henriques a seus confrades de Portugal», Comorim, 19 de Dezembro de 1558, in *DHMPPPO*, VI, pp. 420-431; «Carta Geral do Padre Henrique Henriques», Cochim, 27 de Janeiro de 1560, in *DHMPPPO*, X, pp. 24-37.

relatos mais próximos do martírio do Padre António Criminal²¹⁴. Inusitadamente, estes graves reveses são narrados de forma prolixa e emotiva, a par das notícias da vida e dos estudos na casa inaciana da Costa da Pescaria, de considerações de metodologia linguística ou de indicações sobre o estado da redacção da *Arte Malavar*. Procurando incentivar os seus irmãos de Portugal a integrarem a sua missão, Henrique Henriques apresentou a Costa da Pescaria como um espaço onde todas as experiências espirituais eram possíveis²¹⁵.

Outro aspecto interessante das cartas de Henrique Henriques é que estas parecem também laborar num plano intermédio, a nível dos géneros da epistolografia jesuítica. Em algumas cartas gerais da missão da Costa da Pescaria escritas por Henrique Henriques, predominam as narrativas auto-biográficas ou em primeira pessoa, com um intuito auto-representativo ou edificante, o que seria próprio das *hijuelas* ou das cartas secundárias.

As narrativas auto-biográficas ou em primeira pessoa são elementos dominantes nos discursos epistolares da área periférica – Ceilão, Molucas, Sudeste Asiático, China e Japão. Esta tendência tem motivos contextuais e circunstanciais evidentes. Logo à partida, o contexto institucional destas cartas determina uma diferença de género: não havendo missões estabelecidas nestes territórios, as cartas neles produzidas aproximam-se mais das *hijuelas* do que das cartas gerais, ou seja, consistem sobretudo no relato das experiências, dos feitos e das inquietações de indivíduos ou de pequenos grupos, geralmente itinerantes. Por isso, a ambiência das cartas da área periférica é, em certa medida, também comparável à das primeiras cartas escritas por Francisco Xavier.

Muitas destas missões – em particular as das Molucas – tinham um carácter eminentemente exploratório. Os missionários partiam em pequenos grupos, por vezes de apenas dois elementos, e tinham um conhecimento muito reduzido ou quase nulo sobre os locais que visitariam, que se encontravam consideravelmente longe de colégios ou de outras instituições que pudessem prestar apoio logístico e fornecer orientações. Consequentemente, as condições em que se desenvolviam estas missões eram, também, bastante adversas. As diferenças alimentares, as condições climatéricas, a barreira

²¹⁴ «Carta do Padre Henrique Henriques, Superior da Pescaria, a S. Inácio de Loyola e mais confrades», Goa, 21 de Novembro de 1549, in *DHMPPO*, IV, pp. 364-372.

²¹⁵ «se quisieren recogimento [...]. Si quisieren aprender la lengoa [...]. Se quisieren padecer trabajos [...]. [...] se quisieren hospital en que sirvan on officios de humildad y charidad [...]. [...] Se quisieren comer mal [...]. [...] Si quisieren campo en que exerciten la charidad y sus fervores [...]. Si quisieren disputar con los gentiles y moros [...]. [...] se quisieren consolationes de verdad [...]» («Carta do Padre Henrique Henriques aos confrades de Portugal» (Cabo Comorim, 12 de Janeiro de 1551, in *DHMPPO*, V, pp. 20-22).

linguística, a precaridade dos meios de deslocação representavam incómodos e obstáculos por vezes insuperáveis. As populações e os poderes nativos, nem sempre amistosos, eram muitas vezes animalizados ou apresentados como selvagens nas narrativas epistolográficas. A fome, a doença, a proximidade da morte configuram um quadro de aventura propício às narrativas individuais, onde os missionários expunham aspectos de psicologia e da vida quotidiana que já tinham sido extirpados das narrativas normalizadas da área central e da área intermédia, por pertencerem ao domínio das experiências comuns, por não serem úteis ou por serem alheias ao pudor e à contensão exigidos. No terceiro ponto desta fase, observaremos as cartas escritas pelo padre João da Beira sobre a sua missão em Moro e nas ilhas adjacentes e analisaremos alguns desvios extremos do seu discurso em relação ao discurso epistolográfico dominante.

Numa perspectiva mais geral, é também defensável que a novidade do contexto circundante e o carácter extremo das experiências vividas imprimia mutações assinaláveis no discurso epistolográfico jesuítico, quer ao nível da *narratio*, que se ocupará mais das peripécias aventureiras e da novidade dos espaços visitados do que de um modo de pregar estabilizado, quer a nível da *salutatio* e da *captatio benevolentia*, que não se ocupará tanto das questões organizativas das missões, como das reflexões espirituais e morais suscitadas pelas experiências de aventura.

O deslocamento em relação aos centros de poder do Império Português implicava também diferenças de postura e de comportamento dos missionários. Uma dessas diferenças consiste no facto de, nas cartas da área periférica da década de 40 e 50 do século XVI, ser possível encontrar relatos pessoais de acomodação e de adaptação aos costumes nativos. Na maior parte dos casos a atitude adaptacionista era imposta pelas condições extraordinárias com que os missionários se deparavam. Apesar dos incómodos que provocava e dos queixumes registados na documentação, a adopção de regimes alimentares geralmente estranhos aos costumes europeus – como por exemplo o vegetarianismo – era mais ou menos pacífica entre os missionários. Neste momento, a necessidade de aprendizagem das línguas nativas também já era mais ou menos consentânea entre os padres inicianos. Por seu turno, a adopção de formas de vestir nativas era imposta, na maior parte das vezes, por questões de segurança e funcionava mais como técnica de disfarce do que como estratégia de aproximação dos nativos.

Neste âmbito, a missão do Japão traria novíssimos dados à reflexão jesuítica sobre a adaptação aos costumes nativos como estratégia de aproximação e integração

dos missionários em espaços que o Império Português não controlava ou onde não exercia a sua influência.

Logo nos primeiros meses de missão, Xavier contara com o apoio de Paulo, um japonês entretanto convertido ao cristianismo e admitido na Companhia, para a produção dos primeiros textos de doutrina e das primeiras notícias detalhadas do contexto social, religioso e político japonês. Poucos anos depois, Juan Fernandez desenvolveria um notável estudo da língua japonesa e produziria relatos admiráveis sobre as doutrinas e as crenças nipónicas. Por consequência, também desde bem cedo as cartas dos jesuítas da missão japonesa adquiririam um carácter institucional: as notas informativas sobre os costumes japoneses e o relato propagandístico dos actos de estabelecimento da missão sobrepor-se-iam aos relatos individuais.

O fascínio exercido pela civilização japonesa, as conversões conseguidas por Xavier e seus irmãos em Kangoshima, o prestígio que uma missão tão remota concedia às missões da Companhia de Jesus e à Coroa Portuguesa, a par das vantagens económicas que o estabelecimento de uma feitoria em território japonês poderiam trazer, foram factores que granjearam um investimento avultado na missão jesuítica do Japão. No espaço de alguns anos, a missão japonesa estabelecer-se-ia e afirmar-se-ia como um núcleo incontornável de reflexão sobre estratégias de conversão.

A observação das características discursivas das cartas de missionários em três áreas de acção diferentes permite-nos, por fim, diagnosticar um tópico argumentativo subjacente ao discurso epistolar jesuítico: a ideia de que o estabelecimento e o sucesso das missões deveria ser visto como um avanço da civilização sobre a barbárie, da ordem sobre o caos. A transição do discurso individual, contaminado por perplexidades, para um discurso colectivo, devidamente codificado para representar uma estrutura institucional sólida e vitoriosa, é uma consequência natural dessa pulsão organizadora e niveladora da realidade e do intuito propangandístico da Companhia de Jesus.

Simultaneamente, esta postura discursiva engendrava uma cartografia tendenciosa dos espaços asiáticos que, ainda que pontualmente problematizada entre as mentes missionárias, duraria sensivelmente até ao arcebispado de Aleixo de Menezes. De acordo com ela, Goa seria o centro irradiador da civilidade e da paz; o distanciamento em relação a esse centro implicaria graus cada vez menores de segurança e de civilidade.

Mas este movimento organizador tinha os seus opositores próximos ou até mesmo internos. Mais tarde, os missionários recuperariam recursos discursivos muito

utilizados nas cartas da área periférica, na tentativa de domesticar as irrupções de gentilismo, de violência e de revolta no quotidiano goês. Estes recursos passavam, em parte, pela demonização e animalização dos opositores. Por outro lado, a exaltação do martírio contribuiria também para pacificar as mentes e devolver um sentido à violência infligida pelos opositores.

2.2.2. Ordens e decretos de perseguição ao gentilismo e de favorecimento dos convertidos

Ao abordarmos, nesta segunda fase, as ordens e os decretos de perseguição do gentilismo e de favorecimento da conversão, referimo-nos a uma série de documentos que, em termos formais, se podem inserir no âmbito do núcleo tipológico das ordens e dos decretos, analisado na primeira fase, mas que, não só pela especificidade dos seus contextos de produção e dos seus intuitos, mas também pelo manifesto impacto histórico que tiveram na sociedade goesa, merecem um destaque especial.

Como especificámos acima, a documentação atesta que a ideia de que era necessário agravar as medidas de reforço do controlo social e religioso peregrinou desde bem cedo entre os agentes do Império Português, sobretudo a partir dos finais da década de 30 do século XVI. Este intuito convergiu com o rumo político e organizativo definido por D. João III e teve o seu principal impulso em Goa através da acção de Miguel Vaz. Mas as ordens e os decretos enviados por D. João III por sugestão do vigário-geral eram um mero prelúdio da densa lista de medidas emitidas a partir dos finais da década de 50.

Neste ponto da nossa abordagem, elaboraremos uma proposta de organização destas medidas a partir da definição de linhas temáticas:

- Ordens, decretos e provisões de perseguição do gentilismo:
 - Ordens de destruição dos pagodes ou que proíbem a sua reconstrução²¹⁶;

²¹⁶ «O Governador Jorge Cabral pera se não alevantarem mesquitas nem pagodes», Baçaim, 2 de Agosto de 1549, in *LPC*, pp. 165-167; «Provizão de Dom João de Castro pera se derribarem os pagodes por mandado d'El-Rey», 15 de Março de 1550, Goa, in *LPC*, pp. 162-164; «Do V. Rey Dom Antão pera se não edificarem pagodes e os feitos se não repairarem», Goa, 29 de Agosto de 1566, in *LPC*, pp. 212-215; «Provizão dos [governadores e] defensores pera nas terras de Salcete e Bardez, de que El-Rey hé senhor,

- Ordens de proibição da prática e divulgação de rituais e costumes gentios²¹⁷.
- Ordens, decretos e provisões de perseguição dos gentios:
 - Ordens de restrição de privilégios²¹⁸;
 - Ordens de restrição de cargos públicos e ofícios vários²¹⁹.
- Ordens decretos e provisões de incentivo à conversão e de protecção dos convertidos:
 - Ordens de concessão aos convertidos de privilégios iguais aos dos moradores de Goa²²⁰;
 - Ordens que concedem aos convertidos isenções de rendas várias²²¹;

não aver pagodes», 28 de Março de 1580, in *LPC*, pp. 66-68; «[Provisão] de Sua Magestade [para] que não aya pagodes nem ceremonias», 25 de Fevereiro de 1581, in *LPC*, pp. 69-70.

²¹⁷ «Da Rainha pera que não aya nenhuma serimonia gentilica nas suas terras», 25 de Março de 1559, in *LPC*, pp. 63-65 (A pena infligida consistia na perda da fazenda, com metade para o acusador, metade para as obras da igreja, e cativoiro nas galés, sem remissão); «Provizão de Dom Constantino pera se não queimar nenhuma molher gentia viva», Goa, 30 de Junho de 1560, in *LPC*, pp. 175-177; «Ley de Dom Antão que nenhum infiel persuada a outro que se converta a alguma seita», 1564, in *LPC*, pp. 194-195.

²¹⁸ «Do Governador Antonio Monis Barreto pera que os panditos e phisicos gentios não andem por esta cidade a cavalo, nem em andores e palanquins», 15 de Dezembro de 1574, in *LPC*, pp. 190-191; «Do Governador Antonio Monis Barreto pera que os gentios não andem a cavalo, nem tragão andor nem sombreiro», 20 de Dezembro de 1575, in *LPC*, pp. 192-193; «Provisão do Governador Antonio Moniz Barreto sobre os quatro casos em que se pode receber querella da gente da terra», 10 de Dezembro de 1583, in *APO*, V, 2, p. 890.

²¹⁹ «Do governador Francisco Barreto que nenhum official se sirva de bramanes e os officios se dêem a christãos», 25 de Junho de 1557, in *LPC*, pp. 208-211; «Que nenhum official da justiça nem da fazenda se sirva de nenhum gentio e que se dêem os officios aos christãos e que os gentios tragão sinal», 23 de Março 1559, in *LPC*, pp. 49-51; «Alvará de Sua Magestade pera que nenhum bramane nem gentio sirva officio algum publico, conforme ao direito canonico», 3 de Abril de 1582, in *LPC*, pp. 104-105; «Provizão d'El-Rey pera os officiaes não darem officios sem informação do Pay dos christãos», 1619, in *LPC*, pp. 273-274 (em seguida, um alvará de 1621 e uma provisão de 1640 (pp. 274-275); «Treslado dum capitulo do Regimento que me Sua Alteza mandou vir do Reino» (que proibe a admissão de gentios no cargo de escrivão das aldeias), 27 de Junho de 1567, in *LPC*, p. 109; «Provisão pera os gancares não fazerem camara sem os gancares christãos», 11 de Dezembro, in *LPC*, pp. 228-230; «Alvará de S. Magestade sobre os gentios desta cidade de Goa, que os julgadores se não sirvão delles», 12 de Janeiro de 1591, in *LPC*, pp. 233-234; «Alvará do V. Rey Mathias de Albuquerque sobre quatro cazos da querela», 3 de Novembro de 1592, in *LPC*, pp. 239-240; «Provizão pera que os pintores nem outros infieis fação couza de igreja», 1 de Janeiro de 1588, in *LPC*, pp. 114-116 (a mesma provisão, dirigida ao Pai dos Cristãos, encontra-se nas pp. 224-227).

²²⁰ «De Sua Alteza a Rainha em que concede aos christãos pera gozar dos privilegios dos moradores portugueses», 1559, 1626, in *LPC*, pp. 32-34: «hey por bem e me praz que todos os naturais da dita cidade e ilhas de Goa, que atté ora são feitos christãos e ao diante se fizerem, tanto que receberem agoa de baptismo, gozem e uzem dos privilegios e liberdades que têm e de que uzão e podem usar os moradores portugueses da dita cidade, e, como a moradores portugueses della, lhe sejam em todo compridos e guardados.» (p. 32); «Christãos da terra bautizados em pee, gozem dos privilegios dos portugueses de Goa», 25 de Março de 1559, in *LPC*, p. 285. (em outra versão deste documento (p. 287) encontramos a denominação «cidadogens de Goa»).

²²¹ «Da Rainha pera os cristãos não pagarem dizimos das suas fazendas e lavouras por tempo de 10 anos», 4 de Março de 1561, in *LPC*, pp. 55-56 (segue-se um alvará, com a mesma ordem, datado de 6 de Março

- Ordens que concedem imunidade ou protecção legal aos convertidos²²²;
- Ordens que estipulam a protecção dos escravos que se convertiam²²³;
- Ordens que atribuem às instituições religiosas ou a familiares cristãos a tutela sobre os órfãos²²⁴;
- Ordens que salvaguardam o direito de herança de esposas, filhas e filhos convertidos²²⁵;
- Ordens que proíbem a imposição de entraves à conversão²²⁶.

de 1561); «De S.A. pera que as rendas se arematem aos christãos da terra, sendo seus os derradeiros lanços», 25 de Janeiro de 1571, in *LPC*, pp. 84-85; «Do Governador Antonio Monis Barreto pera que os rendeiros gentios larguem suas rendas a christãos ou aos officiaes de S.A.», Goa, 5 de Fevereiro de 1575, *LPC*, pp. 198-199.

²²² «Do governador Antonio Monis Barreto, por vertude de huns capitulos de S.A. em favor dos cristãos, que os juizes os não possam prender nem receber querellas e outras couzas», 19 de Fevereiro de 1574, in *LPC*, pp. 168-172: «contra christão se não receberá testemunho de nenhum gentio nem infiel, avendo christãos que possam testemunhar nos tais cazos» (p. 170).

²²³ «Treslado de hum alvará de S.A. em carta testemunhável pera serem forros os escravos dos vassallos d'El-Rey, fazendo-se christãos», 11 de Abril 1551, in *LPC*, pp. 86-89; «Da Rainha pera os escravos dos infieis estrangeiros que se fizerem christãos que se vendão a christãos», 24 de Março de 1559, in *LPC*, pp. 81-83; «Provizão de Dom Constantino pera que os escravos que se converterem fiquem forros e que os infieis estrangeiros os não comprem nas fortalezas de S.A.», Pangim, 25 de Dezembro de 1558, in *LPC*, pp. 173-174; «Alvará sobre os escravos dos gentios que se fazem christãos passado por Martim d'Albuquerque», Goa, 3 de Novembro de 1593, in *LPC*, pp. 235-236.

²²⁴ «De Sua Alteza sobre os orfãos filhos dos gentios», 23 de Março de 1559, in *LPC*, pp. 98-99; «Alvará de Sua Magestade sobre os orfãos filhos de gentios serem entregues ao Reitor do collegio de São Paulo», 3 de Abril de 1582, in *LPC*, pp. 100-101; «Do Governador Antonio Moniz Barreto pera no collegio de S. Paulo de Goa se entregarem os orfãos e quem os esconder será degredado e perderá sua fazenda pera os cathecumenos», 24 de Março de 1576, in *LPC*, pp. 204-207; «Que os orphãos de gentios, ainda que tenham mãys ou avós, se lhe dê tutor christão», Goa, 1646, in *LPC*, pp. 304-306 (reiteração do decreto 18 do primeiro Concílio Provincial de Goa, confirmado pelo Vice-Rei D. Antão de Noronha; a provisão seguinte, de 1678, compila as provisões de 1559 e de 1624, para contrariar a provisão de 1646 e estipular que não se possam tomar os órfãos de gentios se os seus avós estiverem vivos, pp. 307-314).

²²⁵ «Gentio que morre sem filho macho, herda a mulher e filhos a fazenda, fazendo-sse christãos», Lisboa, 15 de Junho de 1557, in *LPC*, pp. 290-291; «Ley da Rainha sobre a herança dos que se convertem», 25 de Março de 1559, in *LPC*, pp. 119-122 (herança imediata após a conversão, mesmo antes da morte dos pais); «Provisão do V. Rey, Conde do Redondo, em nome d'El Rey, sobre serem meeiras as mulheres infieis que se fazem christãs», Goa, 1562, in *APO*, V, 2, pp. 514-515; «De sua Magestade, pera herdarem as mulheres e filhas dos gentios que morrem, fazendo-se christãos dentro de 6 mezes, e pera os juizes dos órfãos fazerem os inventarios dos gentios», 1 de Março de 1583, in *LPC*, pp. 110-111; «Provizão sobre o privilegio de se darem as fazendas dos auzentes aos parentes mais chegados até a sua tornada», 9 de Novembro de 1585, in *LPC*, pp. 126-129; «Sobre as fazendas dos gentios, pera herdarem suas mulheres e filhas fazendo-se christãs», 17 de Agosto de 1633, in *LPC*, pp. 130-134.

²²⁶ «De Dom Constantino pera que se não estrovem os que se quizerem fazer christãos», 23 de Fevereiro de 1560, in *LPC*, pp. 181-183; «Do V. Rey Dom Constantino sobre os bramanes serem lançados fora das terras de S.A.», 2 de Abril de 1560, in *LPC*, pp. 222-223; «Provizão do Conde de Redondo, com huns capitulos de huma carta de S.A. e pareceres dos preladados, por que manda lançar fora das suas terras os bramanes e gentios que impedem a christandade», 27 de Novembro de 1563, in *LPC*, pp. 216-219 (com uma ressalva para os gentios “úteis”: «os lavradores, inda que sejam de sua mesma seita, que lavrem por suas proprias mãos, parece que não poderão prejudicar, antes que serão utiles à terra – e sendo assy converia que estes não fossem lançados fora», p. 217).

- Ordens de confirmação de provisões de favorecimento da Cristandade em geral e de extensão dessas provisões a todas as áreas do Império Português do Oriente²²⁷.

A listagem apresentada não pretende, de forma alguma, ser exaustiva, mas sim dar conta da ampla abrangência destas medidas e do seu impacto em diversas áreas de actividade e sectores sociais. Esta abrangência só seria possível com a colaboração dos agentes que se encontravam em terreno e que conheciam razoavelmente bem a realidade goesa. O papel dos padres jesuítas na reivindicação e no aconselhamento destas medidas encontra-se exaustivamente documentado²²⁸. As exigências apresentadas supõem uma observação criteriosa da realidade goesa e um propósito de poder bem determinado. As interpretações que vêem estas medidas como «rigores da misericórdia»²²⁹ tendem, pois, a menosprezar a inteligência política e social dos padres inacianos. Como enunciámos acima, é notória a coerência existente entre a abrangência destas medidas e o plano de controlo das mentes e do quotidiano expresso nas reflexões do Colégio de S. Paulo sobre a conversão e o combate ao gentilismo. Com estas intervenções, a Companhia de Jesus contribuiu, de forma decisiva, para a afirmação da centralidade do poder religioso nos destinos do Estado da Índia. A erecção da Arquidiocese de Goa e o vice-reinado de D. Constantino de Bragança seriam o culminar desse processo. A partir de então, as razões religiosas viriam a adquirir um peso esmagador nas decisões da Governação.

²²⁷ «O que El-Rey escreveo sobre a conversão a V. Rey Dom Luís d'Ataide em que comfirma todas as provizões», 13 de Março de 1568, in *LPC*, pp. 29-31; «Provizão de S.A. porque confirma todas as provizões de seus antepassados e que valhão ainda que lhe falem registos do Reino», 1572, in *LPC*, pp. 52-54; «Registo de como S. Senhoria confirmou todas as provizões da christandade», 24 de Novembro de 1581, in *LPC*, pp. 160-161; «Pera poderem gozer os christãos de todas as provizões dos reis e vizo-reis pela confirmação de Sua Magestade», 20 de Fevereiro de 1582, in *LPC*, pp. 38-40; «Alvará de S. A. pera que os privilegios concedidos em humas partes pera o favor da christandade se communicem às outras», 1 de Março de 1571, in *LPC*, pp. 35-37 (confirmação de D. Sebastião, de 23 de Fevereiro de 1572, in *LPC*, pp. 41-44).

²²⁸ Por exemplo, numa carta de 30 de Novembro de 1557, Luís Fróis relata as diligências do irmão Francisco Roiz junto do Governador, requerendo a emissão de decretos de perseguição dos gentios, como a proibição de ritos e cerimónias não-cristãs e a interdição de cargos públicos, e de protecção dos convertidos, como a garantia das heranças. Tendo estas diligências sortido efeito, as medidas foram aprovadas e apregoadas pela cidade de Goa. Seguidamente, Francisco Roiz requereria junto do Governador a extensão destas medidas a todas as praças do Estado da Índia («Carta do Irmão Luís Fróis Pereira para as casas e colégios da Companhia na Europa», Goa, 30 de Novembro de 1557, in *DHMPPQ*, VI, pp. 345-347).

²²⁹ Esta leitura foi particularmente desenvolvida por Anthony D'COSTA, no seu livro *The Christianisation of the Goa Islands*.

A emissão de ordens de perseguição do gentilismo e de protecção dos convertidos deu início a uma nova fase da vida política e social da cidade de Goa, em que o aspecto religioso assumiria uma importância social fulcral.

Apesar de estas leis resultarem, à partida, de intuitos convergentes, em termos práticos elas encerram uma contradição entre o carácter absoluto das medidas que visam a expulsão dos gentios e do gentilismo da cidade de Goa e o carácter relativo e gradual das medidas de protecção dos convertidos. Com efeito, as medidas de favorecimento dos convertidos, a governação e os poderes religiosos parecem suspender os planos de uma imediata equiparação de Goa a Lisboa, para assumir a processualidade inerente à imposição de uma ordem colonial, o que contradiz, à partida, a ambiência das medidas que decretam a abolição e a expulsão dos gentios. Ainda que a assimilação cultural e a cristianização de todos os nativos fossem a meta a atingir, a consciência de que o estatuto dos convertidos era duradouro e colocava questões específicas, às quais era necessário dar uma resposta adequada, confere novos cambiantes aos planos políticos do Estado da Índia.

A governação começou, pois, a concretizar sistematicamente, em leis e ordens que concedem direitos aos convertidos, o capital de pensamento desenvolvido pelos religiosos sobre as condições de vida de sectores dispersos da população goesa que cabia mobilizar. A complexificação e a persistência do estatuto do convertido na legislação indicam que os poderes detinham, a esta altura, uma consciência maior dos processos de assimilação cultural e religiosa e das dinâmicas identitárias resultantes da ocupação imperial.

Com estas medidas procurava-se criar, a partir de um critério de identidade religioso e étnico, uma classe de transição entre a sociedade hindu e a sociedade imperial portuguesa, com um estatuto social e político mais aliciante do que a anterior. Consequentemente, os direitos e privilégios concedidos superaram largamente o estatuto de «cidadania» de que falámos na primeira parte do nosso estudo, que tinha um carácter relativamente informal, dependendo das ordens e vontades dos capitães das fortalezas.

Por outro lado, com o aprofundamento do estatuto de convertido, a equivalência anteriormente estabelecida entre grupos sociais orientais e grupos sociais ocidentais, nomeadamente, entre castas hindus e classes da sociedade portuguesa quinhentista, complexificava-se. Mas esta alteração não se deveu a uma virtual e apregoada

mobibilidade social que não existia na sociedade de castas²³⁰. Deveu-se, sim, à introdução, no esquema social goês, de uma classe híbrida ou de transição, que não correspondia a um estatuto social e económico, mas sim a uma opção religiosa. As consequências sociais e económicas da conversão ao cristianismo relativamente a cada casta ainda carece de um estudo aprofundado, mas é notório que o Estado da Índia procurava estabelecer pontos de colaboração com sectores mais ou menos eminentes da sociedade hindu, sobretudo ligados ao comércio, e conceder-lhes um estatuto significativo no quadro social do Estado da Índia, todavia pouco comparável ao que o brâmane tinha na sociedade goesa.

Para mais, como veremos adiante, a pretensão de que todos os indivíduos que permaneciam hindus teriam sido expulsos dos domínios de Goa e de cargos e ofícios públicos parece não ser mais do que um tópico retórico dos fervores da «Goa Dourada». Isto levar-nos-á também a inquirir o sentido das confirmações e repetições periódicas de leis como estas, tão sumárias e absolutas que, se fossem verdadeiramente aplicadas, não seria necessário reiterá-las por diversas vezes ao longo de décadas.

A nova postura política e religiosa da governação procurava nivelar o quadro de influência social dos nativos a partir da sua conversão ao Cristianismo, mas era patente que a esmagadora maioria da população goesa ainda era hindu. O aprofundamento do estatuto do convertido e a sua persistência na legislação do Estado da Índia deriva, precisamente, da constatação de que a maioria da população permanecia hindu e que até mesmo os convertidos mantinham, naturalmente, costumes e práticas hindus.

A formalização do estatuto do convertido terá, assim, funcionado, inversamente, como um factor determinante para o desenvolvimento de uma consciência identitária específica entre os indivíduos que tinham assumido uma nova orientação religiosa e um compromisso com a governação portuguesa. Se a legislação sobre o estatuto do

²³⁰ Vejamos, por exemplo, um significativo trecho de Luís Fróis, em que este procura retratar a inversão de papéis sociais em Goa e a emergência de uma espécie de “burguesia” indo-portuguesa desencadeada pelo corpo de ordens e decretos recentemente aprovados: «Estes bramenes e gentios honrrados e muyto correntes nesta corte da India nas (*sic*) guarda-roupas e camaras dos viso-reys e governadores, tinham comumente o primeiro lugar e as melhores entradas, e os christãos da terra ficavão em baxo, no andar dos pateos e estrebarias, tão encolhidos e sem nome, que acontecia bem de vezes fazerem dos infieis aderencia, e tomarem-nos por terceiros em seus negocios e despachos; agora, quando alguns destes bramenes e gentios honrrados hão-de falar ao viso-rey, se elle acerta de estar em hurra varanda que cae sobre o mar, vão-se por todos na praya ou no caes, em pee, e estão dependendo com grande atençaõ de quando pora de cima os olhos nelles, e então se correção a baquear e a fazer suas celemas, e a levantar as petições na mão pera o ar, ate que lhe acena que sabão arriba, pera lhe falarem, e os christãos da terra andão passeando pellas suas salas e camaras, e prezão-se muyto de se acharem a mesa de Sua Senhoria, vestidos de ceda e de escarlata e de cabos dourados com baynhas de veludo, despachando com muyta facilidade seus negocios.» («Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPQ*, VII, pp. 329).

convertido começaria por resultar sobretudo de uma complexa operação ideológica, levada a cabo em resposta às exigências do meio social colonial, a sua aplicação conduziria a novas combinações de elementos culturais e religiosos e a um aprofundamento da auto-consciência do nativo no espaço colonial.

2.3. Casos:

2.3.1. Cartas de Azu Naique e de Manuel Nunes

Com o apoio dado pela Coroa Portuguesa aos agentes da conversão, o poder religioso assumira uma centralidade até então inédita no Estado da Índia. Continuamente, eram emitidas medidas de perseguição do gentilismo que se sobrepunham não só aos interesses de privados, como também ao interesse público. Sobretudo ao longo da década de 60 do século XVI, repetir-se-iam os casos sonantes em que o interesse político e económico do Estado da Índia era ultrapassado pelo interesse religioso. A atribuição das rendas dos pagodes ao Colégio de S. Paulo constitui um mero prelúdio das grandiosas concessões que a Coroa faria a instituições religiosas no Padroado Português do Oriente.

Na cidade de Goa e em outras praças controladas pelo Estado da Índia, imperava um ambiente de violência e de pressão física e psicológica sobre os não-cristãos. A estes, restava a fuga, a clandestinidade ou a conversão. De acordo com as suas possibilidades, muitos brâmanes e kshatriyas partiam e encontravam exílio nos reinos vizinhos. Com eles, partiam clientelas e servidores.

Este quadro suscitaria, naturalmente, a discordância e a oposição de muitos indivíduos e grupos, portugueses e indianos, religiosos e laicos. Neste ponto, não nos ocuparemos propriamente de um caso, mas sim de duas cartas remetidas à Coroa Portuguesa em que indivíduos de proveniências, posições e responsabilidades diferentes expõem as suas preocupações ou oposição relativamente aos rumos assumidos para o Estado da Índia. As formulações dessa discordância variam em função da posição e da sensibilidade dos autores.

Estas cartas não constituem, por isso, uma linha tipológica específica, nem poderão, de forma alguma, ser vistas como documentos representativos de uma postura

dominante no período em que foram redigidas. Genericamente, poderemos classificá-las como cartas pessoais em que os autores dirigem pedidos e sugestões à Coroa Portuguesa. A sua representatividade deverá, por seu turno, remeter-nos para um domínio subalterno, pertencente às margens das grandes linhas tradicionais da historiografia da Expansão Portuguesa e da missionação do Padroado Português do Oriente.

As referências à oposição dos brâmanes e de outros gentios eminentes em relação às medidas de imposição do cristianismo e de perseguição do gentilismo são bastante recorrentes na epistolografia missionária, sobretudo na jesuítica. Esta recorrência não é apenas retórica. Muitas vezes, os religiosos referiam também nomes de brâmanes que se revelavam mais avessos ao Cristianismo²³¹. Face às medidas impostas, é, de facto, plausível que brâmanes e indivíduos de outras castas, mais zelosos da sua liberdade e da sua crença religiosa, tenham apresentado uma forte resistência. De acordo com a documentação remanescente, menos usual era que um brâmane escrevesse ao rei de Portugal a expor a sua visão crítica das opções políticas do Estado da Índia.

A carta que Azu Naique escreveu a El-Rei em 1549 é, nessa medida, um documento tão raro como interessante. A *salutatio* refere correspondência anterior e fornece-nos alguns elementos sobre a posição de Azu Naique: ele auto-refere-se como «vassalo» e «servidor» d'el-Rei e manifesta a sua obediência. Azu Naique pertencia, pois, à classe dos brâmanes que prestavam serviços ao Estado da Índia no âmbito da administração ou do comércio e que mantinham uma certa proximidade dos poderes imperiais. No entanto, esta proximidade não determinara a conversão religiosa de Azu Naique. Tal como o próprio indica:

«E quanto ao que me Vosa Alteza espreve e me encomenda que torne a fee de Jesus Christo, o que será pera sallvação da mynha allma, e que follgara muyto com ysto, e se servyra de mym melhor, e quanto ao servir segundo a mynha cantydade tenho muy bem feyto athe quy, e deyxando-me Deus vyver como vyvo, espero de fazer mylhor, e quanto a esse outro são cousas da allma [...].»²³²

²³¹ Cf., por exemplo, «Carta de Martim Afonso de Melo a El-Rei», Goa, 6 de Novembro de 1541, *DHMPPQ*, III, p. 13: «[...] pessoas que sostem os jemtios, scilicet, Crisna, Luqu e Anu Sinai, e algumas parentes destes, que sostem que se não fação todos estes jemtios christãos.»

²³² «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPQ*, IV, p. 450.

A afirmação da sua liberdade religiosa dá o mote a uma primeira crítica à imposição violenta da conversão no Estado da Índia:

«nam tem Vosa Alteza nececidade de rogar nem encomendar a nynguem ysto, porque cada hum tera cuydado de olho por sua allma, e sem rogos nem costringimentos são tornados cristãos os que são tornadas athe gora que são muytos, e se por força, ou costringimento, ou por as vexações, nenhum se tornara cristão [...]»²³³

Subjacente a esta crítica, está também a ideia de que, na raiz dos problemas expostos, está a transferência de poderes e jurisdições para mãos religiosas:

«vay grande deferença da vyda e mynystração de hum frade pera hum rey; outro tanto he o governo das teras pera as cousas de ygrejas, poys o principal he o rendymento das teras, que os naturaes delas pagam, com que se sostem as igreyjas como dygo, e o estado do rey se deve oulhar bem por tal povo, e nam consentyr nem mandar que nenhuma força nem agravo lhes seja feito, mas antes deve de fazer merce e mandar que vyvam nas teras, seguros em seus costumes, e que tornara cristão aquele que por sua vontade quyser ser, como foy todo este tempo passado [...]»²³⁴

No entendimento de Azu Naique, o poder religioso caracteriza-se sobretudo pela ganância. Os clérigos não prestam qualquer serviço útil, não combatem e não pagam rendas, apenas consomem recursos:

«Esta novydade que fazem em Goa nam sam todos em consentymento dysto, porque a todos parece o que fazem que nam he serviço de Deus nem de Vosa Alteza, somente o bispo, a que lhe nam da nada das teras, porque ele nem outros padres nam am-de yr pelejar com as armas as costas, defender as teras nem pagam a renda a Vosa Alteza, senam come-la [...]»²³⁵

Esta nova ordem é responsável por diversos prejuízos causados aos habitantes não-cristãos. Azu Naique refere-se, em particular, à desigualdade de tratamento das

²³³ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPQ*, IV, p. 451.

²³⁴ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPQ*, IV, p. 452.

²³⁵ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPQ*, IV, p. 453.

questões judiciais²³⁶ e à perda de escravos que se convertem sem que haja qualquer indemnização²³⁷. Faz ainda alusão à destruição dos pagodes e ao escândalo gerado por essa medida numa conquista tão recente como era Baçaim²³⁸.

Perante este quadro, Azu Naique avisa o Rei sobre o perigo de despovoamento e de perda dos serviços dos indianos mais ilustres:

«[...] nam consymta que vão avante as cousas que fazem em Goa e nas outras de Vosa Alteza, que dizem que os que nam quyserem tornar cristãos que se vão para fora delas [...]. [...] A Goa he cabeça da Índia, per isso nam deve de quyrer nynguem nem Vosa Alteza consentya lançar perder a gente dela tam omrrada e tanto servidores de Vosa Alteza, que por seu serviço poyem eles a vyda e fazenda, como he notorio, nem despovoar a tera, porque hum rey nestas partes nunca lança a gente fora das suas teras, e fazem muito cabedall dos homens omrrados, e sostem nos seus reynos.»²³⁹

A solução apresentada por Azu Naique consiste, por fim, no envio para a Índia de homens íntegros que fiscalizem os procedimentos do Estado da Índia e no regresso ao modelo assistencial dos primeiros tempos do Império Português Oriental:

«A Goa vay em grande cresymento da povoação, como das rendas, e asy as outras fortalezas, e ysto nam pelas vertudes dos padres, nem dos que manda a Imdya, senão pelas de Vosa Alteza, por tantos bens e obras pias e esmolas [...].»²⁴⁰

²³⁶ «[...] omde entrevem cristão a nenhum gentyo he feita justiça [...].» («Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPPO*, IV, p. 456).

²³⁷ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPPO*, IV, p. 457.

²³⁸ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPPO*, IV, p. 460. Numa carta de Outubro de 1548, o franciscano Frei António do Porto refere-se às vozes que se levantaram contra a destruição das mesquitas e dos pagodes de Baçaim, argumentando que essa medida traria uma diminuição das rendas, rebatendo-as em seguida: «Quis Nosso Senhor que todas as rendas crecerão muito mais do que forão os annos passados e querera Nosso Senhor que assi sera cada anno mais.» («Carta de Frei António do Porto a El-Rei», Baçaim, 7 de Outubro de 1548, *DHMPPPO*, IV, p. 64).

²³⁹ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPPO*, IV, pp. 452-453. Poucos anos mais tarde e com bastante mais contenção, Simão Botelho também alertaria a Coroa para este perigo, depois de lastimar os elevados gastos dos missionários: «Os religiosos desta terra querem gastar tão larguo e dar tantas esmolas a custa da fazenda de Vosa Alteza, que se gasta niso huma boa parte do dinheiro; e, alem diso, alguns querem favorecer tanto a cristandade que se perdem muita parte das remdas, e se despovoam as terras, principalmente as de Baçaim. Eu bem creio que tudo fazem com bom zelo e verdadeiro, e que sera Nosso Senhor e Vosa Alteza diso muito bem servido, mas parece que podiam tomar nisto hum meo, e pode ser que seria pera melhor, porque há alguns querem muitas vezes fazer christãos por força, e avexar tantos os jentios que he cousa de se despovoar a terra, como diguo; proveja Vosa Alteza como for mais serviço de Noso Senhor.» («Simão Botelho a El-Rei», Cochim, 30 de Janeiro de 1552, in *DHMPPPO*, V, p. 108).

²⁴⁰ «Azu Naique a El-Rei», Baçaim, 18 de Dezembro de 1549, in *DHMPPPO*, IV, p. 455.

Em suma, a carta de Azu Naique espelha as preocupações específicas de um brâmane perfeitamente integrado na sociedade do Estado da Índia, mas que via com maus olhos a intensificação da perseguição religiosa e os incómodos por ela causados a alguém com a sua posição.

Numa perspectiva diferente, Manuel Nunes dirigiu a D. Catarina um relato igualmente crítico da dinâmica de conversão vigente em Goa. Após um longo relato respeitante à sua actividade como mercador de pimenta, por sua conta e por conta d'el-Rei, Manuel Nunes sentiu-se impellido a tecer algumas considerações sobre prejuízos que o «zelo» dos religiosos trazia à economia do Estado da Índia.

Um deles diz respeito à cobrança de rendas. De acordo com Manuel Nunes, com a fuga de gentios para o interior, «por se apertar com elles demasyadamente sobre a cristandade, e porque pela violencia e poder largo com que os sacerdotes tratão este negoço»²⁴¹, estas receitas terão sofrido, nos dois anos anteriores, um decréscimo de 12 000 pardaús, que acresciam aos 8 ou 9 mil pardaús gastos em vestidos para os convertidos. O mercador acrescenta ainda que a maior parte dos gentios que fugiram para os reinos mouros eram mercadores, médicos, oficiais, em suma, homens úteis e nobres, e que os que ficaram eram «gente pobre e baxa», que vivia sobretudo das esmolas e dos vestidos oferecidos por altura do baptismo²⁴².

No final da sua carta, Manuel Nunes realça que a governação precisava de se recentrar no comércio e na agricultura. Para tal, era necessário gerir a questão religiosa de forma bastante diferente:

«Quer esta provynça asy como todas as outras que os reis pesem longe de sy, e regem per seus governadores, o jugo leve e brando, a adminystração amtes liberall que avarenta, as artes com que se sostem favorecidas, o tratamento das naçõis estranhas e diversas, que a frequentão e nobrecem, com seus serviços, facill e aprazivell, conforme a seus costumes, a religião crystãa em lugares tão remotos da Crystandade e amtre tantas e tam varias seitas de paganysmo, symgella, chãa, e quieta, sem rigores nem estreitezas demasyadas que escandalizão mais do que edyficação, e nos fazem odyosos e ymtrataveis aas gentes vezinhas e desviadas que neste estado soem tratar, e o aumentão e

²⁴¹ «Carta de Manuel Nunes à Rainha de Portugal», Goa, 20 de Dezembro de 1552, in *DHMPPPO*, V, p. 297.

²⁴² «[...] açha-se que alguns forão já bautizados tres vezes a troquo desta peita» («Carta de Manuel Nunes à Rainha de Portugal», Goa, 20 de Dezembro de 1552, in *DHMPPPO*, V, p. 298).

emrryqueçem com trata e empréstimos, quando dellas ha neçesydade, porque de nossos sacerdotes em Sam Tomee çujarem os templos dos gentios naço violarem elles o noso que ahy temos e levarem cativos homens e molheres daquellea povoação, de que ouveram çinquenta mill pardaos de resgate.»²⁴³

A perspectiva economicista de Manuel Nunes condu-lo, assim, a uma curiosa conclusão: a melhoria da situação económica e social do Estado da Índia dependia, em boa parte, da mudança de política religiosa, ideia que subjaz também ao discurso de Azu Naique.

Esta carta de Manuel Nunes distingue-se, assim, de certa maneira, dos textos em que oficiais e servidores d’el-Rei dirigem avisos e conselhos sobre a situação política, económica e administrativa do Estado da Índia. Substituindo o rol de medidas práticas e burocráticas por uma sugestão de liberalidade e de tolerância de costumes, Manuel Nunes demonstra que, por via da transferência de poderes e jurisdições para as instituições religiosas, a questão cultural e religiosa tinha entrado terminantemente na ordem do dia e condicionava todos os sectores do Império Português do Oriente.

2.3.2. João da Beira e António Gomes: desvios à codificação das missões

Um dos aspectos da rígida codificação do discurso no epistolário jesuítico é a construção de um perfil do missionário, que não esteve isenta de tensões e ajustamentos vários. São Francisco Xavier desempenhou, neste sentido, um papel fundamental, ao fornecer diversas indicações sobre o perfil do missionário que iam evoluindo de acordo com o espaço visitado e à medida que o núncio apostólico ia adquirindo experiência no comando das missões. Da mesma forma, ao assumir o papel de director moral dos seus irmãos, o superior de cada missão procurava adequar os comportamentos a uma imagem e a uma forma de agir que, por altura da morte do São Francisco Xavier, já estaria suficientemente codificada.

O missionário deveria comportar-se de forma a representar um exemplo para a comunidade. Ao mesmo tempo, deveria manter um equilíbrio psicológico que lhe

²⁴³ «Carta de Manuel Nunes à Rainha de Portugal», Goa, 20 de Dezembro de 1552, in *DHMPPO*, V, pp. 299-300.

permitisse conjugar o fervor piedoso e a consciência pastoral, a abnegação voluntarista e o pragmatismo consequente, a coragem e a sensatez.

Nessa medida, como veremos mais adiante, quando lemos nas crónicas a biografia resumida dos missionários que mais se destacaram, é perceptível uma certa normalização dos perfis, de acordo com um estereótipo do varão piedoso, ao ponto de, por vezes, estas narrativas quase hagiográficas poderem parecer repetitivas e pouco informativas aos olhos de um leitor menos atento.

Esta gradual regulação do discurso, que se depreende da leitura do epistolário e se consagra nas crónicas, visava assim domesticar ou ocultar comportamentos marginais que podiam entravar o bom sucesso das missões ou manchar a imagem austera do missionário inaciano.

A exaltação de esperanças proféticas e apocalípticas insere-se no âmbito destes comportamentos marginais, em parte resultantes da confrontação do quadro mental e religioso europeu com as adversidades da missão: o risco e o rigor das viagens, a exposição a doenças, as diferenças de clima e de regime alimentar, a oposição dos poderes locais, a indiferença das populações, entre outros factores.

Contemporâneo de São Francisco Xavier, o missionário João da Beira constitui um precioso exemplo da emergência, numa missão da área periférica, de esperanças apocalípticas ainda alheias à regulação discursiva posterior, manifestas na sua vertente mais subjectiva e, por assim dizer, selvagem ou não codificada.

Encontrando-se já a salvo em Cochim, João da Beira narrou, em cartas a Santo Inácio de Loyola²⁴⁴, a Simão Rodrigues²⁴⁵ e aos irmãos de Coimbra²⁴⁶, a missão em Moro, fora do território de dominação colonial portuguesa. Aqui, João da Beira resume as vicissitudes com que se deparou, que incluem os seus problemas de saúde e a perseguição movida pelo capitão de Maluco. Porém, a estes elementos, bastante comuns na epistolografia missionária das áreas periférica e intermédia, João da Beira acrescenta um fervor excepcional. Num trecho em que relata o confronto com apóstatas cristãos, que se recusavam a voltar à sua fé original, lemos:

«E aos christãos que apostatarão castigou [Deus] maravilhosamente: primeiramente com fome, porque, sendo de antes aquellas ilhas das mais fertiles

²⁴⁴ «Fr. Juan de Beira SJ to Fr. Ignatius Loyola SJ, Rome», Cochim, 2 de Fevereiro de 1553, in *DM*, ed. Hubert Jacobs, Roma, Institutum Historicum Societas Iesu, vol. I, pp. 104-112; «Fr. Juan de Beira SJ to Fr. Ignatius Loyola SJ, Rome», Cochim, 5 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, pp. 112-117;

²⁴⁵ «Fr. Juan de Beira SJ to Fr. Simão Rodrigues SJ, Portugal», Cochim, 7 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, pp. 117-123.

²⁴⁶ «Fr. Juan de Beira SJ to the jesuits of Coimbra», Cochim, 7 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, pp. 123-131.

que ai naquellas partes, logo como apostatarão da fé ouve grande fome; e depois que eu me vim de llá por estar mui enfermo, nem figos tinham pera comer. O arôs que tinham guardado em canas, quando o tiravão, achavão-no comido, e o que sameavão lhes comião os ratos, e o que lhe não comião nenhuma cousa produzia, cousa que em nenhum outro tempo há acontecido. As agoas se fizeram salobras, o vinhão que dantes suião ter Nosso Senhor lho tirou: de maneira que morrião com isto de fome muitos, e outros de peste, mas nem com todo isto deixavam os mouros de lhe persuadir que não focem christãos.»²⁴⁷

Neste ambiente apocalíptico, que evoca as pragas do Egipto, João da Beira descreve ainda um grandioso prodígio:

«Logo neste ponto começou a terra a tremer, e se abrirão humas montanhas deitando de si muitas pedras de fogo e tanta sinsa, que parecia o dia do juiso. Ouve tan grandes trevas que não se viam huns aos [o]utros nem se conhicião; o sol parecia que tinha perdido sua claridade, acontecendo isto no meo dia pouco mais ou menos. [...] Todos se ajuntavão e amontoavão sem se poderem valer nem fugir a tam grande castigo de Deus, o qual não somente foi pera elles, porque ainda às criatura iracionais se entendeo [...]»²⁴⁸

Realçando o carácter providencial dos acontecimentos relatados, João da Beira caracteriza esta erupção vulcânica como um “dilúvio”²⁴⁹ de cinzas e fogo. Para mais, o vocábulo “Apocalipse” surge em duas das cartas referidas, com sentidos ligeiramente diferentes: na carta de 2 de Fevereiro de 1553, a Inácio de Loyola, enquanto título de uma carta que João da Beira terá escrito ao fundador da Companhia da Jesus²⁵⁰, hoje perdida; na carta de 7 de Fevereiro de 1553, enquanto topónimo atribuído por João da Beira às ilhas de Moro²⁵¹, ao que tudo indica, em virtude dos prodigiosos acontecimentos narrados nas cartas.

²⁴⁷ «Fr. Juan de Beira SJ to the jesuits of Coimbra», Cochim, 7 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, p. 126.

²⁴⁸ «Fr. Juan de Beira SJ to the jesuits of Coimbra», Cochim, 7 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, p. 127.

²⁴⁹ «Y después que el dilúvio cesó, los portugueses fueron allá y todo allaron de otra manera que antes estava, y esto fue en una semana» («Fr. Juan de Beira SJ to Fr. Ignatius Loyola SJ, Rome», Cochim, 5 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, p. 115).

²⁵⁰ «El año pasado escrebi el Apocalipsi al Padre Yñatio», in Fr. Juan de Beira SJ to Fr. Ignatius Loyola SJ, Rome», Cochim, 2 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, p. 111.

²⁵¹ «Fr. Juan de Beira SJ to Fr. Simão Rodrigues SJ, Portugal», Cochim, 7 de Fevereiro de 1553, *DM*, I, p. 117.

Todavia, Francisco Xavier parece não ter aprovado o entusiasmo apocalíptico de João da Beira. No início da carta de 21 de Julho de 1552, solicita-lhe:

«Por serviço de Deus Nosso Senhor vos encomendo e rogo que, das coisas interiores que Deus vos tem dado a sentir, não deis parte a nenhuma pessoa.»²⁵²

Aos olhos de Xavier, as proposições apocalípticas de João da Beira eram excessivas e escusadas. A este nível, é curioso notar que Xavier recomenda não o abandono destas práticas, mas sim o sigilo. De facto, as esperanças apocalípticas pertenciam ao quadro mental dos missionários e, se seria perigoso divulgá-las demasiado, por poder entusiasmar os ânimos para lá da obediência desejável, seria também impossível abandoná-las, pois elas faziam parte do corpo de ideias religiosas que incentivavam os irmãos a sair da Europa para integrar as missões²⁵³ e animavam os missionários face às dificuldades sentidas. O profetismo devia, pois, ser codificado e domesticado, de forma a poder integrar, de forma construtiva e evidente, os escritos da Companhia de Jesus²⁵⁴.

O caso do irmão António Gomes, magistralmente reconstituído por Ines Županov²⁵⁵, demonstra também que Xavier se empenhou em eliminar posturas extravagantes de missionários jesuítas no Oriente ao ponto de tomar medidas drásticas.

Como vimos, o Colégio de S. Paulo tem as suas raízes no Colégio da Santa Fé, um projecto especificamente orientado para a cristianização do gentio. O plano do Colégio da Santa Fé visava a formação de jovens oriundos de todas as partes da área de influência do Império Português, para que, anos mais tarde, estes pudessem regressar aos seus locais de origem e cristianizar os seus conterrâneos. O projecto do Colégio de S. Paulo assenta, pois, sobre estes fundamentos e, a partir do impulso xaveriano, parecia

²⁵² «Ao padre João da Beira, Malaca», Estreito de Singapura, 21 de Julho de 1552, in *OC*, p. 725; a distância de alguns meses entre esta carta de Francisco Xavier e as de João da Beira acima referidas não significa necessariamente que João da Beira tenha desatendido às indicações de Francisco Xavier: se tivermos em conta que os meios através dos quais a correspondência circulava, na hipótese de João da Beira alguma vez ter recebido esta carta, ela poderá ter chegado já depois de este ter redigido as cartas onde narra o “Apocalipse”.

²⁵³ Sobre este assunto, ver Gian Carlo ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, 2001.

²⁵⁴ Neste sentido, é, por exemplo, significativo que Sebastião Gonçalves, na biografia que elaborou de João da Beira, não faça qualquer referência às suas divagações apocalípticas (*HRCJ*, III, pp. 159-160).

²⁵⁵ Ines ŽUPANOV, «Fervors and Tropics: A Jesuit Missionary Career in India (António Gomes, 1548-54)», in *Missionary Tropics*, pp. 113-146.

não haver contradições de maior importância entre o plano de cristianização do gentio e a diligência evangélica inaciana.

De acordo com essa lógica, o *Regulamento* do Colégio de S. Paulo restringia o acesso aos filhos de portugueses e mestiços, para evitar inconvenientes que, propositadamente, são omitidos²⁵⁶. Numa carta a Inácio de Loyola, Nicolau Lanciloto foi bem mais explícito:

«[...] edificadores huius collegii inter alia quae statuerunt, decreverunt, ne quis reciperetur in hoc collegio nisi ex patre et matre indis natus fuisset, neque volunt recipiantur filii lusitanorum ex matribus indis, et hoc non sine causa. De lusitanis dicunt: «Si recipimus lusitanos cum istis nigris, semper eunt in contentionibus, dicentes: ‘Tu es niger et ego albus, tu es captivus et ego ingenuus» etc.»²⁵⁷

A omissão, no *Regulamento* do Colégio de S. Paulo, das razões que levaram os fundadores da instituição a restringir o acesso a filhos de portugueses e a mestiços é significativa.

Tal como João da Beira, António Gomes recebera a sua formação no colégio inaciano de Coimbra, dirigido pelo Padre Simão Rodrigues. As especificidades da vida e ambiência pedagógica e espiritual do colégio de Coimbra neste período carecem ainda de um estudo aprofundado, que não pertence ao âmbito deste nosso trabalho. Todavia, a documentação missionária atesta, genericamente, que Simão Rodrigues terá incutido nos seus noviços um entendimento rigorista da espiritualidade inaciana, em detrimento da sua componente pragmática e evangélica.

Ao assumir o cargo de Principal da Companhia em Goa, António Gomes terá repercutido essa formação. Numa carta a Simão Rodrigues, escrita pouco tempo após a assunção do cargo, António Gomes comunica as suas primeiras impressões e o seu projecto para o Colégio de S. Paulo. Na sua visão, o Colégio deveria funcionar como uma casa de estudos médios de Artes e Teologia, ao estilo parisiense. O corpo actual de alunos seria, em termos etários, demasiado heterogéneo para esse intuito²⁵⁸. Ao mesmo

²⁵⁶ «Regulamento do Colégio de S. Paulo de Goa», Goa, 27 de Junho de 1546, in *DHMPPO*, III, p. 361.

²⁵⁷ «os fundadores deste colégio estabeleceram e decretaram que só fossem recebidos neste colégio filhos de pai e de mãe indianos, e não querem que sejam recebidos filhos de portugueses e de mãe indiana, e têm razões para tal. Sobre os portugueses, disseram: «Se recebermos portugueses, estarão sempre em conflito com os pretos, dizendo-lhes: ‘Tu és preto e eu sou branco, tu és cativo e eu sou livre» etc.» (tradução nossa) («Carta do Padre Nicolau Lanciloto S.J a S. Inácio de Loyola», Goa de 5 de Novembro de 1546, p. 372).

²⁵⁸ «E pola dificuldade que há no regimento desta cassa, pola diversidade das idades dos moços, e de huns saberem e de outros não saberem, e que nam se pode levar hum mesmo ystilo com todos por huns serem

tempo, António Gomes entendia que a convivência entre adultos e crianças não servia os propósitos de um colégio da Companhia e tornava a instituição difícil de gerir. O ensino de letras e de latim seriam assim entregues aos colégios de Cochim e de Chale e os seus alunos só seriam admitidos em S. Paulo com uma idade mais avançada, quando tivessem comprovado a sua inclinação para as virtudes e a sua vontade para entrar na Companhia.

Para mais, António Gomes não entendia qual o fundamento de conceder a nativos o acesso a estudos avançados, uma vez que:

«[...] sem termos portugueses se nam faria nada, porque os portugueses da cá nam se querem confessar a hum índio nem mestiço clerigo senam hé portuges [...]»²⁵⁹

Termina, então, a exposição do seu projecto para o Colégio de S. Paulo, com o anúncio de que este «novo» colégio «será universidade de toda a Índia»²⁶⁰ e pedindo a Simão Rodrigues que faça diligências para a angariação de fundos.

Anos mais tarde, Nicolau Lanciloto escreveria a Inácio de Loyola lamentando as alterações entretanto promovidas por António Gomes de acordo com o seu plano de reestruturação do Colégio. Segundo o padre italiano, Gomes expulsara vinte sete alunos indianos e admitira outros tantos portugueses. Segundo Lanciloto, estes novos alunos não faziam mais do que ler e exercitarem-se em mortificações e devoções e viviam separados dos alunos indianos que permaneciam no Colégio²⁶¹.

mininos, outros homes; e mais porque vya que era esta pouqua gente para daquy sayrem letrados, por huns aprenderem a ler e a escrever e outros latim e outros artes e outros theologia, e nam serem mais de cem pessoas [...]» («Carta do Padre António Gomes ao Padre Simão Rodrigues», Goa, 20 de Dezembro de 1548, in *DHMPPPO*, IV, p. 183).

²⁵⁹ «Carta do Padre António Gomes ao Padre Simão Rodrigues», Goa, 20 de Dezembro de 1548, in *DHMPPPO*, IV, p. 183.

²⁶⁰ «Carta do Padre António Gomes ao Padre Simão Rodrigues», Goa, 20 de Dezembro de 1548, in *DHMPPPO*, IV, p. 184.

²⁶¹ «Antonio Gomes, dopo de lui tenere la ministratiione del collegio in mano, lhe parse bene mandar fore li indii e fare un collegio de portuguesi, cioè della Compagnia, la qual cosa pose per opera in grande parte. Se certe persone che possevano e devevano, non resistivano, già li indii seriano tutti fore e con tutta la resistentia, che glhe foi fatta, mande fore vinti e sette delli indii et recevette altri tanti portuguesi per la Compagnia, li quali sonno tutti homini grandi et non sanno apena Legere. Al presente me scrivono de llà, que questi portuguesi se exercitano in mortificatione e devotione, et comenzano a imparare grammatica, e che tengono grande fervore. Li indii, perchè non tengono fervore, sonno separati dalli portuguesi et non parlano nè conversano con loro: tengono refertorio e dormittorio e la serventia e conversatione de casa, tutta separata la da una parte como odili e indigni della nostra conversatione, della qual cosa loro se atristano et disconsolano non poco, e questo glhe vene como e detto per essere loro de poco spirito e poca capacità; e per essere loro tali, & necessario simular molte cose con loro e livarli inanze con li suoi difetti [...]» («Carta do Padre Nicolau Lanciloto ao Padre Inácio de Loiola», Coução, 25 de Janeiro de 1550, in *DHMPPPO*, VII, pp. 8-11).

Entretanto, Francisco Xavier, que também não viu com bons olhos o projecto de António Gomes, fez diligências junto da Coroa Portuguesa e de Roma para preparar a deposição de António Gomes do cargo de Principal da Companhia em Goa. Em Abril de 1552, remeteu a Gaspar Barzeu o mandato que concretiza essa intenção e ordena a António Gomes a sua partida para Diu²⁶².

De qualquer forma, António Gomes deixaria um tímido legado: a carta geral do Colégio de S. Paulo do ano de 1555²⁶³ revela que, por essa altura, existiriam no Colégio turmas mistas, que integravam portugueses, mestiços e nativos de várias partes da Ásia.

O caso de António Gomes permite diversas leituras, sob diversas perspectivas. A leitura de Ines Županov dá particular enfoque à tensão entre os fervores piedosos desenvolvidos no Colégio de Coimbra e a prática missionária desenvolvida em Goa²⁶⁴.

Outro aspecto relevante do caso de António Gomes é que a sua atitude²⁶⁵ colocava em evidência os conflitos raciais patentes na sociedade colonial goesa, o que punha em causa o laborioso plano jesuítico de construção discursiva de uma Goa harmónica e pacificada.

António Gomes tinha em mente o velho plano de transposição das estruturas religiosas e administrativas europeias para Goa e pensara que seria possível edificar em Goa um colégio semelhante ao de Coimbra. Porém, os padres estrangeiros na Índia já tinham formulado outra ideia sobre as missões asiáticas e reivindicavam que a experiência e o conhecimento adquiridos deveriam conceder à Companhia de Jesus uma relativa independência em relação aos centros de poder portugueses²⁶⁶.

²⁶² «Mandato dado ao Padre Gaspar Barzeu», in *OC*, pp. 658-659.

²⁶³ «Carta Geral do Colégio de Goa», Goa, 20 de Dezembro de 1555, in *DHMPPPO*, VI, p. 76.

²⁶⁴ «As visible in the cases of Simão Rodrigues and António Gomes, fervors in their aristocratic Portuguese context produced and maintained social distance that contradicted the ideas and practices of the early modern Jesuit missions.» (Ines ŽUPANOV, *Missionary Tropics*, p. 143).

²⁶⁵ Ainda de acordo com as palavras de Lanciloto, António Gomes não suportava os indianos: achava-os demasiado inquietos, poucos devotos e sem espírito («Carta do Padre Nicolau Lanciloto ao Padre Inácio de Loiola», Coullão, 12 de Janeiro de 1551, in *DHMPPPO*, VII, p. 49).

²⁶⁶ «Segundo, ho que quá houverem de residir por Provinciaes, não se devem de reger soos por suas cabeças, como hataguora fazem, mas antis se devem aconcelhar com hos antigos na Yndia, da Companhia e perfectos, e sem seu concelho não fazer nada. Isto entendo nas cousas que emportão à Companhia, pera evitar muitas cabeçadas que algumas vezes dão com muito scandalo da Companhia e povo, por honde o fervor do collegio se perde e ho fruto no povo. ¶ Terceiro, ho Provincial quá será mais edificação ser estrangeiro, daquelles que V.R. laa sentir dotados pera isto, *quia nemo propheta in patria sua*, e neste ponto encerro muito segredo, que não devo declarar mais. ¶ Quarto, não hé necessario que os que pera quá V.R. mandar seja todos purtuguezes [...]», «Carta do Padre Gaspar Barzeu ao Padre Inácio de Loiola», Goa, 12 de Dezembro de 1551, in *DHMPPPO*, VII, pp. 68-69.

3. Terceira fase (1560-1574)

3.1. Contexto: Reforço institucional durante e pós-Concílio de Trento

Com a expansão das missões e com os avanços territoriais do Império Português, a diocese de Goa adquirira, no início da década de 60 do século XVI, dimensões consideráveis. À grandeza territorial, acrescia não só o elevado número de párocos e igrejas dela dependentes, como também a variedade de contextos de implantação e de desenvolvimento das paróquias e das missões. Para mais, a dispersão das missões e o incremento da presença das ordens religiosas implicaram a emergência de jurisdições religiosas paralelas, que actuavam de forma relativamente independente, prestando contas à Coroa e aos superiores e provinciais da metrópole.

Está patente, na documentação e no epistolário eclesiástico da década de cinquenta, o sentimento de que as obras de conversão necessitavam de uma base institucional mais próxima e conforme às dimensões que vinham adquirindo nos últimos anos. Num momento em que as exigências em relação a casos de consciência, a orientações da evangelização e as questões concretas do trabalho de conversão eram cada vez maiores, as comunicações anuais com a metrópole demonstravam-se insuficientes. Exigia-se, por isso, uma figura com delegação de poderes extraordinários, que centralizasse os poderes eclesiásticos, agilizasse os procedimentos e garantisse o governo permanente das questões religiosas e de consciência.

Apesar de não ter chegado aos nossos dias muita documentação que ilustre a actividade da Sé de Goa ao longo dos anos 40, é plausível que a estrutura diocesana existente se tivesse deparado com graduais dificuldades para dar despacho a todas as questões que surgiam e que se tivesse dedicado sobretudo à gestão dos bens da mitra e à administração das paróquias da ilha de Goa.

Em 1550, Frei João de Albuquerque recebera autorização para abdicar do assento diocesano, pedida pelo próprio havia já cinco anos. O cabido assumiu então a administração da diocese, que ficou subordinada à Província de Lisboa. O assento episcopal permaneceria vacante até 1557. Ao longo deste hiato de sete anos, a Coroa

terá feito diligências junto do Sumo Pontífice com vista à elevação de Goa a sede arquiépiscopal metropolitana²⁶⁷.

A bula de erecção²⁶⁸ seria emitida a 4 de Fevereiro de 1557. A partir de então, a diocese de Goa tinha a categoria de sede metropolitana, com um espaço de actuação que incluía o território entre o Cabo da Boa Esperança e Cananor e com duas dioceses sufragâneas: a de Cochim, com jurisdição entre Cananor e Pegú, e a de Malaca, que actuaria no espaço entre Pegú e a China e nos arquipélagos das Molucas.

Por direito de Padroado, a Coroa deveria nomear os ocupantes dos novos cargos e submeter as nomeações a Roma.

Detenhamo-nos no assento arquiépiscopal. Um cargo de tamanha importância teria de ser ocupado por uma personalidade eclesiástica reconhecida, com um perfil específico: um canonista ou um teólogo com larga experiência diocesana, que gozasse da maior confiança por parte da Coroa, reputado de ortodoxia inquestionável e cuja orientação religiosa convergisse com o espírito tridentino.

Pela altura da sua nomeação para este cargo, em 1559, Gaspar de Leão era arcediogo do báculo e esmoler-mor do Cardeal D. Henrique²⁶⁹. Todavia, este processo não esteve isento de atribulações. Imediatamente após a nomeação, Gaspar de Leão recusaria o cargo, por razões obscuras: Asensio²⁷⁰ aponta o gosto pelo ascetismo e pela solidão; Casimiro Nazareth fala-nos de humildade²⁷¹. Com efeito, só por mandato exclusivo do Papa Pio V, após requisito da regência²⁷², Gaspar de Leão aceitaria encabeçar a longínqua sede arquiépiscopal. Décadas mais tarde, Jacinto de Deus remeteu-nos para a tradição do convento da Madre de Deus em Dauguim:

«No retábolo da Capela Mor desta Igreja da Madre de Deus está uma Imagem do Príncipe da Igreja São Pedro, dando uma chave ao mesmo

²⁶⁷ Com efeito, este projecto peregrinaria nas consciências dos agentes imperiais e religiosos há algum tempo. Comprova-o, por exemplo, a carta que Henrique Chicharro escreveu a El-Rei em 1557, após ter recebido notícias de que a emissão da bula papal estaria eminente: «Muyto folgamos todos com as novas que veiam nestas não: do arcebispo que a-de vir pera Goa, e dos bispos que ão-de vir pera Cochim e pera Malaca e eu, particularmente, tenho discontentamento, porque desejava muito de ver em meus dias esta repartição de bispados e a nove anos que escrevi a Vossa Alteza larguamente quamta necessidade avia diso.» («Carta de Henrique de Sousa Chicharro a El-Rei», Cochim, 8 de Janeiro de 1557, in *DHMPPO*, VI, p. 246).

²⁶⁸ Bula *Etsi sancta et immaculata*, 4 de Fevereiro de 1557, in *Bullarium Patronatus Portugalliae*, pp. 191-192.

²⁶⁹ Casimiro de NAZARETH, *Mitras lusitanas no Oriente*, p. 46.

²⁷⁰ Eugénio Asensio (introd.), Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos*, p. XXXVII.

²⁷¹ Cf. Casimiro de NAZARETH, *Mitras lusitanas no Oriente*, p. 46.

²⁷² Cf. «Carta de 8 de Novembro de 1558, onde D. Sebastião ordena ao seu embaixador em Roma que requirite ao Papa um breve ordenando a D. Gaspar a ocupação do cargo de arcebispo de Goa», in *Corpo Diplomático Portuguez contendo os actos e as relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século XVI até os nossos dias*, vol. VIII, 62 a, p. 343.

Arcebispo, que de joelhos a está recebendo; e investigando eu a significação desta pintura, não acho escrito que me declarasse. Só a tradição de alguns velhos que ouviram aos maiores, que nas instâncias de sua renúnciação lhe aparecera o Sagrado Apóstolo, e lhe persuadira aceitasse a dignidade, que El-Rei arrependido de o haver desobrigado, com novos aplausos lhe mandava, e obrigado o Arcebispo deste aparecimento, certificado da vontade de Deus, por meio do Santo Apóstolo a aceitara, e a teve em quanto as forças lhe permitiram o uso [...].»²⁷³

Obedecendo, pelo menos, ao Papa e à Coroa, D. Gaspar de Leão parte para Goa em 1560. Este episódio constitui um interessante indício de como todo o arcebispado de D. Gaspar de Leão viria a decorrer, conturbado pelos pedidos de resignação por doença e pelos comentários daqueles que lastimariam ter sido escolhido um contemplativo para um cargo de tanta importância e exposição pública.

Ao chegar a Goa, D. Gaspar trazia consigo cartas da Coroa que lhe delegavam poderes especiais²⁷⁴, para além daqueles que nele tinham sido investidos ao ser nomeado arcebispo²⁷⁵, e provisões que orientavam o estabelecimento da sede arquiépiscopal e do cabido²⁷⁶. Na armada em que viajava, seguiam também dois importantes reforços institucionais: os letrados que o acompanhariam no estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício, Aleixo Dias Falcão e Francisco Marques Botelho, e a impressora de João Blávio.

Entre os religiosos do Padroado Português do Oriente, as expectativas sobre a vinda do Arcebispo eram grandes. Numa carta do padre Melchior Nunes Barreto ao Geral da Companhia em Roma, lemos:

²⁷³ Jacinto de DEUS, *Vergel de Plantas e Flores...*, p. 31.

²⁷⁴ Entre os poderes delegados, destaca-se o poder de distribuição de benefícios eclesiásticos: «seria grande trabalho e opressão, e despesa aos clérigos que ouverem de ser providos das denidades, conezias, vigairias, e quaesquer outros beneficios dessa dita cidade, e igrejas do dito arcebispado de Goa e sua diocesy, assy as novamente criadas, como as que ao diante vagarem, que são todas do meu padroado e apresentação, averem de vir ao reino a me pedir que os apresente nos ditos beneficios, lhe mandar dar delles minhas cartas de apresentação, e tornarem com ellas a India pera o dito Arcebispo, por virtude das ditas apresentações, os aver de confirmar, e os prover delles segundo ordenança [...]. [...] ey por bem de os dar, como de feito por este presente dou, commissão e poder pera que por mym e meu nome apresenteis por vossas cartas as ditas dinidades, conezias e beneficios, assy de criados, como os que ao diante vagarem, aos quaes beneficios apresentareis aquelles clérigos que vos, o dito Arcebispo, por seus assinados, nomear e decrarar, e outros alguns não, porque eu confio do dito Arcebispo que nomeara a elles pessoas indonias e sobficientes» («Apresentação dos beneficios eclesiásticos na Índia», Lisboa, 12 de Março de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 16-17).

²⁷⁵ «D. Gaspar, Arcebispo de Goa», Lisboa, 15 de Março de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 18-19.

²⁷⁶ «Vencimento dos Arcebispos de Goa», Lisboa, 21 de Março de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 20-21; «Cabido da Sé de Goa», Lisboa, 24 de Março de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 23-27.

«Tãobem alembro a Vossa Paternidade que, se o arcebispo de Goa, ainda não for partido para quaa, que huma das cousas mais importante a esta igreja da India he trazer muy grandes poderes para despençar com os impedimentos do matrymonio que a Igreja pode dispensar e para outras muytas cousas acerca dos jejuns, dizimos, armas e outros males semelhantes, em os quais os christãos da terra, pólo não entenderem, nem poderem os portugueses, pela dificuldade que terão, aver estas dispensações de Roma, ficam nestas partes infinitas almas enlaçadas e como entregues a desesperação, não buscão ja os remedios.»²⁷⁷

Numa outra carta ao padre Jacobo Lainez, de 9 de Dezembro de 1560, o padre Nunes Barreto, Patriarca da Etiópia, reitera as esperanças da Companhia:

«Daqui a poucos días se consagrará el P. Carnero, plaziendo a Dios, porque vino este año el Arçobispo desta ciudad, muy devoto de la Compañia y virtuoso, por el qual ha algunos años esperávamos. Espero en Dios que com su venida se hará en esta tierra mucho servicio a Dios. Es tanto de la Compañia, que dize que no hará nada por su cabeça. Dixome que vernía um día destes a este collegio a consultar com nosotros la manera que ternía acerca de la governación de su arçobispado, y aun la vida no queria confiar de ninguno sino de un Hermano de casa, o que le embiassen de casa de comer, lo que nos pone en harta dua aceptar, porque se teme que lo maten com ponçoña. Fué avisado de algunas personas y de un físico, su amigo, donde menos se esperaba. Viene por Inquisidor mayor e trae dos letrados para este fin, y también creo se ayudará de nuestros Padres, a lo menos al dar de la sentencias.»²⁷⁸

Estes trechos apresentam um quadro promissor, antevista uma forte cooperação entre o Arcebispo e o colégio de S. Paulo.

Como vimos atrás, a criação do Tribunal do Santo Ofício de Goa era uma antiga reivindicação dos religiosos mais zelosos da conversão do gentio²⁷⁹. Entre 1557 e 1558, Gonçalo da Silveira, que era então o Provincial da Companhia, relatou os incidentes que o levaram a reiterar essa necessidade: na arca de esmolas que estava à porta de um

²⁷⁷ «Carta do Padre Mestre Belchior para o Geral da Companhia de Jesus em Roma», Índia, 15 de Janeiro de 1559, in *DHMPPO*, VII, pp. 241-242.

²⁷⁸ «P. Melchior Nunes Barreto S. I. Patri Generali», in *Documenta I*, vol. IV, pp. 818-819.

²⁷⁹ Para uma reconstituição do processo que conduziu à criação do Tribunal do Santo Ofício de Goa, cf. Ana Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da Índia. Origen (1539-1560)*, 1995.

mosteiro em Cochim, teriam sido depositados escritos anti-cristãos de inspiração judaica, assinados por um autor colectivo: «os tribos d'Israell».

Constatados os factos, os religiosos de Cochim reuniram-se para dar início a um processo de inquirição. Estabeleceram, para tal, uma mesa de denúncias. Em seguida, os religiosos accionaram mecanismos que lhes permitiam não só dar seguimento a este processo de inquirição, como também abrir novos processos. Tal como Silveira relatava:

«[...] tratey com o adayão [António Rangel de Castelo Branco] que se lhe parece-se bem que declararia a autoridade que avia na sse vagamte e elle tinha, não somente pera vissitar sobre aqueles casos de eregias como visytador, mas tãobem como enquisidor ordinario, segundo os cânones dispoem aos Perlados em suas diosezes. E parecendo-lhe bem, assym o fiz.»²⁸⁰

Estas diligências resultariam na detenção de quinze ou dezasseis indivíduos. O governador de Cochim opor-se-ia às detenções e, para escândalo dos religiosos, proporia a libertação dos presos. Porém, face à ameaça de um suposto grupo de cristãos-novos organizado, os religiosos não cessaram as suas diligências e as detenções prosseguiriam²⁸¹.

Estes relatos permitem supor que, por altura da criação da Inquisição de Goa, já existiria uma espécie de «proto-Inquisição», com sede em Cochim. As diligências de Silveira terão, com efeito, deixado uma forte impressão entre os outros missionários. Procurando refutar os argumentos daqueles que não compreendiam a «importancia dos negocios da Inquisição», Melchior Nunes Barreto escreveu ao Geral da Companhia de Jesus, certificando a necessidade de uma Inquisição na Índia, mesmo que isso implicasse o despovoamento das praças:

«Certifico a Vossa Paternidade que nestas partes he mais necessario a Inquisissão que em outras, porque como todos os christãos andem quaa misturados com os mouros, judeus e gentios, como tãobem a largueza da terra alargua as consciencias da gente della, com o freo da Inquisição viverão os homens bem e, como a gente desta terra traga muyto o ponto da honrra, os que

²⁸⁰ «Carta do Padre Dom Gonçalo da Silveira ao Padre Miguel Torres», 1557, in *DHMPPPO*, VI, p. 221.

²⁸¹ Por exemplo, um ano mais tarde, Francisco Perez, também numa carta a Miguel Torres e a propósito do casos dos libelos judaicos, relata que tinha sido preso mais um cristão-novo, desta vez por, alegadamente, ter repreendido um vizinho por este se ter convertido («Carta do Padre Francisco Perez ao Padre Miguel Torres», Cochim, 13 de Janeiro de 1558, in *DHMPPPO*, VI, p. 380).

pelo que devem a Deos se não emmendarem, o menos se emmendarão por temerem afrontas e confusão do carcere e outras penas. E a informação que alguns dão em Portugal, que nestas partes não pode aver sancta inquisição, porque se irão muytos para os mouros, não he de nenhum momento, porque não se hirão e, se forem alguns herejes, melhor he que andarem entre nos e contaminarem a fee dos bons christão.»²⁸²

Para mais, na visão de Barreto, a Inquisição contribuiria para estancar a entrada dos «judeus brancos»²⁸³, que vinham da Turquia e da Pérsia, e dos bispos que vinham da Síria ao Malabar reger os cristãos de S. Tomé.

O estabelecimento do Tribunal do Santo Officio seria, portanto, uma medida esperada e ansiada por boa parte dos religiosos do Padroado Português do Oriente, e representava um poderoso reforço da dinâmica opressiva desenvolvida ao longo da década de 50, que se expressaria não só no domínio da conversão religiosa, mas também no plano da vigilância e do controlo das práticas das comunidades portuguesas.

O empenho do poder temporal no trabalho da conversão mereceria novo impulso nos finais da década de 50, sobretudo, durante o vice-reinado de D. Constantino de Bragança (1558-1561), que não se limitou a impor as ordens e os decretos de perseguição do gentilismo e de favorecimento da conversão religiosa emitidos por D. Catarina, empreendendo iniciativas próprias que confirmavam e ampliavam o espírito dessa legislação.

O zelo de D. Constantino, largamente aclamado na epistolografia jesuítica, expressou-se em diversas frentes. Uma delas consistiu, precisamente, na emissão de provisões que davam continuação à legislação de D. Catarina. Outra consistiu nas diversas campanhas militares de pequena dimensão realizadas em zonas limítrofes da cidade de Goa – ilhas de Divar e de Chorão, Daguim, Goa-a-Velha, etc. –, que permitiram o avanço e a segurança dos religiosos em zonas até então pouco cristianizadas. A epistolografia missionária testemunha também que D. Constantino terá dado ordem de expulsão a dezenas de brâmanes da cidade de Goa e às suas famílias²⁸⁴.

²⁸² «Carta do Padre Mestre Belchior para o Geral da Companhia de Jesus em Roma», Índia, 15 de Janeiro de 1559, in *DHMPPPO*, VII, pp. 238-239.

²⁸³ «Carta do Padre Mestre Belchior para o Geral da Companhia de Jesus em Roma», Índia, 15 de Janeiro de 1559, in *DHMPPPO*, VII, p. 239.

²⁸⁴ Numa carta de 1560, Luís Fróis informa que, só durante esse ano, D. Constantino terá expulso trinta brâmanes da ilha de Goa, com as suas famílias («Trecho de uma carta do Irmão Luís Fróis», Goa, 10 de Dezembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 229).

Por fim, o vice-rei parece ter garantido, de maneira relativamente informal, o apoio do braço secular nas acções de detenção de indivíduos acusados da prática do gentilismo. Estas acções antecipavam as ordens régias que institucionalizariam essa prática poucos anos mais tarde, em seguimento das orientações tridentinas. Ao mesmo tempo, forneciam novos tópicos à construção discursiva de uma Goa plenamente cristianizada.

Luís Fróis é um dos religiosos que mais elogios tecem ao zelo de D. Constantino. Os seus relatos do ano de 1560 transparecem o entusiasmo do missionário sobre a dinâmica de conversão vigente, que era ainda reforçado pela vinda do Arcebispo e da Inquisição. É patente que, à imagem do que aconteceria nas cartas de outros missionários, o discurso de Luís Fróis se tornaria, nesta fase, ainda mais despudorado e confiante, na descrição do quotidiano opressor e violento que se vivia em Goa.

Um dos inúmeros episódios narrados por Fróis demonstra bem o clima de guerra religiosa e simbólica que se vivia em Goa neste período. Em Bardês, um grupo de missionários franciscanos terá imposto cruces em pontos estratégicos de várias aldeias, onde os nativos se concentravam, para depois seguirem em procissão até aos «lavatórios». Uma noite, um grupo de nativos terá destruído essas cruces. A retaliação não se fez esperar:

«Avendo-se de fazer hum [lavatório], detriminarão alguns christãos, novamente convertidos, de estrovar da outra banda da terra firme, junto do rio, que divide esta ilha da terra firme, por ahi se fazer o lavatorio. E sabendo quão aborrecida he a carne de vaqua, acerqua dos bramenes, comprarão hum boi e matarão-no e, feito em pedaços, o forão semear por aqueles lugares onde se avião de lavar: o sangue do boi por huma banda, as tripas por outra, a cabeça e carne pella agoa e, escondidos, puserão-se a espreitar o sucesso da festa. Quando os bramenes chegarão. que virão os lugares contaminados, e tudo violado com o sangue e a carne de vaqua, fogirão para tras, como da mesma morte, e não ousarão chegar ali mais, ate não virem os grous e jogues que são seus mestres e sacerdotes. E busquarão serros remedios que lhe não fizerão pqueuno gasto, pera tirarem o entredito da vaqua. E de quanto foi seu sentimento e tristeza tanta foi a alegria e contentamento dos christãos, quando tornarão, que he cousa para se muito estimar em gente que ha tão pouquo que tinha estes lavatorios e cirimonias

gentiliquas em tanta veneração e credito.»²⁸⁵

Um dos elementos mais salientes no discurso epistolar deste período é a obsessiva e detalhada apresentação dos números relativos aos batismos em massa. Numa carta de 13 de Novembro de 1560, Luís Fróis dedicaria sete longos fôlios, repartidos em catorze itens, à apresentação da lista de batismos realizados ao longo desse ano, incluindo informações sobre o local, o número de convertidos, os procedimentos seguidos e a pompa que os acompanhava²⁸⁶. Ao todo, contabilizou vinte e seis batismos solenes e trinta mil, setecentos e quarenta convertidos.

Entre os procedimentos mais recorrentes, encontramos a imposição de alimentos do costume europeu, sobretudo carne de porco ou de vaca:

«[...] lhes dava loguo alguma cousa a comer para violarem a sua ley e ficarem meos christãos, comendo cousas por nossa mão».²⁸⁷

Como vimos na fase anterior, Fróis refere esta prática num contexto menos formal. Por esta altura, é plausível que esta prática estivesse já plenamente institucionalizada e pertencesse aos procedimentos comuns da prática de conversão.

No contexto dos batismos em massa, alguns alimentos do costume europeu, ainda que cozinhados à maneira indiana (caril de carne de vaca ou de porco), seriam servidos na ceia oferecida pela governação do Estado da Índia, em que culminava todo o ritual do batismo em massa. Porém, esta imposição tinha também outros contextos, como, por exemplo, o das detenções:

«Quando depois de presos, por pedirem que querem ser christãos, os trazem a esta casa, agasalhamo-los pera lhe ensinar a doutrina e cousas da nossa fee, que he caridade que se não pode negar aquelles que vem a querer ser ensinados, ainda que seja com temor da pena.

Depois de agasalhados, que tem comido do nosso comer e por nossos pratos, ficão logo inabilitados pera ser gentios, e ficão com toda a esperança perdida de tomar a casta, e necessariamente as-de tomar outra ley, porque já perderão a que tinha e, ficando asi, como não tem affeição a alguma das outras,

²⁸⁵ «Carta Geral do Padre Luís Fróis para os padres e irmãos de Portugal», Goa, 4 de Dezembro de 1561, in *DHMPPPO*, VIII, p. 422.

²⁸⁶ «Carta Geral do Padre Luís Fróis dirigida aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal», Goa, 13 de Novembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 59-78.

²⁸⁷ «Carta Geral do Padre Luís Fróis dirigida aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal», Goa, 13 de Novembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 65.

senão a nossa, ficão de todo confirmados na vontade que dantes, movidos da pena, tomarão [...]»²⁸⁸

A institucionalização deste tipo de estratégias, que têm em conta os costumes e as crenças dos gentios e os usam em prol da conversão ao cristianismo, supõem não só um aprofundamento do conhecimento dos sistemas de crença e das suas implicações psicológicas e antropológicas, mas também uma gradual intenção de apropriação do outro, da sua vivência e das suas convicções. De acordo com esta perspectiva, não bastaria promover medidas de controlo do quotidiano, era também necessário penetrar nesse quotidiano e subvertê-lo.

Nas cartas de Luís Fróis, esta apropriação é particularmente visível. Na já citada carta de 13 de Novembro de 1560, Fróis relata uma suposta reunião de gancares, em que terá sido discutida qual a posição a tomar colectivamente perante os avanços da conversão religiosa. Estariam três posições sobre a mesa: fugir para o interior; esperar que acabasse o vice-reinado de D. Constantino; converter-se ao Cristianismo²⁸⁹. Mais do que apurar a veracidade deste relato, importa compreender a sua função no contexto discursivo das cartas de Fróis. Esta reunião de gancares pode ser lida como uma alegoria em que Fróis representa as diversas posturas dos gancares gentios face às agressões sofridas, ao mesmo tempo que exalta as vitórias conseguidas por D. Constantino e pelos missionários. Mas, o que nos parece mais relevante é a posição assumida por Fróis, de narrador omnipresente, que penetrou na reunião ou tomou conhecimento directo dela. Com esta alegoria, Fróis pretendia ostentar o controlo adquirido pelos missionários sobre vários domínios da vivência em Goa. Como seria expectável, a reunião terminaria com a tomada de posição de uma maioria de catorze gancares que decidiram converter-se ao Cristianismo.

A lógica de apropriação do outro utilizava ainda outros recursos discursivos e ideológicos. Mais adiante, Luís Fróis narraria, nesta mesma carta, vários milagres que

²⁸⁸ «Carta do Padre António de Quadros a El-Rei de Portugal», Índia, 14 de Janeiro de 1561, in *DHMPPPO*, VIII, p. 300.

²⁸⁹ «Vamo-nos todos com nossas famílias para a terra firme e viver em nossa ley, porque, se estais pólo meu voto, a mym me parece que he melhor perder as fazendas que as almas»; «este concurso e fervor que agora tem na christandade não pode durar muyto, nem parece que tera mais vigor que enquanto este viso-rey estiver na Índia, porque por seu zelo se faz tudo isto; o que me parece he que aviamos de esperar que se elle va para o reyno, e entretanto nos sustermos melhor que pudermos em Goa»; «E, pois esta estaa claro que elles [padres da Companhia de Jesus] nunca se an-de hir, nem han-de deixar de fazer christãos e o mesmo que acabão com este viso-rey han-de fazer com todos os outros; portanto encomendemo-nos a Deos e façamo-nos christãos.» («Carta Geral do Padre Luís Fróis dirigida aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal», Goa, 13 de Novembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 69).

comprovavam a justiça do trabalho de conversão. Um deles consistiu na fala de uma estátua hindu que se terá expressado a favor de S. João, dizendo que o evangelista era «mais honrado» do que ela²⁹⁰.

Mais usuais na epistolografia jesuítica são os relatos em que se ostenta a conversão de jogues, brâmanes e batás, geralmente apresentados como os grupos que mais dificuldades apresentavam aos pregadores. Numa segunda carta dirigida aos irmãos de Portugal em 1560, Fróis relata o processo de conversão de um jogue. A estratégia assumida foi a de apresentar as graduais cedências do jogue ao costume português, que culminaram com a ingestão de vinho²⁹¹.

A transformação dos indivíduos, mas também dos espaços físicos e sociais, através da conversão religiosa, é um tópico recorrente no epistolário inaciano.

Também em 1560, a campanha militar que D. Constantino empreendera em Divar – «o recheo dos bramenes, e sua terra santa, sua Roma e a medula de seus pagodes» – abriu caminho, segundo Luís Fróis, ao baptismo de doze mil almas. Mais adiante, o missionário acrescentaria que, com os avanços da conversão em Goa, «parece isto ia outro mundo»²⁹².

Com a expressão «outro mundo», Fróis praticamente absolutiza as mutações operadas pela conversão religiosa na paisagem humana de Goa²⁹³. Numa carta do padre António Dinis, de 10 de Dezembro de 1560, essa alteração é elevada a um expoente extremo:

«Elles ja em gentios são muyto judeos, pela maior parte, e tanto que qual minino, por pequeno que seja, lhe da vinte bofetadas, se quer, e elle tão calado que muytas vezes lhe foge, e isto homem de barbas tamanha. E certo cremos que vem de serem escravos de huma vaca, que he o seu Deos. [...] Alem disto são de pouca arte, preguiçosos, mentirosos, e tem outros muytos males (que conta-los

²⁹⁰ «Carta Geral do Padre Luís Fróis dirigida aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal», Goa, 13 de Novembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 76.

²⁹¹ «Carta Geral do Irmão Luís Fróis aos religiosos da Companhia em Portugal», Goa, 8 de Dezembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 220 e ss.

²⁹² «Trecho de uma carta do Irmão Luís Fróis», Goa, 10 de Dezembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 230. Na carta de 13 de Novembro, Luís Fróis refere ainda que, com o intuito de fortalecer o culto em Divar, foi concedida uma indulgência plenária a quem se deslocasse em romaria à ermida de Divar («Carta Geral do Padre Luís Fróis dirigida aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal», Goa, 13 de Novembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 85).

²⁹³ «E desta frequentia e concurso da conversão nasceo que, onde poucos meses ha se não podia passar polas ruas de Goa com encontros de gentios, e com ver os caminhos cheos de touquas e cabaias brancas, ja agora, pola bondade de Deos, se vem mui poucas e esses, que são entre os ja bautizados, andão tão acanhados e abatidos, que não podem viver com estímulos que lhe os christãos dão [...]» («Carta Geral do Padre Luís Fróis dirigida aos Colégios da Companhia de Jesus em Portugal», Goa, 13 de Novembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 98).

seria nunca acabar). E como se fazem christão, parece que Deos, Nosso Senhor, lhes enfunde em suas almas o contrario, porque depois, de judeos, são muy animosos e valentes. São amigos de Deos e tem muyta arte.»²⁹⁴

Se, nas cartas gerais e nos relatos dos padres responsáveis pela formação dos jovens no Colégio de S. Paulo, é possível encontrar muitas considerações sobre a mudança de temperamento dos gentios após a conversão e a ilustração cristã, poucos serão tão aviltadores como o comentário de António Dinis: começando pelo chasqueio daqueles que as crianças acoassavam nas ruas de Goa, provavelmente, sob o incentivo dos padres, Dinis demonstra, depois, uma total desconsideração pelas crenças hindus e um explícito e primário anti-judaísmo.

Por altura da chegada de D. Gaspar de Leão a Goa, Luís Fróis expressou as esperanças de que o arcebispo viria consagrar a “idade do ouro” goesa:

«Estaa esta terra, pola bondade de Deus, restituída a uma *etas aurea* e estado glorioso, com tão bons pastores como para seu governo espiritual e no temporal tem. Folgaria Vossa Reverência muito de se achar na entrada do arcebispo de Goa, porque com sua severidade catónica não dava mais vento ao pálio de bocado, e aos gigantes e concertos das ruas, como se nada disto vira. Detrimina tirar as linhas dos bramenes e o sandalo da testa, se Deus Nosso Senhor concorrer com elle, favorecendo-o com sua divina graça como confiamos fara. Muito se espera que por elle se aumente em o serviço e honra de Deus.»²⁹⁵

Todavia, as primeiras medidas tomadas pelo arcebispo não corresponderiam completamente às expectativas dos padres jesuítas. A sua «severidade catónica» não lhe permitiria tolerar a forma como os padres jesuítas organizavam os batismos em massa. No terceiro ponto desta fase – Casos – analisaremos com maior detalhe a documentação relativa à controvérsia entre D. Gaspar de Leão e os padres do Colégio de S. Paulo. Por agora, bastará adiantar que os batismos solenes não correspondiam ao ideal evangélico do arcebispo, inspirado nas doutrinas de piedade interiorista que, por esta altura, mereciam, em Portugal, a protecção do Cardeal D. Henrique. Na visão do arcebispo e à semelhança de algumas perspectivas enunciadas na fase anterior, era necessário

²⁹⁴ «Carta do Irmão António Dinis ao Irmão Brás Gomes em Portugal», Goa, 10 de Dezembro de 1560, in *DHMPPPO*, VIII, p. 234.

²⁹⁵ «Carta do irmão Luís Fróis ao Padre Marcos», Goa, 7 de Dezembro de 1560, in *DHMPPPO*, vol. VIII, p. 197.

fornecer àqueles que se baptizavam uma formação catequética mais sólida e substituir a imposição violenta da conversão religiosa pelo fervoroso apelo evangélico.

Consequentemente, após o seu regresso de uma visita ao reino de Bisnaga, na segunda metade de 1561, D. Gaspar de Leão resolveu assumir a jurisdição sobre os batismos solenes e a conversão dos nativos, incumbindo os padres da Companhia de Jesus da instrução, doutrinação e conservação dos cristãos. Como seria de esperar, esta decisão escandalizou os padres do Colégio de S. Paulo, que não tardariam a expressar o seu descontentamento junto da Coroa. Para mais, a decisão de D. Gaspar parece ter influenciado ou convergido com as visões de alguns agentes religiosos e políticos do Estado da Índia. Ao assumir o cargo de vice-rei, D. Francisco Coutinho emitiu provisões que reviam e emendavam provisões de D. Constantino em prol da conversão religiosa. A primeira ordenava a restituição das terras tomadas a gentios por decreto, por «ver o muito prejuizo que se disse seguia ao serviço d'El Rey» e por ter ficado decidido, em conselho de teólogos que era «muito rigorosa, e que se não devia guardar»²⁹⁶. As restantes provisões restringiam as detenções por pequenas dívidas²⁹⁷.

Com esta provisão, D. Francisco demonstra a sua preocupação relativamente ao despovoamento de Goa e à partida de indivíduos poderosos e influentes. Porém, os Padres do Colégio de S. Paulo não se mostravam sensíveis a estes argumentos. Como vimos, na visão dos padres, o despovoamento de Goa era um pequeno preço a pagar pela sua cristianização total. Por outro lado, as detenções vinham-se revelando úteis ocasiões de conversão.

As diligências dos padres do Colégio de S. Paulo junto da Coroa Portuguesa não tardaram a sortir efeitos. Em Março de 1562, é emitida em Lisboa uma carta destinada a todos os agentes do Estado da Índia, em particular ao vice-rei, ao arcebispo e aos padres da Companhia de Jesus, para que procurassem o consenso, em favor da conversão religiosa²⁹⁸. As provisões de 20 de Junho do mesmo ano²⁹⁹ permitem-nos, entretanto,

²⁹⁶ «Restituição das terras antes tomadas aos gentios», Goa, 3 de Dezembro de 1561, in *DHMPPPO*, IX, p. 615.

²⁹⁷ «Para se não prender a gente da terra por dividas pequenas, que não passarem de vinte pardaos», 1562, in *APO*, V, 2, pp. 504-505; «Provisão de Viso Rey Conde do Redondo sobre a ajuda do braço secular», Goa, 20 de Junho de 1562, in *APO*, V, 2, pp. 510-512.

²⁹⁸ «[...] e porque eu desejo que muy de proposito se entenda neste negocio, e com muita eficacia se leve adiante e pera isso escrevo agora de novo ao Conde do Redomdo, meu viso-rey nessas partes, e ao arcebispo e bispos, e padres da Companhia de Jesus, e a outros religiosos, que tratem dos meios que pode aver mais eficazes, vos encomendo que vos ajunteis com elles pera o mesmo efecto, porque concorrendo todos em huma determinação e modo de proceder, e cessando algumas contradições que por isso poderia aver» («El-Rei e a conversão de Goa», Lisboa, 11 de Março de 1562, in *APO*, I, p. 55).

compreender qual a orientação preferida pela Coroa. Basicamente, elas vieram restabelecer e, em certos casos, aprofundar³⁰⁰ as medidas de D. Constantino.

Este posicionamento é demonstrativo da influência que a Companhia de Jesus detinha então junto da Coroa Portuguesa. Para além de outros factores menos ponderáveis da vivência religiosa da corte portuguesa, relacionados com aspectos devocionais e afectivos, é possível supor que as entusiasmantes notícias das missões da Índia e do Japão tenham pesado na ponderação dos caminhos a seguir em Goa.

Por seu turno, ao decretar que as obras da Sé de Goa seriam financiadas através da arrecadação de heranças dos gentios fugidos e da recuperação de rendas sonegadas³⁰¹, a Coroa obrigou o arcebispo a integrar-se na dinâmica de conversão corrente, a que ele se demonstrou inicialmente avesso.

A carta enviada por D. Gaspar em 1564 demonstra que, por esta altura, as relações entre a Companhia de Jesus e o arcebispo já se encontrariam normalizadas. O relatório do número de cristãos e de gentios apresentado logo no início da carta aproxima-se consideravelmente do optimismo vitorioso dos relatos do Colégio de S. Paulo e da retórica do fervor cristão goês:

«Haverá nesta cidade ao menos 4 343 vizinhos, dos quaes sam portuguezes 1478 e mestiços 145; os mais sam da terra. No termo desta cidade e suas aldeas, ha 7025 vizinhos, de maneira que haverá nesta ilha somente doze mil vizinhos christãos, nem entrando soldados; e ao menos haverá oitenta mil almas christãos. Esperamos no Senhor que, mediante o fervor e cuidado de V.A. que cedo não houvera gentio nesta ilha.»³⁰²

²⁹⁹ «Sobre a ajuda do braço secular», Goa, 20 de Junho de 1562, in *APO*, I, 57-59; «Sobre as heranças dos convertidos», Goa, 20 de Junho de 1562, in *APO*, V, 514-515; «Jurisdição dos mordomos das igrejas sobre os gentios», 20 de Junho de 1562, in *APO*, V, 512-513; «Condenações dos cristãos da terra e gentios», Goa, 20 de Junho de 1562, in *APO*, V, pp. 513-514.

³⁰⁰ A provisão que estipula o apoio incondicional do braço secular às iniciativas dos religiosos («Sobre a ajuda do braço secular», Goa, 20 de Junho de 1562, in *APO*, I, 57-59) institucionaliza uma prática que, como vimos, era já vigente no vice-reinado de D. Constantino e antecipa os decretos tridentinos respeitantes a esta questão. Relativamente à tendência da Coroa Portuguesa para antecipar a execução dos decretos tridentinos, cf. Marcelo CAETANO, *Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal*, 1965.

³⁰¹ «Obras da Sé de Goa», Goa, 4 de Novembro de 1562, in *DHMPPO*, IX, p. 77.

³⁰² «Carta de D. Gaspar de Leão, primeiro Arcebispo de Goa, a El-Rei D. Sebastião», Goa, 20 de Novembro de 1564, in *DHMPPO*, IX, p. 314.

Mais adiante, após um pedido de reforço dos fundos reais destinados à conversão do gentio³⁰³, o arcebispo retratar-se-á obedientemente da posição que tomara sobre os batismos solenes e a conversão forçada:

«He verdade que os mais dos gentios se convertem por occaziões, que nós não somos obrigados a examinar; basta que quando pedem o baptismo e o recebem, ja instructos nas couzas da fé, dizem que o fazem por amor de Deus.»³⁰⁴

Os anexos desta carta³⁰⁵ são também de grande importância. Em primeiro lugar, seguia um conjunto de apontamentos para a Mesa de Consciência, que infelizmente se perderam, mas que demonstram a diligência do Arcebispo em estender ao Estado da Índia o plano centralizador estabelecido por D. João III e continuado pelos regentes³⁰⁶. Em segundo lugar, D. Gaspar remeteu o *Compêndio Spiritual da Vida Cristã*, onde, inspirando-se sobretudo em Hendrik Herp e em Frei Luís de Granada, o arcebispo esquematiza práticas devocionais e defende que todos os cristãos, independentemente da sua idade, ofício ou posição social, deveriam dedicar-se às vias interiores de união com Deus (oração mental, aspirações, «via unitiva»).

No ano seguinte, D. Gaspar publica também em Goa o *Tratado que fez mestre Hierónimo*, uma tradução de um tratado do século XV contra o judaísmo, precedida de uma «Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor ainda da lei de Moisés e do talmud, por engano e malícia dos seus rabis». Nesta carta, o arcebispo reconhece a existência, nos arredores de Goa, de uma comunidade judaica bem activa e organizada, e faz referência a «falsos Messias»³⁰⁷, nomeadamente «um Ribaldo», sapateiro que espalhara as suas proposições proféticas em Portugal no tempo de D. João III.

³⁰³ «[...] pois crecem os relligiosos, necessario he crecer o gasto para a converçam deste gentio, aa qual está V.A. primeiramente obrigado; e o dia que tirar os olhos deste fim e total obrigaçam, sem duvida que nam therá estado.» («Carta de D. Gaspar de Leão, primeiro Arcebispo de Goa, a El-Rei D. Sebastião», Goa, 20 de Novembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, p. 315).

³⁰⁴ «Carta de D. Gaspar de Leão, primeiro Arcebispo de Goa, a El-Rei D. Sebastião», Goa, 20 de Novembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, p. 315.

³⁰⁵ «Carta de D. Gaspar de Leão, primeiro Arcebispo de Goa, a El-Rei D. Sebastião», Goa, 20 de Novembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, pp. 315-316.

³⁰⁶ A propósito do funcionamento da Mesa de Consciência durante o período das regências de D. Catarina e do Cardeal D. Henrique, Cf. Maria Rosário Themudo Barata de Azevedo CRUZ, «IV – A consolidação das responsabilidades», in *As Regências na Menoridade de D. Sebastião*, pp. 44-63.

³⁰⁷ D. Gaspar de Leão, *Tratado que fez mestre Hieronimo*, fol. XIV v.

A publicação deste livro estará directamente relacionada com o desempenho do cargo de Inquisidor-mor. Tal como o diploma de estabelecimento³⁰⁸ indica, o Tribunal do Santo Ofício de Goa, à semelhança do que sucedia em Portugal, deveria ocupar-se sobretudo da perseguição aos cristãos-novos e hereges, para além da vigilância e punição de comportamentos vistos como graves desvios à norma estabelecida (bruxaria e homossexualidade, sobretudo). A especificidade do contexto goês exigia também uma especial atenção aos relapsos dos convertidos, motivados pelo contacto habitual com gentios, judeus e mouros.

Apesar de se conhecer muito pouco sobre os primeiros anos do funcionamento da Inquisição de Goa, é plausível que a sua actividade repressiva tenha incidido sobretudo sobre cristãos-novos e hereges. Tal como vimos, essa era a preocupação que motivara os pedidos de criação do Tribunal do Santo Ofício de Goa. A conversão do gentio já dispunha, por esta altura, de poderosos e significativos dispositivos de repressão, que dispensavam a intervenção inquisitorial. A documentação não nos permite distinguir com detalhe as jurisdições de cada instituição, mas indica que, pelo menos até ao final do século XVI, os processos por práticas «gentílicas» não pertenciam à jurisdição do Tribunal Santo Ofício, nem eram julgados exactamente como os crimes civis. Diversos episódios narrados na epistolografia missionária demonstram que quem era detido por práticas «gentílicas» ficava, geralmente, sob a alçada de agentes religiosos – pároco, superior de ordens religiosas, Pai dos Cristãos, ou mordomo de paróquias ou de confrarias – a quem os decretos da Coroa, ao tempo de Francisco Coutinho, tinham dado poder jurídico. Nessa medida, a contrição, a conversão, o baptismo acarretavam, normalmente, a libertação.

Como veremos, ao longo do século XVII e XVIII e à medida que as autoridades religiosas se confrontavam com fenómenos de sincretismo religioso e de continuidade de costumes hindus, a Inquisição de Goa estendeu a sua actividade repressiva a um círculo cada vez maior de indivíduos, o que se traduziu no aumento de detenções e de autos-de-fé. Porém, no período em causa, a Inquisição de Goa integrou sobretudo uma dinâmica de centramento nos problemas específicos da Cristandade de Goa, mais do que o movimento de conversão religiosa do gentio.

Neste sentido, a publicação e o teor do *Compêndio Spiritual da Vida Cristã* e do *Tratado que fez mestre Hierónimo* deixam também entrever que D. Gaspar assumira

³⁰⁸ Cf. António BAIÃO, *A Inquisição de Goa*, vol. I, pp. 30-45.

uma postura conciliadora face aos padres do Colégio de S. Paulo e se remetera sobretudo às questões específicas da Cristandade da Província de Goa.

Todavia, esta postura parecia não resolver os graves problemas levantados por D. Gaspar, por Francisco Coutinho e por aqueles que os antecederam nas críticas aos métodos impositivos de conversão religiosa. Como se confirmaria mais tarde, as fronteiras entre Cristandade e a «gentilidade» goesas eram artificiais e porosas. Os laços e intersecções entre estas comunidades religiosas, de carácter social, económico e afectivo, eram tão complexos e profundos, que elas se demonstravam, de certa forma, inseparáveis. A preocupação com o despovoamento das zonas onde o gentilismo era mais reprimido evidencia que, da dialéctica entre Cristandade e «gentilidade», nunca poderia resultar a exclusão da «gentilidade», mas sim uma síntese em que ambas as comunidades se transformam num compósito diferente.

Numa carta que o vice-rei D. Antão de Noronha enviou a El-Rei em Dezembro de 1564, são problematizados alguns tópicos dos discursos do fervor cristão. Após uma análise crua das relações com os poderes e os agentes comerciais islâmicos³⁰⁹, no âmbito da qual reclamou uma moralização dos procedimentos do Estado da Índia, o vice-rei teceu algumas considerações sobre a demografia de Goa e o problema do despovoamento. Debruçando-se sobre o caso da ilha de Divar, D. Antão coloca as políticas de conversão religiosa e a acção de D. Constantino na raiz do problema. Para mais, de acordo com o vice-rei, o despovoamento de Divar acarretara graves problemas de saneamento e de aproveitamento do território:

«[...] no tempo de Dom Constantyno se despejou esta ilha de Dyvar, e como não ouve gente que reparasse os vallos, quebrou-se a aguoa por muitas partes, e estaa aguora a mor parte dela alaguada e desaproveitada, porque foy crescendo ho danno nestes annos atraz, por se lhe não acodir, e he ja aguora obra deficultoza e de muyta despeza, e asy ha outras aldeas des naquele tempo alagadas e desaproveitadas.»³¹⁰

No início da carta, D. Antão de Noronha indica que trabalhou em conjunto com o arcebispo para evitar que houvesse conversões “à força” motivadas pela concessão de

³⁰⁹ «E posto que estes, como mouros e infieis e imigos nosos mortais, desejem sempre nosa destruição, porque sua natureza e ley os convida e obriga a isso, não deyxão de ter rezão nas queixas que tem de nos, pola pouca verdade que lhe guardamos, e alguns agravos e sem rezõis que lhe fazemos [...]» («Carta de D. Antão de Noronha a El-Rei», Goa, 30 de Dezembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, p. 410).

³¹⁰ «Carta de D. Antão de Noronha a El-Rei», Goa, 30 de Dezembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, p. 411.

uma indulgência a quem ajudasse à conversão de gentios. Porém, acrescenta que esta «bastou pera se despejarem muytos desta ilha e se pasarem a outra banda».

Por fim, o vice-rei denuncia uma contradição entre o que se encontraria estipulado nas ordenações reais e os pedidos de mais aforamentos feitos pela Companhia de Jesus em Baçaim ou em Damão³¹¹. Aproveitando este assunto, critica a tendência da Companhia de Jesus para assimilar rendas e recursos e informa que mandou suspender a construção de mais casas religiosas em Chaul e Damão, por achar que bastariam as já existentes, defendendo uma racionalização dos gastos do Estado da Índia³¹².

Neste quadro, a governação do Estado da Índia confrontava-se com o difícil desafio de encontrar um equilíbrio razoável entre a conversão do gentio e uma política demográfica e económica sustentável. Mas os condicionamentos mentais e religiosos eram, provavelmente, insuperáveis.

O novo impulso dado às campanhas de destruição dos pagodes e à inquirição de rendas sonegadas procurava solucionar o problema de financiamento das estruturas religiosas do Padroado Português do Oriente, ao mesmo tempo que impunha física e simbolicamente a lei cristã e o costume português. O mote desta investida foi dado pela provisão, imposta pela Coroa a D. Antão de Noronha, que proibia a edificação de novos pagodes e a reconstrução dos que já tinham sido destruídos³¹³. Porém, esta tentativa de convergência entre poder secular e religioso, entre interesses económicos e espirituais, não resolvia o problema do despovoamento e, como veremos adiante, não contribuiu para a pacificação de Goa.

A convocação do Primeiro Concílio de Goa, em 1567, e a promulgação e impressão das *Constituições do Arcebispado de Goa* e dos decretos e cânones conciliares, em 1568, procurariam confirmar a centralidade da arquidiocese de Goa na organização eclesiástica do Padroado Português do Oriente³¹⁴. Porém, a dispersão das

³¹¹ «Carta de D. Antão de Noronha a El-Rei», Goa, 30 de Dezembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, pp. 412-413.

³¹² «Carta de D. Antão de Noronha a El-Rei», Goa, 30 de Dezembro de 1564, in *DHMPPPO*, IX, pp. 414-415.

³¹³ «Provisão do V. Rey para se não edificarem novamente pagodes, e os já edificados não serem concertados nem reparados», Goa, 29 de Março de 1566, in *APO*, V, 2, p. 608. No terceiro ponto desta fase – Casos – deter-nos-emos nas implicações sociais e religiosas da destruição dos pagodes e nos procedimentos de elaboração do *Foral das Ilhas de Goa* e no *Foral de Salcete*, ambos compilados em 1567.

³¹⁴ De facto, entre os participantes do sínodo provincial, encontravam-se não só os religiosos da Província de Goa, mas também os bispos de Cochim e de Malaca («Primeiro Concílio Provincial de Goa», in *DHMPPPO*, X, p. 337).

missões ditara uma dinâmica institucional menos previsível, que relativizava gradualmente a jurisdição metropolitana. Como se verá adiante, nas últimas décadas do século XVI surgiriam novos centros de reflexão da conversão do gentio que, embora dependessem formalmente das orientações emanadas da arquidiocese, na prática desenvolveriam dinâmicas e procedimentos próprios.

3.2. Documentos

Relativamente à terceira fase do nosso estudo, dividimos os documentos que considerámos mais representativos em dois grupos que, por sua vez, integram diversas linhas tipológicas.

Em primeiro lugar, identificaremos alguns aspectos discursivos dos decretos conciliares e dos pareceres teológicos sobre a conversão do gentio, testando, em seguida, as suas implicações práticas.

Em segundo lugar, elencaremos um conjunto muito heterogéneo de produções discursivas que têm em comum o facto de terem sido produzidas enquanto instrumentos auxiliares da pregação ao gentio.

Estes dois grupos de documentos resultam, portanto, de formas díspares de perspectivação do trabalho de conversão religiosa. Os decretos conciliares e os pareceres teológicos tendem a reiterar orientações e medidas reguladoras e impositivas com base em concepções consagradas no contexto académico e teológico europeu. Os instrumentos auxiliares da conversão do gentio, independentemente das limitações conceptuais que revelem, parecem, por seu turno, derivar da acumulação de um conhecimento experiencial sobre as línguas e os costumes asiáticos e de uma abordagem adaptacionista ao trabalho missionário.

Nessa medida, estes dois grupos de documentos resultam também de diferentes contextos de produção. O primeiro grupo é representativo da perspectiva centralizadora e reguladora das autoridades religiosas no contexto institucional goês. O segundo emana do trabalho de campo dos missionários e merecerá os seus principais desenvolvimentos na área intermédia e nos novos centros de reflexão e irradiação de métodos e orientações (em particular, na missão do Japão e na missão da China).

3.2.1. Decretos conciliares e pareceres teológicos sobre a conversão do gentio

O Primeiro Concílio Provincial de Goa, convocado pelo Arcebispo em 1567, e a promulgação das *Constituições do Arcebispado de Goa*, em 1568, correspondem à necessidade de confirmar e sistematizar um conjunto de medidas que vinham sendo tomadas para o incremento da conversão no Oriente, e regular o funcionamento das instituições e dos agentes eclesiásticos, de acordo com o espírito das orientações tridentinas.

Fixando na letra as conclusões e decretos do Concílio, a arquidiocese consagrava a sua posição de instituição reguladora das práticas e procedimentos religiosos e determinava as orientações e posições futuras. Como vimos, apesar de existir uma assinalável coerência nos posicionamentos das autoridades religiosas sobre a conversão do gentio, não existia, nos períodos em que a diocese de Goa era sufragânea do bispado do Funchal (1533-1550) e pertenceu à Província de Lisboa (1550-1557), legislação diocesana que determinasse essas orientações.

A documentação revela que as autoridades religiosas, nomeadamente, os bispos de Goa, actuariam num registo relativamente indefinido, que conjugaria as suas convicções pessoais e as suas percepções dos factos, com as ordens da Coroa, com as orientações romanas e, sobretudo, com uma regra subentendida e imposta pela dinâmica geral vigente em Goa. As posições dos bispos de Goa definir-se-iam, pois, na articulação estabelecida com outros cargos religiosos – como o vigário-geral, o Pai dos Cristãos, os superiores das ordens religiosas – e, sobretudo, com o Vice-Rei, que, desde bem cedo, contava com o parecer dos religiosos para a ponderação de medidas relacionadas com a Cristandade ou com a conversão do gentio.

Os *Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Provincial de Goa* dependem, por um lado, desse património de orientações e regras que ainda não tinham a forma de decretos, mas que eram observadas pelos agentes religiosos e seculares, e, por outro lado, das ordens, decretos e provisões emitidas pela Coroa e pelo Vice-Rei.

Para melhor aferirmos a proximidade existente entre as ordens e provisões de perseguição do gentilismo e de favorecimento da conversão religiosa, elaborámos um breve índice temático dos decretos conciliares. Deter-nos-emos sobretudo na Acção 2.^a do Primeiro Concílio Provincial, que é a secção especificamente dedicada à temática da conversão religiosa também nos concílios provinciais que se seguiriam:

- Decreto 1.º - Proíbe a conversão à força e prescreve a conversão pelo exemplo, pela pregação e esclarecimento da doutrina e da fé católica³¹⁵.
- Decreto 2.º - Proíbe a imposição da ingestão de carne aos gentios, para que estes se tornem cristãos.
- Decreto 3.º - Proíbe a tomada de filhos de gentios à força.
- Decreto 4.º - Concede aos pais convertidos a custódia sobre filhos de tenra idade e recomenda o seu baptismo.
- Decreto 5.º - Recomenda aos prelados aplicação de critérios mais estritos na selecção dos párocos e dos missionários e defende a aprendizagem das línguas nativas.
- Decreto 6.º - Ordena a expulsão dos sacerdotes não-cristãos.
- Decreto 7.º - Proíbe a divulgação de crenças não-cristãs.
- Decreto 8.º - Proíbe qualquer impedimento à conversão.
- Decreto 9.º - Ordena a destruição dos ídolos e dos templos e proíbe todas as cerimónias não-cristãs.
- Decreto 10.º - Proíbe o favorecimento ou a frequência de práticas gentias por cristãos.
- Decreto 11.º - Proíbe a circulação para fora das terras d'El Rei.
- Decreto 12.º - Defende o matrimónio monogâmico.
- Decreto 13.º - Defende a protecção, a doutrinação e o baptismo dos órfãos.
- Decreto 14.º - Concede o direito de herança a mulheres e filhos convertidos.
- Decreto 15.º - Ordena a espoliação dos gancares gentios e o favorecimento dos cristãos.
- Decreto 16.º - Ordena a protecção dos escravos convertidos.
- Decreto 17.º - Proíbe a venda de escravos a infieis.
- Decreto 19.º - Ordena a protecção de vassallos cristãos perante senhores gentios.
- Decreto 20.º - Ordena o prosseguimento das obras e da construção de igrejas.

³¹⁵ «Primeiramente statue que não he licito trazer alguém á nossa fêe e baptismo por força com ameaças e terrores, porque ninguem vem a Christo por fêe se não trazido por Pay celestial com amor voluntario, e graça preveniente, porque assi como o homem por seu livre alvedrio consentindo aos chamamentos e graça de Deos por sua propria vontade crendo se salva, mas hão se de trazer os infieis á fêe com exemplo de vida, e pregação da verdade de nossa ley, e confutação de seus errores, pera que com o conhecimento dessas couzas deixem suas mentiras, e recebão a Christo, que he caminho, verdade e via.» («Primeiro Concílio Provincial de Goa», 1567, in *DHMPPQ*, X, p. 341).

- Decreto 21.º - Ordena a redenção dos presos que se convertam.
 - Decreto 22.º - Ordena a protecção de mulheres adúlteras convertidas.
 - Decreto 23.º - Proíbe a coabitação entre cristãos, gentios e mouros.
 - Decreto 24.º - Proíbe a amizade, a conversação e os contratos entre cristãos, gentios e mouros.
 - Decreto 25.º - Ordena que os mouros, moradores em Goa ou em outros reinos, vivam separados dos cristãos e restringe as visitas de cristãos.
 - Decreto 26.º - Proíbe o transporte de judeus para Ormuz.
 - Decreto 27.º - Proíbe a concessão de cargos e ofícios privados a gentios.
 - Decreto 28.º - Proíbe a encomenda de arte sacra a pintores gentios.
 - Decreto 29.º - Proíbe o recurso a médicos e barbeiros gentios.
 - Decretos 30.º, 31.º e 33.º - Ordenam a observação dos dias de descanso do calendário católico.
 - Decretos 32.º e 35.º - Restringem a circulação de mouros e ordenam aos oficiais da alfândega que não permitam a entrada de livros e relíquias islâmicas.
 - Decreto 34.º - Submete as queixas de conversão forçada à jurisdição dos prelados.
 - Decreto 36.º - Recomenda aos agentes da conversão que informem o convertido de todas as obrigações dos cristãos.
 - Decreto 37.º - Ordena que os jogues e brâmanes sejam submetidos a três meses de prova antes do baptismo, para evitar relapsos.
 - Decreto 38.º - Ordena aos prelados que não se intrometam nos casos de acolhimento de gentios em casas de cristãos, quando houver o claro intuito de conversão.
- Decreto 39.º - Ordena que os cristãos estrangeiros usem traje português e que as mulheres «gentias» tragam um sinal sobre o vestido, que as distinga das cristãs.
- Decreto 40.º - Ordena o exame dos escravos que entrem em Goa, provenientes de reinos islâmicos.
- Decreto 41.º - Ordena o despacho rápido de questões judiciais de pequena importância, para evitar gastos desnecessários.
- Decreto 42.º - Proíbe as idas a funerais, a pagodes, a casamentos familiares gentios, o envio de dinheiro e os casamentos mistos.

Decreto 43.º - Proíbe a ausência dos convertidos.

Decreto 44.º - Recomenda aos curas e priores a administração regular dos sacramentos.

Decreto 45.º - Recomenda aos curas e priores que favoreçam os convertidos nos seus funerais e os façam gratuitamente.

Decreto 46.º - Recomenda aos prelados que façam um compêndio de doutrina cristã especialmente dirigido aos convertidos.

Decreto 47.º - Proíbe quaisquer costumes gentílicos entre cristãos, sob pena de excomunhão.

Se, em alguns decretos, sobretudo nos quatro primeiros, D. Gaspar de Leão demonstra claramente a sua reflexão pessoal sobre o trabalho de conversão e a sua oposição a procedimentos que atribuíam, sobretudo, aos missionários da Companhia de Jesus, os decretos seguintes acompanham as orientações impositivas já então vigentes em Goa. É, por exemplo, assinalável que a restrição das conversões forçadas (decreto 1.º) seja atenuada pela atribuição aos prelados da jurisdição sobre as queixas de conversão forçada (decreto 34.º).

Nessa medida, os decretos do Primeiro Concílio Provincial de Goa referentes à conversão do gentio procuram dar continuidade às acções de repressão social e religiosa e de favorecimento dos convertidos: a perseguição dos costumes e rituais não-cristãos, a destruição dos pagodes e das alfaias religiosas gentios, a protecção dos órfãos e dos escravos convertidos, a garantia do direito de herança a mulheres e filhos convertidos.

Apesar de estes decretos partilharem, com as ordens e provisões da Coroa e do Vice-Rei, o intuito impositivo e restritivo, eles têm a particularidade de informar o investigador de hoje em dia de elementos de multi-culturalidade e de continuidade de práticas «gentílicas» do quotidiano goês que, talvez por zelo ou por um pudor estratégico, não são tão salientes nos discursos do «fervor cristão». Com efeito, os diversos decretos que restringem o contacto entre indivíduos e grupos de diferentes crenças religiosas, menos recorrentes na legislação secular, evidenciam que as fronteiras de Goa eram muito mais porosas do que desejavam as autoridades religiosas. Este elemento de conversabilidade, que na documentação é geralmente apresentado como sendo residual, parece ter determinado, por oposição, as reflexões sobre a conversão nas décadas seguintes.

Nas restantes acções do Concílio, encontramos também indícios de conversabilidade. No decreto 2.º da acção quarta, «Da reformação dos costumes», encontramos o pedido do Concílio a Sua Alteza para que tomasse medidas para controlar os Baneanos. Supostamente, de acordo com as suas convicções religiosas, estes convenciam os pescadores, caçadores e carneiros gentios a não matar animais, gerando o aumento dos preços e a redução do abastecimento da cidade de Goa. Nos decretos 7.º e 8.º da mesma acção, planeia-se uma nova distribuição dos domicílios goeses consoante a religião dos seus habitantes, medida cuja execução deveria estar ao cargo dos vereadores e oficiais da Câmara de Goa. O decreto 7.º estipula a criação de prostíbulos diferenciados para gentios, cristãos e islâmicos; no decreto 8.º, ordena-se a criação de guetos onde os mouros, os gentios estrangeiros e as prostitutas vivessem separados dos cristãos³¹⁶. Por seu turno, o decreto 9.º restringe as saídas prolongadas ou sem retorno de cidadãos goeses para os reinos de Cambaia, Bisnaga e Bengala.

Por altura do encerramento do primeiro Concílio Provincial, Gaspar de Leão encontrar-se-ia já na fase final da redacção das *Constituições do Arcebispado de Goa*, documento onde tenta reunir e sistematizar os decretos emitidos pelo Concílio, aplicando-os a uma regulamentação detalhada dos procedimentos da instituição eclesiástica na Província de Goa.

Resumindo brevemente o conteúdo das *Constituições*, o título I ocupa-se da reiteração dos artigos da Fé católica (constituição I), da sua recomendação a todos os homens, sob a pena da excomunhão (constituição II), e da denúncia de qualquer homem que contradiga a Fé católica (constituição III). Do título II ao título XI, o documento regulamenta o ofício sacramental, determinando com grande minúcia os contextos da sua administração, quem administra e quem recebe os sacramentos. É manifesta a preocupação de garantir que os conversos estejam preparados para a recepção dos sacramentos e recomenda-se o acompanhamento permanente dos mesmos. No título XII, regulamentam-se as festas do ano. Os títulos XIII, XIV e XV regulamentam os costumes, as obrigações e os benefícios dos clérigos, deixando transparecer um intuito de reformação de inspiração tridentina, que procura controlar os abusos dos prelados mais distantes da sede arquiépiscopal. Legisla-se ainda sobre os ofícios divinos (título XVI), as procissões (título XVII) e a ornamentação dos altares (título XXI), denunciando e procurando coarctar a tendência das populações para intrometer

³¹⁶ «Primeiro Concílio Provincial de Goa», 1567, in *DHMPPPO*, X, p. 385.

elementos profanos ou oriundos de devoções pessoais e ancestrais nas celebrações. As *Constituições* ocupam-se também das confrarias e dos seus mordomos (título XIX), dos rendimentos das igrejas (título XXIII) e dos dízimos (título XXIV). Por fim, são de registar os títulos relativos às questões judiciais e que testemunham uma interferência fulcral da Igreja neste campo de jurisdição: os títulos XXXV («Dos oficiais da justiça») e XXXII («Das querelas e denunciações feitas à justiça»). De facto, os vigários assumiam um papel activo no esquema judicial, registando queixas e contendas e, quando possível, dando-lhes despacho, uma vez que, em alguns casos, estavam investidos de poder para emitir sentenças.

Em termos gerais, as *Constituições do Arcebispado de Goa* debruçam-se sobre questões internas da organização eclesiástica e do cerimonial e destinar-se-iam sobretudo à leitura e observação dos religiosos. Todavia, é também possível encontrar nelas restrições a elementos de conversabilidade e de continuidade de práticas «gentílicas». Na Constituição VII, por exemplo, restringe-se o ritual a que se chamava «Cetim» e a atribuição de nomes gentios às crianças no baptismo cristão³¹⁷.

Aos baptizados mistos, acrescentavam-se também os casamentos mistos. Se o decreto 42.º da segunda acção do Primeiro Concílio referia já essa realidade, alguns anos mais tarde, o Quarto Concílio Provincial (1592) emitiria um decreto (10.º, acção segunda) mais específico:

«Custumão os christãos novamente convertidos, o dia antes de se receberem á porta da Igreja dar de comer aos convidados, o que, alem de fazerem nisto gastos excessivos, he rito, e cerimonia gentilica, e de muy notavel escândalo.»³¹⁸

De facto, a reiteração dos mesmos decretos restritivos e impositivos, nos Concílios Provinciais de Goa até ao início do século XVII (1575, 1585, 1592, 1606), à semelhança do que diagnosticámos relativamente às ordens e provisões da Coroa e do Vice-Rei, coloca sérias questões sobre a aplicação da legislação no Estado da Índia. Relativamente às orientações emanadas do Primeiro Concílio, é sabido que algumas delas foram tidas em conta e receberam a aprovação da Coroa e do Vice-Rei, numa lei emitida em 1567. Entre as medidas que mereceram a aprovação da Coroa e do Vice-Rei, encontram-se: a elaboração de um rol dos moradores gentios de cada freguesia da cidade, que deveriam ser depois repartidos pelos diferentes conventos, onde

³¹⁷ «Constituições do Arcebispo de Goa», 1568, in *DHMPPO*, X, p. 500.

³¹⁸ «O Quarto Concilio Provincial celebrado na cidade de Goa», *APO*, IV, p. 191.

frequentariam a catequese; a ordem de expulsão dos sacerdotes e pregadores gentios e mouros e a proibição dos rituais não-cristãos; a arrematação das várzeas a rendatários cristãos; a criação de guetos de gentios e mouros; a destituição de gentios dos cargos públicos; e a atribuição aos curas e priores de jurisdição judicial superior à dos meirinhos, no julgamento de casos de ausência³¹⁹.

Porém, se alguns decretos conciliares foram convertidos em leis seculares, isso não parece ter garantido a sua aplicação efectiva.

Os decretos resultantes do Segundo Concílio Provincial não só reiterariam, praticamente, a totalidade das medidas restritivas emitidas sete anos antes e confirmadas pela Coroa e pelo Vice-Rei, como ainda acrescentariam novos decretos. Entre eles, destacamos, por exemplo, o decreto 1.º da acção segunda, que proíbe uma prática, então recorrente, que consistia na simulação de baptismos forçados, para que os convertidos «honrados» não perdessem a consideração da sua família «gentia»³²⁰. Esta prática não só testemunha que, após a conversão, se manteriam habitualmente os laços familiares entre convertidos e gentios, como também revela que alguns religiosos tolerariam e facilitariam a continuidade destas relações. O decreto 11.º demonstra que, por esta altura, ainda haveria gentios a quem era concedido «andar a cavallo, e em palanquim, e trazer sombreiro de pano, e todo o mais, que entre elles se estimar por honra, e prehemencia»³²¹. O decreto proibiria estas liberdades, mas deixava em aberto a possibilidade de dispensas dadas pelos Prelados.

Na quarta e última fase do nosso estudo, analisaremos com maior detalhe a crescente importância de grupos de nativos privilegiados na administração e na reflexão sobre a realidade social e religiosa goesa. Por agora, bastará assinalar que os fenómenos de continuidade e de conversabilidade revelar-se-iam cada vez mais determinantes na dinâmica social goesa. A inaplicabilidade de boa parte da legislação, de que falou Délio de Mendonça³²², deriva não só das diversas contradições e problemas políticos, económicos e militares com que se confrontava a administração do Estado da Índia, mas também da imensa discrepância que essa legislação demonstrava em relação aos termos reais da dinâmica social, cultural e económica goesa. Esta discrepância não impediria que as medidas restritivas e impositivas pesassem sobre as populações e deixassem marcas profundíssimas na paisagem social e cultural goesa. Mas cabe-nos assinalar que

³¹⁹ «Ley que fez o Senhor Viso Rey a petição do Concilio», 1567, in *DHMPPO*, X, pp. 405-413.

³²⁰ «O Segundo Concilio Provincial de Goa», in *APO*, IV, p. 91.

³²¹ «O Segundo Concilio Provincial de Goa», in *APO*, IV, p. 97.

³²² Délio de MENDONÇA, *Conversions and Citizenry*, p. 27.

a sua perspectivização da realidade goesa, mais devedora de um plano pré-estabelecido e arcaizante de plenificação da Cristandade do que de uma observação da realidade concreta, ditaria o seu progressivo fracasso.

Os pareceres de teólogos e doutores em cânones sobre questões das Cristandades da Ásia são, provavelmente, os documentos em que este desequilíbrio ou desadequação são mais patentes.

Como vimos, a documentação demonstra que as autoridades recorriam, desde os primeiros anos da presença portuguesa na Índia, ao aconselhamento de agentes religiosos. Nas primeiras décadas, este aconselhamento funcionaria sobretudo no prolongamento e transposição da relação entre confessor e devoto para o quadro das relações institucionais entre os vices-reis e as autoridades de religiosas. De qualquer forma, o recurso aos pareceres e conselhos de religiosos desempenharia, já, nesta época, um importante papel orientador e legitimador das práticas de poder e constituirá um tópico permanente dos regimentos dados pela Coroa aos vice-reis da Índia.

O pedido de pareceres sobre o baptismo do rei de Tanor é, provavelmente, o primeiro momento em que um número considerável de religiosos é chamado a expressar a sua posição sobre uma questão relacionada com a conversão do gentio e com implicações simultaneamente políticas e religiosas³²³. Perguntava-se, então, a religiosos e a agentes da administração do Estado da Índia, se seria legítimo baptizar o Rei de Tanor em segredo e permitir-lhe que continuasse a usar as insígnias de brâmane, de forma a poupá-lo à hostilidade dos familiares e da corte. Apesar de os pareceres dos religiosos de Goa serem, na sua maioria, negativos, as diligências do vigário de Chale e de Frei Vicente de Lagos terão levado a Coroa a autorizar o baptismo, em 1549³²⁴.

Poucos meses antes de serem convocados a expressarem-se sobre a questão do baptismo do Rei de Tanor, os letrados de Goa enviaram a El-Rei um parecer geral sobre as missões da Índia, onde se reiteravam as orientações até então assumidas e se incentivava o Rei a atribuir mais fundos às missões e a requisitar, junto da Santa Sé, que as bulas apostólicas contemplassem fortes medidas disciplinares, cujas penas

³²³ As cartas em que o Rei de Tanor solicita o baptismo, o assento que solicita os pareceres e os pareceres de alguns religiosos encontram-se compilados em «Conversão do Rei de Tanor», Fevereiro de 1546, in *DHMPPPO*, III, pp. 284-314.

³²⁴ Tal como Ines ŽUPANOV salienta, é com a questão do baptismo do Rei de Tanor que a discussão da *accommodatio* aflora, pela primeira vez, «*expressis verbis*», na documentação do Padroado Português do Oriente (*Mission in Tropics*, p. 133). A diferença entre os posicionamentos dos religiosos de Goa e os do vigário de Chale e de Frei Vicente demonstra que, por esta altura, os religiosos da área intermédia se confrontavam já com a necessidade de experimentação de estratégias adaptativas que, em Goa, como vemos, foram sendo sistematicamente recusadas.

pecuniárias reverteriam a favor do Estado da Índia³²⁵. Pela mesma altura, o vigário Miguel Vaz remeteria também os seus apontamentos sobre o Estado da Índia³²⁶.

A institucionalização de uma junta de teólogos frequentemente consultada pelo Vice-Rei parece decorrer do processo de estruturação e desenvolvimento da corte de Goa³²⁷. A sua importância terá aumentado paralela e proporcionalmente à saída de brâmanes de cargos que implicavam alguma proximidade em relação ao Vice-Rei. Por altura do vice-reinado de D. Constantino, a junta de teólogos seria já permanentemente consultada e os seus pareceres seriam, praticamente, tomados como decretos.

O caso do «dente do Buda» é um perfeito exemplo da influência exercida pela junta de teólogos nos destinos do Estado da Índia ao tempo de D. Constantino. Segundo várias fontes coetâneas, Gaspar de Leão estava entre os teólogos que, sob o pretexto de não ser fomentada a idolatria, aconselharam D. Constantino à destruição de uma relíquia resultante do saque de um pagode de Jafanapatão. Em causa estava um avultado resgate oferecido pelo Rei de Pegu. As fontes acrescentam ainda que terá sido o próprio D. Gaspar de Leão o executor dessa medida, esmagando o dente num almofariz, deitando os pedaços ao fogo e lançando, depois, as cinzas ao rio.

O relato deste caso na *Década VIIIª* de Diogo do Couto afigura-se um dos mais interessantes, por denunciar abertamente a estranheza que esta medida causou junto da sociedade portuguesa:

«E comunicando aquelas cousas [o resgate sugerido pelo rei gentio: perpétua amizade com o Estado da Índia, provimento da fortaleza de Malaca e uma elevada quantia monetária] com alguns Capitães velhos e Fidalgos, todos foram de parecer que devia de aceitar tamanha cousas, como era a que lhe ofereciam, porque com isso remediaria o Estado, que estava empenhado e em necessidades, e tanto disseram sobre isso, que o tiveram quasi rendido.

Tanto que estas cousas chegaram às orelhas do Arcebispo D. Gaspar, logo acudiu ao Visorei, e lhe disse que não podia resgatar aquele dente por nenhum tesouro do mundo, porque era contra a honra de Deus nosso Senhor, e dar ocasião àqueles Gentios a idolatram e darem àquele pequeno osso o que só se devia a Deus. E sobre isso lhe fez muitas lembranças, e ainda o pregou pelos

³²⁵ «Parecer dos letrados sobre as missões da Índia», Novembro de 1545, in *DHMPPO*, III, pp. 197-201.

³²⁶ «Apontamentos do Vigário Padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia apresentados a El-Rei D. João III», Évora, Novembro de 1545, in *DHMPPO*, III, pp. 202-233.

³²⁷ Catarina Madeira SANTOS assinala que a «descrição da estrutura da corte goesa é apenas possível já para a segunda metade do século XVI», sobretudo a partir do *Livros de Simão Botelho*, de 1554 («Goa é a chave de toda a Índia» *Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, pp. 216-226).

púlpitos em presença do Visorei e de toda a Corte. E como D. Constantino era muito Católico e temente a Deus nosso Senhor, e obediente aos Prelados, não quis ir por diante naquele negócio, nem fazer nada sem conselho de todos. Pera o que ajuntou o Arcebispo, Prelados e Teólogos das Religiões, Capitães e Fidalgos velhos, e Oficiais da fazenda, e perante todos propôs o caso, e o muito dinheiro que por aquele dente lhe prometiam, e apresentou as grandes necessidades em que o Estado estava, que todas se podiam remediar com aquele resgate. E debatida a matéria entre todos aqueles Teólogos, que já a levavam bem estudada, assentaram que se não podia entregar aquele dente, porque era dar ocasião a grandes idolatrias, e ofensas de Deus nosso Senhor. E que era um pecado aquele que se não podia cometer, ainda que se arriscasse o Estado, e o mundo todo. Os principais Teólogos que nisto foram, foi o Arcebispo, os Inquisidores, o Padre Frei António Pegado vigairo geral de S. Domingos, Frei Manuel da Serra, da mesma Ordem, prior de Goa, o Padre Custódio de S. Francisco, e outro teólogo da mesma Custódia, o Padre António de Quadros da Companhia de Jesus, Provincial da Índia, o Padre Francisco Rodrigues, o Manquinho da mesma Companhia, e outros.

Assentado isto, e feito um termo em que todos se assinaram, cujo traslado está em nosso poder na Torre do Tombo, mandou o Visorei ao tesoureiro que trouxesse o dente, e o entregou ao Arcebispo, que ali presentes todos o lançou em um almofariz, e com sua própria mão o pisou e desfez em pós, e os deitou em um brazeiro, que pera isto mandou trazer, e as cinzas e carvões mandou lançar no meio do rio à vista de todos, que se assomaram às varandas e janelas, que caíam sobre o mar. Disto se murmurou muito do Visorei, dizendo alguns que pera os Gentios idolatrarem não lhes faltavam outros ídolos, e que de qualquer pedaço de osso podiam fazer outro dente em memória daquele, a quem dessem a mesma veneração, e que tanto ouro como lhe davam era muito bom pera as despesas do Estado, que estava muito necessitado. E assim nos contaram que em Portugal se estranhara muito de algumas pessoas consentir aquilo. Mas, por um emblema ou tenção que aqui poremos, que lá deitaram sobre este caso (segundo me parece feito pelos Padres da Companhia, aprovaram o que fez, e lho notaram a grande Cristandade e zelo da honra de Deus) e o emblema é o seguinte: fizeram uma tarja, e dentro nela pintaram o Visorei e o Arcebispo em uma mesa, e ao redor todos os Prelados das Religiões e Teólogos que se acharam

ali presentes, e no meio de todos um grande brazeiro aceso, e alguns Gentios com bolsas nas mãos cheas de dinheiro, que as deitavam sobre ele, e cinco letras como a primeira do nome de D. Constantino como estas, e logo debaixo delas estas cinco palavras.

CCCCC

Constantius, coeli, cupidine, cremavit, crumenas;

cuja verdadeira significação é deixando a construção: 'Constantino, com os intentos no céu, enjeitou os tesouro da terra'³²⁸

Ainda que o vice-reinado de D. Constantino possa ser visto como um momento de especial predominância do poder espiritual sobre o temporal, os pareceres de religiosos sobre questões simultaneamente políticas e religiosas desempenhariam, doravante, um papel crucial.

Como vimos, a destruição dos pagodes merecera um novo impulso a partir de 1566. Na Carta Geral desse ano, o Padre Gomes Vaz relata o sobressalto com que os brâmanes gentios reagiram a esta medida, pedindo ao Vice-Rei que os pagodes fossem poupados. A petição chegou aos ouvidos do Vice-Rei, que consultou o Arcebispo e os teólogos sobre o caso. A decisão foi peremptória: os pagodes deveriam ser destruídos³²⁹. Para mais, a necessidade de financiamento acrescentava, aos ideais religiosos, uma motivação mundana: a colecta de cada vez mais rendas.

Nos finais da década de 60 do século XVI, já se encontraria consumada a destruição da esmagadora parte dos pagodes de Salcete. Todavia, o abrandamento do processo não implicaria o seu fim. Consequentemente, multiplicar-se-iam também as diligências dos brâmanes e os levantamentos das populações. A situação tornar-se-ia de tal forma grave e constante, e suscitaria tantas e tão profundas dúvidas à governação do Estado da Índia, que, em finais da década de 70 do século XVI, foi solicitado aos teólogos um novo parecer sobre a questão dos pagodes de Salcete.

O parecer «Utrum princeps christianvs possit in suis terris concedere seu permittere idolorum cultum infidelibus sibi subditis»³³⁰ – «Poderá o príncipe cristão,

³²⁸ Diogo do COUTO, *Década VIIIª*, livro IX, c. XVII, pp. 277-280

³²⁹ «Carta Geral, escrita do Colégio de Goa, pelo Padre Gomes Vaz, ao Padre Leão Henriques, Provincial da Companhia», 29 de Novembro de 1566, in *DHMPPPO*, vol. X, p. 104.

³³⁰ «Utrum princeps christianvs possit in suis terris concedere seu permittere idolorum cultum infidelibus sibi subditis», BPE, CXXI 2-11d, fols. 2 r – 5 r.

nos seus territórios, conceder ou permitir aos infiéis seus súbditos o culto dos ídolos?» – terá, em princípio, sido produzido no contexto desta demanda³³¹.

No começo deste parecer, o autor explicita a matéria ponderada:

«Quæstionis duæ erunt partes in priori disseremus an possit princeps *idolorum* cultum suis subditis infidelibus permittere, hoc est tolerare neque in eos ob idolatriam animaduertere etiam publicam. Posterior an ubi semel huiusmodi cultus esse lege interdictus possit princeps ad tollenda quædam scandala quæ ex prohibitione ortasint iterum de nouo concedere ut idola colant, eisque domos ædificent et suis utant ceremonis. Quod attinet ad priorem partem pars affirmatiua suadebitur primo quia in politico regimine quædam mala tolerari solent, ne peiora succedat, quo fit ut in ciuitatibus meretrices toleretur ne adulteria fiant. Sed si toleretur in suis ritibus infideles neque ad sarracenos transfugiunt, neque fiunt nobis hostes infensissimi imo pacifice & amice nobiscum agunt regijs prouertibus fit ingens cumulus deque eorum salute & conuersione securius speratur. Probatio. Quia princeps non potest cogere infideles non subditos ad relinquendam idolatriam probatio nec subditos.»³³²

Em seguida, o autor cita as fontes em que se baseavam aqueles que defendiam a liberdade de culto e a reconstrução dos pagodes: Francisco Vitoria e Domingos de Soto. Apesar de, nesta altura, a ideia de que o soberano cristão não poderia coagir os seus súbditos ao abandono da idolatria já não ser nova, ela não é recorrente na documentação da Expansão Portuguesa.

Na nossa opinião, há muito por fazer no estudo das repercussões do *jus gentium* e do *jus naturalis*, tal como Francisco Vitoria e Domingo de Soto, entre outros autores, o pensaram, na cultura política e académica do século XVI em Portugal. Excluindo um

³³¹ Cf. traslado de outros pareceres sobre esta questão em *OCJC*, pp. 926-934.

³³² «Começaremos por examinar as duas questões apresentadas: Poderá o príncipe permitir o culto dos ídolos entre os seus súbditos, isto é, tolerar actos públicos de idolatria e não repreender os seus súbditos por os praticarem? Tendo estes cultos sido por diversas vezes proibidos por lei, poderá o príncipe, para evitar alguns escândalos que resultam da proibição, conceder, àqueles que cultuam os ídolos, que reconstruam os seus templos e voltem a realizar as suas cerimónias? Quem defende a resposta afirmativa à primeira questão, argumenta, em primeiro lugar, que no governo se deve por vezes tolerar alguns males para que não sucedam outros piores, o que leva a que nas cidades se tolerem as meretrizes, para que não haja adultérios. Por outro lado, argumenta que, se se tolerar que os infiéis façam os seus ritos, eles não fugirão para os reinos dos sarracenos, nem serão nossos inimigos ferozes. Por fim, defende ainda que, ao conviverem amigável e pacificamente connosco, eles trarão mais proveitos ao rei e que, desta forma, se poderá até esperar com mais segurança a sua conversão e a sua salvação. Argumento. Se o príncipe não pode coagir os infiéis que não são seus súbditos a abandonar a idolatria, também não pode coagir os seus súbditos.» («Utrum princeps christianvs possit...», BPE, CXXI 2-11d, fol. 2 r (tradução nossa).

magnífico livro de Veríssimo Serrão³³³ e o debate sobre a datação e o conteúdo do «Tratado da guerra que será justa»³³⁴, levada a cabo, há algumas décadas, por Costa Brochado³³⁵ e Silva Dias³³⁶, a atenção dos investigadores têm-se centrado sobretudo na reflexão seiscentista de autores como Francisco Suárez, Hugo Grócio e Serafim de Freitas.

O parecer «Utrum princeps christianvs possit...» indica que, pelo menos vinte anos antes da viragem para o século XVII, o legado dos autores da escola de Salamanca já estava presente nas mentes dos letrados, teólogos e canonistas que davam pareceres sobre questões do Império Português³³⁷. A consulta dos fundos da Biblioteca Nacional de Lisboa confirma até que, aproximadamente neste período, existiu, sobretudo em Évora e Coimbra, uma vasta reflexão sobre o direito natural e o direito dos povos, que permanece ainda por estudar³³⁸.

³³³ Joaquim Veríssimo SERRÃO, «Portugueses no Estudo de Salamanca», *Revista da Faculdade de Letras*, 1962.

³³⁴ «O modo que nosso Redentor mandou que se tivesse na conversão dos infiéis a sua santa fé foi mandar gente que insinasse com doutrina e exemplo, oferecida pola salvação das almas a tão certo perigo como estão as ovelhas antre lobos, a qual buscasse a glória de Deus e não a sua, o céu e não a terra, salvação das almas e não tesouros temporais»; «o conveniente meo de trazer infiéis é o que disse procurar a conversão per doutrina de pregadores, per eleição das pessoas que vão tratar com eles que sejam bons homens, moralmente justos, verdadeiros tementes aos de bom exemplo, sem notável cobiça per justificação dos tratos e do comércio» («Tratado da guerra que será justa», in *As gavetas da Torre do Tombo*, vols. II, p. 683).

³³⁵ Costa BROCHADO, «O problema da guerra justa em Portugal», in *Rumo – revista de cultura portuguesa*, pp. 41-59.

³³⁶ Em resposta a Costa Brochado, segundo o qual este tratado teria sido redigido por ocasião de uma consulta de D. João III a propósito da colonização do Brasil e, por isso, antes de 1530, Silva DIAS situa a sua redacção em 1547-1548, valorizando o tratamento específico da temática da guerra justa e remetendo para a ampla divulgação que as teses vitorianas terão tido antes mesmo da publicação das *Relecciones Theologicae*, em 1557, por altura dos debates de Valhadolid (1542) (cf. *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, pp. 182-191).

³³⁷ Uma prova clara desse facto encontra-se, por exemplo, na biografia e na obra de D. Gaspar de Leão: para além de ter obtido o grau de licenciado pela Universidade de Salamanca, em 1536, em plena divulgação das *relecciones* de Vitoria, no seu *Desengano de Perdidos*, o arcebispo desenvolveu uma reflexão moderada sobre a questão da «guerra justa», que indica, pelo menos, que o autor tinha presente as abordagens jusnaturalistas modernas a esta questão. A respeito da formação de Gaspar de Leão na Universidade de Salamanca e do tratamento por ele dado ao tema da «guerra justa» no seu *Desengano de Perdidos*, cf. Ricardo VENTURA, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, pp. 17-21, 135-148; Joaquim Veríssimo SERRÃO, *Portugueses no Estudo de Salamanca*, p. 310; Eugenio Asensio (introd.), Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos*, p. VIII.

³³⁸ Cf., por exemplo, Luis Pedro (S.J., catedrático de Évora, 1574-1594): *An infidelis possint a christianis bello impeti*, 1584, BN, ms. 2565 fundo geral, fols. 296-331; «De iustis causis sive titulis belli iusti. De barbaris subiugandis. Quomodo capta in bello efficiuntur capientium», in *Quaestio de bello*, 1588, BN, ms. 3299 fundo geral, ff. 218-268; Fernando Rebello (catedrático de Évora, 1584-1596): «An imperii amplificatio vel gentis barbaries vel infidelitas sint tituli ad bellum movendum», 1589, BN, ms. 2819 fundo geral, ff. 77-116; Pedro Simões (S.J., professor de Lisboa, 1575-1591): «Quibus titulis potuit India venire in potestatem et dictionem lusitanorum», 1575, BN, ms. 3858 fundo geral, ff. 301-320; «De bello et armis in infideles», 1575, BN, ms. 6175 fundo geral, ff. 36-40; Cf. D. RAMOS, A. Garcia, et al., «Fuentes Académicas Indianas», in *Francisco Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Etica en la Conquista de America*, 1984.

Para além disso, o parecer «*Utrum princeps christianvs possit...*» informa-nos não só que haveria letrados a defender e a fundamentar teoricamente as propostas submetidas aos pareceres, como também que estes adaptariam as proposições jusnaturalistas ao contexto asiático para fundamentar a concessão de liberdades e direitos habitualmente recusados às populações goesas.

Não era essa, todavia, a posição do autor deste parecer. À medida que vai afirmando que de forma alguma pode um rei cristão tolerar a idolatria e a infidelidade, o autor acumula sentenças de doutores da igreja que reforçam a autoridade do seu raciocínio. Mais adiante acrescenta ainda:

*Ceremoniae [infidelis] sunt multo impeditæ seu prohibitæ ut probat idque legitimum Regia, tum et Concilij primi Goensis probatio ut infidelibus eis uti, remouenda est ea est et abolenda. Sed remouens rem quod prohibebat malum est causa mali.*³³⁹

O autor demonstra, assim, que os *Decretos* do Primeiro Concílio de Goa criaram um quadro de jurisprudência, que era observado a par da legislação régia.

No que diz respeito à estratégia argumentativa utilizada, o autor começa por absolutizar o bem que a afirmação da fé católica produz, face aos bens parciais que a convivência pacífica poderia, hipoteticamente, trazer. Esta oposição inicial entre absoluto e relativo contaminará toda a análise. Por isso, o autor parece não ter desenvolvido, propriamente, um cálculo das vantagens concretas da tolerância religiosa e da perseguição do gentio, mas sim uma exposição sobre a irredutibilidade existente entre fé e idolatria ou, em última instância, entre bem e mal. Por isso, no final desta exposição, não é apresentada a conclusão de um raciocínio, mas sim uma sentença sumária, que resulta da acumulação de afirmações de um dos termos da discussão: «*Sed remouens rem quod prohibebat malum est causa mali.*», isto é, quem não combate o mal, gera-o.

Esta sentença surge também em outro parecer – «*Se se deuem permitir em Diu pagodes e ritos gentilicos e mezquitas de mouros com suas Ceremonias*»:

«*Præterea estes templos agora está mandado por ley que os não aja nem se refaçõ Ergo pera os infieis os terem e refazerem sem castigo ha mister*

³³⁹ «As cerimónias dos infiéis foram muito restringidas ou proibidas, como prova não só a lei régia, mas também a do Primeiro Concílio de Goa. Argumento. Para que os infiéis possam realizar as suas cerimónias, esta lei terá de ser eliminada e abolida. Mas eliminar algo que proíbe o mal é provocar o mal.» («*Utrum princeps christianvs possit...*», BPE, CXXI 2-11d, fol. 3 v) (tradução nossa).

reougar-se esta ley por algum rescripto ou mandado do principe sed remonens id quod *prohibet* aliquod malum *est* causa eiusdem mali. Logo o principe se reougar tal ley que tolhia os pagodes seria causa dos pagodes e dos sacrificios diabolicos que nelles se fizerem. Esta rezão está fundada na doutrina de *Aristoteles* que diz remouens *prohibens* est causas cui consentit D. Th. 22. q. 114 art. 3. et de malo q. 2. ar. 11.»³⁴⁰

A absolutização, praticamente *a priori*, de um termo da discussão e a redução dos argumentos apresentados a uma sentença sumária são estratégias que convergem com as pretensões totalitárias dos autores destes pareceres.

Textos como estes não deverão, pois, ser vistos propriamente como investigações teológicas, no verdadeiro sentido do termo. Não será também razoável pensar que estes pareceres integrariam uma espécie de *disputatio* em que o vencedor sobreporia a sua visão às demais. Os seus contributos residiam, sobretudo, na consolidação de um corpo legal e ideológico, que deveria legitimar e sancionar as práticas imperiais não só perante os cidadãos e as outras coroas, mas sobretudo perante a Sede Pontifícia³⁴¹.

Neste parecer relativo à questão de Diu, encontramos ainda uma referência a acontecimentos, então recentes, da história política europeia:

«E, em Hespanha, E portugal depois que os catholicos Reis dom Fernando, E Dona Isabel, E o nosso Rey Dom Manuel com tanta honra da fee, E sua desterrarão de seus Reinos os mouros, E Judeos com as suas mesquitas, e Synagogas desfeitas, nuqua *por* elles mais *nem por* seus sucessores nos Reinos, E Zelo da Fee, foi permittido, ou pera melhor dizer concedido, que os mouros, E Judeos tornassem a ter Synagogas, ou mesquitas *nem* vsassem de suas sacrilegas ceremonias. E superstições, E pouquos annos há no alleuantamento E Rebelião dos mouros de granada em que a nossa hespanha esteue em Risco da 2.^a vez totalmente se perder podendo o muj catholico Rey Felipe atalhar estes movimentos E rebellião dos de granada que por zelo da Ceita de Mafamede

³⁴⁰ «Se se deuem permitir em Diu pagodes e ritos gentlicos e mezquitas de mouros com suas Ceremonias», BPE, CXXII, 113 r – 116 –r; Anexos, Documentação, IV, p. 26.

³⁴¹ No assento que se tomou sobre a questão dos ritos e dos pagode de Salsede, em 1579 («Assento que se Tomou sobre os ritos dos Gentios», BPE, CXXII 2-11d, fols. 113 r – 116 r. Anexos, Documentação, III, p. 19-22), é feita uma descrição sucinta do acto decisório. Estariam reunidos todos os principais agentes religiosos de Goa, que analisaram os diversos pareceres e determinaram, sem que haja indicação de qualquer polémica, que o Estado da Índia deveria continuar a destruir os pagodes e a restringir a sua reconstrução.

fizerão tantos *damnos* naquellas partes jniurias, E sacrilegios, E mortes de sacerdotes, *com* lhe permittirem viuerem em sua falsa seita como dantes, E aleuantarem mesquitas: não o quis fazer *por* honra da fee, sendo meio tam facil, antes *com* meios custosos, E Jmmensos gastos de seus thesouros, E sangue da nobreza de Hespanha os sogigou, quietou E castigou, *com muita gloria* de *Deus*, E da nossa santa fee, E honra sua, sem lhe permittir cousa de seus rittos.

E nos Reinos de frança em nossos dias posto que *por* paz publica em alguns aJuntamentos de cortes, se permittisse aos sectarios vganotos viuerem em seus erros em cidades danadas, *nunqua* se permittio que os que huma vez deixarão seus erros, tornassem a elles, *nem* que nas cidades catholicas se preguasse a Seita Luterana [...]»³⁴²

No culminar desta reconstituição, o autor incluiria os decretos do Primeiro Concílio Provincial de Goa. Forjava, assim, uma continuação entre os acontecimentos europeus e os indianos, para tentar reforçar o seu quadro de jurisprudência. Porém, como veremos na quarta fase do nosso estudo, esta postura teórica em breve perderia a sua operatividade e a sua acutilância. Ao longo do século XVII, tornar-se-ia cada vez mais evidente a necessidade de uma jurisprudência actualizada e adequada ao contexto asiático.

3.2.2. Instrumentos discursivos de auxílio à conversão

Ao propor, aos seus irmãos, a aprendizagem das línguas nativas e a produção de textos que permitissem formar os nativos e apresentar-lhes, na sua língua, os preceitos mais elementares da doutrina e prática cristã, Francisco Xavier incentivara e a dera expressão a uma prática que já seria corrente entre os missionários que operavam nas áreas intermédias do Padroado Português do Oriente. Se Xavier fundou, de certa forma, a imagem do missionário itinerante e prestou, como vimos, contributos determinantes para a discursificação e sistematização de uma nova forma de missionar, é plausível que outros missionários, fora da Companhia de Jesus, viessem já desenvolvendo instrumentos eficazes de comunicação e apresentação da doutrina cristã aos nativos.

³⁴² «Assento que se Tomou sobre os ritos dos Gentios», BPE, Cod. CXXII/2-11, fol. 23 r; Anexos, Documentação, III, p. 21.

O caso do Colégio de Cranganor, dirigido por Frei Vicente, é um exemplo evidente desse facto. As crónicas da missionação franciscana produzidas ao longo do século XVII procurarão demonstrar que os frades menores se terão também apercebido, desde bem cedo, da importância do conhecimento das línguas e costumes nativos para o bom sucesso das missões. Os procedimentos franciscanos não seriam, porém, exactamente iguais aos de Xavier ou dos seus irmãos. Na sua *Conquista Espiritual do Oriente*, Frei Paulo da Trindade oscila entre a apresentação dos missionários franciscanos como profundos conhecedores das línguas e costumes nativos e a exaltação da conversão pelo exemplo, para a qual bastaria o recurso a bons línguas, a correcção e a caridade espelhada nas suas práticas. Para mais, na visão do cronista, os frades menores contavam ainda com um recurso extraordinário: em circunstâncias específicas, a assistência do Espírito Santo concedia, aos missionários mais virtuosos e diligentes, o dom das línguas, sem qualquer aprendizagem prévia.

Num dado passo da sua *Conquista Espiritual do Oriente*, Frei Paulo da Trindade apresenta, inclusive, o curioso caso de um gancar que, ao se converter por inspiração divina, adquiriu, simultaneamente, o dom de ler e falar Português:

«[...] um brãmene gancar e sacador da aldeis [...] posto que sabia ler e escrever na sua língua, não o sabia fazer na nossa. [...] Acordou do sonho, e ao outro dia muito cedo se foi à igreja, e pedindo o livro ao reitor dela (em cujo poder estava) e abrindo-o, começou a ler por ele muito bem como se tivera aprendido a nossa letra.»³⁴³

O pentecostalismo não está também ausente nas crónicas jesuíticas, em particular nos capítulos que se debruçam sobre a acção de Francisco Xavier. Por exemplo, na *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, o Padre João de Lucena emite a sua opinião sobre os motivos que levavam Xavier a incentivar os irmãos ao estudo das línguas nativas:

«Quanto a mim, por dois respeitos: um para obrigar os de nossa Companhia, que depois haviam de ir às mesmas partes a aprenderem a língua delas, que por ser um dos maiores e mais importantes trabalhos de que se tira maior proveito, havia bem mister o exemplo deste bem-aventurado padre; outro,

³⁴³ CEO, I, p. 304.

para encobrir, assim, o dom de línguas que se crê Ihe tinha comunicado Deus Nosso Senhor.»³⁴⁴

O pentecostalismo não era apenas uma hipérbole da capacidade e da disponibilidade excepcionais de Xavier para a aprendizagem das línguas nativas. Como vimos atrás, a assistência pentecostal ao trabalho das missões era também um tópico recorrente no discurso do «fervor» católico goês.

A experiência missionária ia demonstrando, porém, que estes relatos pertenceriam a uma ordem de circunstâncias muito excepcional e que, na prática, era necessário desenvolver instrumentos de aprendizagem e de comunicação da doutrina cristã e instrumentos que fixassem o conhecimento linguístico e doutrinal que se ia acumulando. Na nossa abordagem, privilegiaremos os instrumentos discursivos de carácter textual, mas faremos também referência a outros instrumentos menos visíveis na documentação, de carácter imagético, dramático e musical.

Como tarefa prévia, elaborámos a seguinte organização tipológica:

- a) Textos que sistematizam o conhecimento adquirido sobre as crenças e costumes dos gentios: trechos temáticos incluídos nas epístolas, notícias e tratados;
- b) Textos que promovem o conhecimento das línguas nativas entre os missionários: “artes” e vocabulários;
- c) Textos que promovem o conhecimento das línguas ocidentais e da doutrina cristã entre os nativos: doutrinas, cartilhas bilingues, catecismos;
- d) Traduções de textos edificantes, filosóficos ou científicos da tradição filosófica greco-romana para línguas nativas;
- e) Imagens: cartas e pinturas;
- f) Peças musicais: cânticos e música litúrgica ou de temática religiosa;
- g) Dramatizações: gestos e cerimónias litúrgicas e representações públicas;

Todos estes instrumentos servem o propósito assimilador e polemizador, que supõe a anulação de um sistema de crenças e costumes e a sugestão ou imposição de outro. Neles se conjugam, portanto, em diferentes proporções e modalidades, as funções

³⁴⁴ *HVPFX*, I, p. 198.

do discurso argumentativo estipuladas na disciplina retórica clássica: *docere, movere, delectare*.

As formas como esta postura argumentativa se demonstra e insinua nestes textos implica uma observação detalhada de cada testemunho ou de cada série tipológica em particular. Num artigo inovador e de uma acutilante perspectiva crítica, Ines Županov demonstrou como, nas cartilhas e “artes” das línguas nativas, em particular na *Cartilha em Tamul* e na *Arte Malabar* de Henrique Henriques, se vai consolidando, subtilmente, a ideia de que o Português e o Latim eram línguas mais nobres e complexas do que as línguas nativas³⁴⁵.

O “imperialismo linguístico” não era o único dispositivo ideológico ao dispor dos religiosos. Como vimos, a dispersão das missões implicou também uma cartografia cultural e, em certos aspectos, racial, que orientava os modos de conversão nos diferentes espaços do Padroado Português. A definição do perfil de missionário adequado a cada espaço e povo nas cartas de Francisco Xavier pode, por exemplo, elucidar-nos sobre essa cartografia. Com efeito, existem diferenças assinaláveis entre o perfil traçado por Xavier para o missionário da Índia e da Insulíndia, ao qual bastaria ser robusto, humilde e virtuoso, e o missionário do Japão³⁴⁶, que, a essas qualidades, deveria acrescentar assinaláveis capacidades intelectuais e discursivas, bem como uma sólida base de conhecimentos filosóficos e doutrinários.

Quando analisarmos algumas das estratégias de representação das crenças e doutrinas não-cristãs, na quarta fase do nosso estudo, teremos oportunidade de verificar que a religião funcionava também como critério de distinção entre cultura e barbárie, entre verdade e falsidade.

Nestes termos, a elaboração de alguns destes instrumentos discursivos supõe um movimento aparentemente paradoxal. Ao pretenderem impor uma língua, uma cultura e uma religião, os missionários começavam por fazer o movimento inverso, de abertura ao outro e de aprofundamento dos conhecimentos sobre a língua e os costumes nativos.

³⁴⁵ Ines ŽUPANOV, «Twisting a Pagan Tongue. Portuguese and Tamil in Jesuit Translations», in *Mission in Tropics*, pp. 232-258.

³⁴⁶ Entre os diversos exemplos textuais existentes, cf., por exemplo: «Não são necessárias muitas letras para a conversão dos gentios, pois a gente destas partes é muito bárbara e ignorante. Com ter mediocres letras e grande virtude e forças, podem prestar magnífico serviço a Deus Nosso Senhor.» («Ao Padre Simão Rodrigues», Cochim, 2 de Fevereiro de 1549, in *OC*, p. 422); «Parece-me que, para aquelas partes [Japão], seria bom que enviásseis alguns flamengos ou alemães, porque são criados em frios e trabalhos. Os que não tiverem talento para pregar fora das suas terras por não saberem a língua, como há muitos por Itália, França e Espanha, ajudar-lhes-á muito serem ao menos bem exercitados em artes e sofisticada filosófica, para nas disputas saberem confundir os bonzos que mantêm as universidades e apanhá-los em contradição.» (p. 587).

Mas, na verdade, este movimento de abertura e de adaptação não contradiz, na maior parte dos casos, o intuito assimilador inicial. Ele observa, sim, a processualidade inerente à conversão religiosa.

Esta visão processual da conversão contraria os termos do pentecostalismo inicial, que confiava na vigência da vontade e dos afectos sobre a razão. Na visão pentecostal, a transcendência opera um papel fundamental, quer inspirando o missionário ou concedendo-lhe o dom das línguas, quer despertando a fé no convertido. Na visão processual ou estratégica da conversão, o missionário deve preparar-se não só espiritualmente, mas também intelectualmente, para a pregação e deve não só instruir e doutrinar os nativos, como também testar e dar fundamentos materiais à sua conversão: só assim se preparariam convenientemente os convertidos para a aceitação da fé.

A visão processual e estratégica da conversão terá derivado, em parte, da experiência concreta adquirida no contexto missionário e da introdução da mundividência jesuítica nos modos de missionar.

De facto, o trabalho de campo permitiria, aos missionários, constatar a interferência de diversos factores externos na vivência nativa da conversão religiosa. Factores psicológicos, devocionais, familiares, sociais e económicos de diversa índole exerciam uma influência inegável sobre os nativos, motivando, muitas vezes, avanços e recuos, hesitações e dúvidas que demonstravam que o processo de conversão nem sempre era linear.

A mundividência jesuítica viera adicionar, às teorias da conversão, um forte acento tomista, que reforçava a possibilidade de encaminhamento do homem para a fé através da razão³⁴⁷. A criação de colégios é um dos aspectos dessa componente formadora e racionalizante inaciana. Para mais, a Companhia de Jesus integra e responde a um amplo movimento de codificação e discursificação das práticas piedosas cristãs na época moderna, no âmbito do qual se desenvolvera uma especial sensibilidade para aspectos psicológicos e processuais da vivência religiosa³⁴⁸. Nesse âmbito, é de salientar a vasta proliferação, ao longo de todo o século XVI, de textos de literatura mística especialmente destinados a leigos e de textos de carácter regulador das práticas devocionais, como os catecismos e as cartilhas. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de

³⁴⁷ Patrick Quinn, «St Thomas Aquina's Theory of Conversion», in AAVV, *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed. Guyda Armstrong, Ian Wood, pp. 269-275.

³⁴⁸ Cf. DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes do sentimento religioso em Portugal - séculos XVI e XVII*, 1960; AAVV, *Antologia de Espirituais Portugueses*, 1994; Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, 1977; Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, 1994.

Loyola constituem, aliás, um dos mais significativos e consequentes testemunhos desse movimento.

Perspectivada como abertura estratégica aos costumes e línguas gentios, a aprendizagem e o uso línguas nativas e a inquirição das crenças e costumes gentios não só são perfeitamente compagináveis com a intenção de impor uma nova ordem linguística, social, política e religiosa, como são, precisamente, os meios através dos quais essa imposição se provava mais eficaz.

A catequese e as escolas eram, certamente, os principais contextos de uso dos instrumentos textuais das alíneas c) doutrinas, cartilhas bilingues, catecismos e d) traduções de textos edificantes, filosóficos ou científicos da tradição cristã e da tradição greco-romana para línguas nativas. Circulando, primeiramente, entre missionários e catecúmenos sob o formato de folhas manuscritas, com o advento da imprensa portuguesa a Goa, em 1560, na armada em que chegou também o arcebispo D. Gaspar de Leão, alguns destes instrumentos assumiriam rapidamente o formato de livro e, conseqüentemente, uma circulação mais ampla. Fornecendo, aos estudantes nativos, um testemunho fixo e rigorosamente regulado das práticas e concepções cristãs e europeias, estes textos reforçavam a eficácia do ensino e da catequese enquanto “práticas de identidade”³⁴⁹.

Apesar de a documentação não fornecer muitos dados sobre a leitura privada deste tipo de textos, é, pelo menos, sustentável que eles tenham merecido alguma receptividade, sobretudo, entre os convertidos que aprofundavam a sua prática devocional e assumiam responsabilidades catequéticas. Porém, na sua génese, estes textos destinaram-se-iam, sobretudo, ao contexto da pregação e do ensino e seriam, geralmente, lidos em voz alta e em contexto comunitário.

Os instrumentos da alínea a)³⁵⁰ seriam particularmente úteis em contextos formais, de disputas doutrinárias com sacerdotes e letrados não cristãos, em contexto público, académico ou de corte. Eles muniriam os missionários de argumentos breves, contundentes e, por isso, muito úteis nos contextos de pregação.

³⁴⁹ Cf. Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa*, p. 213.

³⁵⁰ Deter-nos-emos sobre estes textos no ponto 4.2.3. do nosso trabalho, onde trataremos, em particular, alguns aspectos discursivos dos tratados e notícias sobre o gentio produzidos ao longo do século XVII.

Quanto aos textos da alínea b) “artes” e vocabulários³⁵¹, seria redundante alongarmo-nos sobre o seu papel central na formação dos missionários. O seu campo de aplicação abarca, logicamente, todas as situações de comunicação verbal com os nativos. Ao apresentarem uma selecção do vocabulário e das expressões do quotidiano (nos exemplos gramaticais contidos nas “artes”) que os seus autores consideravam mais úteis e convenientes no ensino e na pregação, estes textos fornecem-nos uma imagem fragmentada das paisagens humanas, geográficas e sociais: objectos utilizados, alimentos consumidos, modos de conversação, formas de relacionamento, entre outras informações³⁵².

Para além dos vocabulários e gramáticas verbais, alguns missionários parecem ter procurado também inteirar-se das gramáticas visuais, auditivas e gestuais dos povos nativos. Referimo-nos, pois, à criação dos instrumentos das alíneas e) cartas e pinturas; f) cânticos e música litúrgica ou de temática religiosa; g) gestos e cerimónias litúrgicas e representações teatrais. Talvez por serem menos recorrentes e menos detalhadas na documentação, as referências a este tipo de instrumentos adquirem, aos nossos olhos, uma importância especial.

Comecemos por um exemplo de recurso a um instrumento da alínea e). Numa das cartas escritas por Luís Fróis em 1560, lemos:

«Huma cousa lhe direy, que folgarão muito de saber, acerca da devação desta gente. Tem elles muito respeito e acatamento as imagens, e folgão de as ter em suas casas, para diante dellas encomendarem suas almas a Deus. Acertando hum irmão nosso de entrar em huma pobre casa destes novos christãos, achou-lhe, em lugar de retavolo, hum rei de douro e muyto enrramado e concertado, pregado com belmazes e ele muyto contente, tendo para si que estava rico com aquela imagem. Em casa doutro estavam cinco cartas de jugar,

³⁵¹ Felizmente, estas linhas tipológicas têm sido objecto de diversos artigos e estudos de fundo. Entre os estudos que partem de um ponto de vista global, destacaríamos, por exemplo, o incontornável estudo de David LOPES, *Expansão da Língua Portuguesa no Oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII* (1969), o de Maria Leonor Carvalhão BUESCU, *O estudo das línguas exóticas no século XVI* (1983), um estudo recente de Maria do Céu FONSECA «Os estudos sobre as línguas extra-europeias no século XVII» (in *Historiografia Linguística Portuguesa e Missionária*, 2006) e o catálogo realizado por Telma Verdelho, *Encontro do português com as línguas não europeias* (2008). Entre os estudos que assumem um ponto de vista mais específico, destacamos, para além dos contributos incontornáveis de Rudolfo DALGADO, o de Jacques Roland, *Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics*, uma abordagem, a vários níveis notável, ao conhecimento missionário das línguas do Vietnam.

³⁵² A este nível cf. Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa: a partir de alguns exemplos retirados de um vocabulário da segunda metade do século XVII, da autoria do padre Saldanha (Modos de falar em Canary, ANTT, ML, 757, fls. 11v. e 18v.)*, a historiadora tece interessantes considerações sobre a interiorização das práticas e comportamentos (p. 223) e sobre a presença da temática económica (p. 174), no contexto da formação de jovens nativos.

postas tão bem na parede em cruz, por oratório. Parece que as acharão pela rua, e cuidando que erão santos e que os perdera alguém, determinarão aproveitarsse dellas.

Ho padre patriarcha sabendo isto, como tinha grande zelo da honrra de Deus e do bem desta christandade, ordenou com o Padre Francisco Roiz que se imprimissem aqui, de forma, algumas imagens de Christo Crucificado, com a Virgem Nossa Senhora de huma parte de São João da outra, para se partirem com estes christãos, e asi terem com elles a memorya mais fresca do misterio de sua redenção.»³⁵³

Luís Fróis relataria ainda a publicação e distribuição aos fiéis de milhares de «cartas» religiosas³⁵⁴, no contexto do «fervor» cristão goês. Para Luís Fróis, este episódio integrar-se-ia facilmente no âmbito dos relatos que, na sua óptica, demonstravam quão refêns e adeptos seriam os gentios das imagens e do aparato. Todavia, este episódio em particular concede-nos uma pálida imagem das confusões geradas pela abrupta e massiva imposição de símbolos da religião cristã. Testemunha também uma certa criatividade e capacidade de apropriação desses símbolos, com a qual, como veremos, as autoridades religiosas parecem ter-se confrontado frequentemente. Com a impressão das «cartas», o patriarca e o padre Francisco Roiz procuraram restaurar a correcção dos símbolos e, ao mesmo tempo, responder aos gostos dos novos cristãos.

Tal como Sebastião Gonçalves referiu de forma exemplar, à semelhança do que acontecia na Europa, também na Índia as igrejas apresentavam pinturas, para ilustração de quem não sabia ler:

«Em algumas igrejas há pinturas que ensinão aos ignorantes os mistérios de nossa sancta fee, pois as imagens são livros por onde o povo aprende.»³⁵⁵

Uma parte considerável destas obras seria encomendada a pintores goeses. Efectivamente, o aumento de cristãos e do seu culto criou um novo campo de mercado para os artesãos goeses. A proliferação de imagens e alfaias religiosas cristãs produzidas

³⁵³ «Carta Geral do Irmão Luís Fróis aos religiosos da Companhia em Portugal, Goa, 8 de Dezembro de 1560, in *DHMPPO*, VIII, p. 216.

³⁵⁴ «Agora se ficão começando a imprimir oito ou dez mil cartas destas, para que se possão dar pelas aldeas, em todas as casas dos christãos.» («Carta Geral do Irmão Luís Fróis aos religiosos da Companhia em Portugal, Goa, 8 de Dezembro de 1560, in *DHMPPO*, VIII, p. 217).

³⁵⁵ *HRCJ*, III, p. 101.

por artistas gentios terá tomado tal dimensão, que o Concílio de Goa sentiu necessidade de estender a ela a sua acção reguladora e restritiva. Assinale-se, porém, que o decreto 28.º da primeira acção³⁵⁶, mais restritivo, era atenuado pelo decreto 29.º da terceira acção³⁵⁷, que recomendava apenas que os processos de elaboração das pinturas fossem acompanhados pelo prelado, provisor ou vigário.

A hesitação dos decretos conciliares pode ser demonstrativa das dificuldades que as autoridades religiosas teriam em controlar efectivamente a proliferação de obras produzidas por artistas e artesãos gentios. De facto, um olhar de relance sobre as peças seiscentistas das colecções dos Museus de Arte Cristã de Rachol e de Old Goa³⁵⁸ permite constatar facilmente que a aplicação destes decretos conciliares, como a de tantos outros, se provou impossível. Para mais, como se verá na quarta fase deste nosso estudo, as transformações sociais ocorridas em Goa no século XVII e XVIII torná-los-iam praticamente obsoletos.

Sabemos muito menos sobre os instrumentos discursivos da alínea f) cânticos e música litúrgica ou de temática religiosa³⁵⁹. As poucas notícias que chegaram aos nossos tempos prendem-se, sobretudo, com a aprendizagem do canto nos colégios das ordens religiosas e com os cânticos litúrgicos, que por diversas vezes são referidos nos discursos do «fervor» cristão goês.

Na *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frei Aleixo de Menezes*, António Gouveia informa que o Arcebispo terá recorrido ao canto litúrgico, para impressionar os cristãos de S. Tomé:

«[...] fez celebrar o officio do Domingo com muyta solemnidade pellos sacerdotes, que consigo trazia, & outros cantores, que mandou buscar a Cochim, pera celebrar os officios da somana Santa, & mostrar àquelles Christãos a

³⁵⁶ «[...] nenhum christão mande pintar Imagens, nem couza alguma pertencente ao culto divino a pintor infiel, nem mande fazer a ourives, fundidores, latoeiros infieis, cálices, cruces, castiçaes, nem couza outra alguma que haja de servir nas igrejas, vista a irreverencia, com que os infieis tratão as ditas cousas, pelo odio que a nossa religião tem» («Primeiro Concílio Provincial de Goa», acção primeira, decreto 28.º, p. 359).

³⁵⁷ «Primeiro Concílio Provincial de Goa», acção terceira, decreto 29.º, in *DHMPPQ*, X, p. 379.

³⁵⁸ Cf. AAVV, *Museu de Arte Sacra Indo-Portuguesa de Rachol*, 2003.

³⁵⁹ Cf. Mira Mascarenhas, «Impact of the West on Goan music», in AAVV, *Goa: Cultural Trends*, ed. P. Shirodkar, pp. 189-204. Chamamos ainda atenção para a publicação musical *La Ruta de Oriente* (AliaVox, 2007), dirigida por Jordi Savall, em que intérpretes da tradição musical europeia e da tradição asiática executam peças do tempo de S. Francisco Xavier. Tal como Rui Vieira Nery afirma, no livro que acompanha o CD, trata-se de uma «conjectura informada» (p. 17) sobre as sínteses musicais que poderão ter acontecido no contexto de acção das missões do Padroado Português do Oriente.

magestade do uso da Igreja Romana, Ceremonias, & santidade do rito Latino.»³⁶⁰

Por seu turno, Frei Paulo da Trindade fornece-nos, na sua *Conquista Espiritual do Oriente*, um exemplo mais invulgar de uso da música e do canto como instrumento de conversão. Ao relatar os feitos de Frei Francisco do Oriente, um frade menor nativo de Goa e comissário da zona de S. Tomé, na sua visitação ao reino de Bisnaga, o cronista começa por identificar Frei Francisco com os procedimentos da conversão pelo exemplo:

«Porque o seu comer era muito pouco, o tempo da oração muito, sempre andava descalço, e todas as vezes que ia fora de casa havia de ser com a sua cruz às costas com que metia aqueles bárbaros em grande espanto e confusão; e quando ia falar a El-Rei encostava a cruz à parede e aos pés dela pregava.»³⁶¹

Mais adiante, o cronista franciscano mostra que os recursos de Frei Francisco do Oriente para a conversão do gentios eram ainda mais vastos:

«[...] foi muito douto e sabia muito de todas as seitas, o que lhe servia de grande meio para as refutar e mostrar aos seus seguidores a falsidade delas. E por que de melhor vontade e com mais gosto ouvissem eles e soubessem os mistérios da nossa santa Fé, os punha em versos (que os fazia excelentes na sua língua), e mandava-os cantar no dia de Natal no presépio e em outros dias de festa assinalados, e ainda quando eles o vinham conversar dava ordem com que ouvissem aquela celestial música, mais para alumiar suas almas que para recrear os ouvidos corporais.»³⁶²

Como é frequente na *Conquista Espiritual do Oriente*, Frei Paulo da Trindade fornece-nos um relato muito curioso e cheio de significados. Frei Francisco, frade nativo de Goa, que teria o Concani como língua materna e era amplo conhecedor das doutrinas hindus, desenvolveu, em Bisnaga, um peculiar dispositivo de conversão e conservação das populações: escrevia poemas de temática religiosa (na língua de Bisnaga?) que eram cantados em coro pelos fiéis nos dias de festa.

³⁶⁰ JAGAM, fol. 42 v.

³⁶¹ CEO, II, p. 115.

³⁶² CEO, II, p. 116.

À semelhança de outros relatos de Frei Paulo da Trindade, este relato permite-nos entrever que a conversão, tal como era pensada pelos frades menores neste período, seguia, por vezes, uma metodologia mista, em que a conversão *exemplo*, convergia com estratégias de adaptação radicalmente inovadoras³⁶³.

Vejamos outro relato de Frei Paulo da Trindade, relativo à acção de Frei António Peixoto na Aldeia de Cotava, também no Ceilão:

«É este religioso mui douto na língua chingalá e prega nela aos naturais; e por entender deles que são afeiçãoados á música e poesia, lhes compõe e representa ao seu modo muitas comédias, na sua língua chingalá, da vida dos Santos e de Cristo Senhor Nosso, e de Adão e Eva, e muitas cantigas da Paixão do Salvador, com que, pelas lástimas delas e pelo tom e som, se punha muitas vezes a igreja toda em pranto e muitos dos gentios que se achavam presentes recebiam a fé e se convertiam.»³⁶⁴

A criação de poesia de temática cristã escrita na língua nativa, para ser interpretada ao gosto dos nativos em cantos e representações, não é, de todo, um instrumento de conversão muito referido nos documentos do Padroado Português do Oriente. Os relatos de Frei Paulo da Trindade sobre as iniciativas artísticas da missão franciscana do Ceilão podem, assim, ler-se como casos extremos de experimentação e adaptação nas missões da área intermédia.

As peças musicais e teatrais paralitúrgicas, adaptadas à sensibilidade, aos instrumentos e aos códigos dos nativos constituíam já, em certa maneira, uma tradição nas missões franciscanas do Novo Mundo. No primeiro capítulo de *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde*³⁶⁵, Alain Pacquier, seguindo de perto Gruzinski, procurou reconstituir os termos em que os missionários franciscanos, ainda durante o segundo quartel do século XVI, terão utilizado a música e o teatro como instrumentos

³⁶³ Paralelamente, o percurso de Frei Francisco do Oriente pode também ser lido como um caso de afirmação de um missionário franciscano nativo na viragem para o século XVII, o que, por si só, já seria significativo. Quase tudo o que se sabe sobre Frei Francisco do Oriente, que não é muito, é-nos dito por Frei Paulo da Trindade. Resumidamente, a primeira notícia que temos de Frei Francisco do Oriente, comissário franciscano das «partes do Sul» (S. Tomé e Ceilão), refere-se à sua presença no convento da Madre de Deus em Manar, em 1585; em 1591, encontra-se em Cândia a acompanhar o rei D. Filipe; passará os anos seguintes entre Cândia e Jafanapatão; em 1595 ocupava já o cargo de vigário de Negapatão; em 1603, encontramos-lo em Jafanapatão (Cf. *CEO*, II, 114-117, 390, 403-405; III, pp. 56, 61, 67, 72, 74, 95, 97, 186-187, 187-188, 191-193, 267, 310, 317, 319-320).

³⁶⁴ *CEO*, III, p. 122; mais adiante, o cronista descreve abreviadamente uma outra comédia de Frei António Peixoto, sobre a vida de S. João Baptista (p. 148).

³⁶⁵ Alain Pacquier, *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde. De la Terre du Feu à l'embouchure du Saint-Laurent*, pp. 27-79.

de evangelização, no México, em Texcoco e em Tlaxcala. Num notável esforço historiográfico e especulativo, Pacquier indica que, paralelamente ao uso da música nos contextos pedagógico (colégios) e litúrgico (igrejas e catedrais), os missionários franciscanos do Novo Mundo terão promovido representações de temática religiosa em contextos menos formais, como a pregação ou as celebrações do *Corpus Christi*³⁶⁶. A forte adesão dos nativos a estas iniciativas terá escandalizado as autoridades religiosas. Para mais, segundo Pacquier, estas representações não estariam isentas de actos de provocação, como aquele que representa uma gravura do *Codex Tlatelolco*, onde um guerreiro alado e dois tigres dançam em torno de personagens eclesiásticas.

Face à proliferação de instrumentos e à superabundância de música e de cantorias, o Primeiro Concílio da Igreja Mexicana (1555) decretou restrições ao canto e ao uso de instrumentos: doravante, nas igrejas, só seria permitido tocar órgão; o número de cantores deveria ser limitado e o canto só deveria ser permitido nos termos formais considerados aceitáveis pelas autoridades eclesiásticas³⁶⁷. A confirmação das medidas restritivas no Segundo Concílio (1565) demonstra a intenção de regular e codificar a prática musical e teatral no Novo Mundo, tentando proscrever os elementos nativos.

É plausível que Frei Francisco do Oriente e Frei António Peixoto tenham tomado conhecimento destes factos e tivessem procurado dar continuidade a esta tradição e adaptá-la ao contexto do Ceilão. Estes casos apresentam, porém, um interessante elemento distintivo: o uso da língua e dos cânones musicais nativos para a elaboração das composições. Ao relatar os seus feitos, Frei Paulo da Trindade pretendia, portanto, responder aos detractores que acusavam os franciscanos de não conhecerem a língua e os costumes nativos e de não aplicarem os métodos acomodacionistas, reforçando, simultaneamente, um tópico identitário e distintivo das missões dos Frades Menores no Padroado Português do Oriente.

De forma bastante diferente, os instrumentos da alínea g) gestos e cerimónias litúrgicos e representações públicas seriam também importantes instrumentos de conversão na área central do Padroado Português do Oriente.

Tal como avançámos na segunda fase do nosso estudo, no contexto da pregação, os missionários recorreriam ao gesto improvisado e à postura enquanto estratégias de

³⁶⁶ Alain Pacquier, *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde. De la Terre du Feu à l'embouchure du Saint-Laurent*, pp. 62-63

³⁶⁷ Alain Pacquier, *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde. De la Terre du Feu à l'embouchure du Saint-Laurent*, pp. 68-74

comunicação elementares que complementavam e superavam as possíveis limitações do discurso verbal em língua nativa.

Relativamente à liturgia, não encontramos na documentação qualquer referência a adaptações do código praticado na Europa, mas cabe ter em conta que este código era novo para os nativos asiáticos. As bênçãos e o benzer-se, a postura hierática nas procissões, na missa e na aceitação dos sacramentos³⁶⁸, são posturas e gestos codificados que deveriam reforçar a diferença da religiosidade cristã face às formas de religiosidade nativas.

As *Constituições do Arcebispado de Goa* expressam a visão reguladora que imperaria sobre as paróquias. Por exemplo, relativamente às procissões, lê-se:

«Mandamos a nossos officiaes & cleresia que em nenhum caso consintam nas ygrejas nem nas procissões entre si danças nem mascaradas nem outros jogos profanos: o que tudo os nossos vigairos faram cumprir com toda diligencia & cuidado.

E assim mandamos que não aja diabretes mascarados, danças, pellas, nem outro abuso: que o direito não permite sob pena de dez pardaos pera obras pias, a quem ordenar as taes cousas & çinquo quem as fizer.»³⁶⁹

A legislação confrontava comportamentos transgressivos que, em parte herdados da metrópole, eram ainda potenciados pela pouca familiaridade dos nativos com os códigos da religiosidade católica, pela criatividade inerente aos ambientes festivos e pela a intromissão de gentios e mouros, tantas vezes referida no epistolário jesuítico.

Assim sendo, os festejos também deviam ser codificados, adquirindo um sentido convergente com tópicos da ideologia imperialista. Por exemplo, segundo relata o irmão Valadares, em 1561, as festividades do *Corpus Christi* em Coulão, incluíam, à semelhança do que aconteceria já em várias zonas de Portugal³⁷⁰, uma dramatização de um combate entre mouros e cristãos:

³⁶⁸ Cf. «Como devem estar os homens & molheres na ygreja, & em que tempo assentados, em pee, & de giolhos», in *Constituições do Arcebispado de Goa*, título XII, constituição IV, in *DHMPPPO*, X, pp. 578-579.

³⁶⁹ «Constituições do Arcebispado de Goa», título XVII, constituição II, in *DHMPPPO*, X, pp. 648-649.

³⁷⁰ Nos nossos tempos, os festejos do Corpo de Deus continuam, dentro e fora de Portugal, a ser acompanhados por representações tradicionais de uma batalha entre mouros e cristãos. Por exemplo, o *Auto da Floripes* é apresentado no Lugar das Neves, em Viana do Castelo, e na Ilha do Príncipe; a *Comédia dos Doze Pares*, em Esposende. Noutros locais, como por exemplo em Monção, estas representações não seguem já qualquer roteiro, apesar de manterem a narrativa elementar. (cf. Alberto Antunes de Abreu, «O medo dos turcos no século XVII-XVIII: anatomia dum mito», in *AAVV, Mito e Cultura*, pp. 269-285).

«Em sua festa fingem huma fortaleza de enemigos e hum esquadrão delles, polo conseguinte, dentro nella; e vay o capitão desta fortaleza com sua soisa a comete-la com alguns portugueses e seus esquadrões dos christãos. Ysto fazem polos animar nas cousas da christandade e assi os traz como cativos a esta igreja. Sae então o padre e elles, prostrados pollo chão, a custume de infieis, dizendo que querem ser christãos, e faz-lhe nomear o padre o nome de Jesu, Santa Maria, e assi, fazendo todos oração, acabão sua festa, ja de noite, com muyta alegria todos [...]»³⁷¹

Os excessos das festividades eram assim encaminhados para a ritualização de uma ameaça militar, que confirmava a vitória dos cristãos e a conversão dos «inimigos».

Apesar de tudo, as autoridades religiosas parecem não ter incentivado demasiado o recurso a este tipo de instrumentos.

As representações teatrais do Colégio de S. Paulo teriam uma codificação bastante mais apurada. Os testemunhos mais detalhados que temos delas encontram-se na epistolografia jesuítica. Estas representações integravam-se no âmbito das celebrações do fim do ano lectivo e eram executadas e apresentadas pelos alunos, sob orientação do professor de Artes. À semelhança das representações dos colégios da Companhia em Portugal, basear-se-iam nos cânones clássicos, eram escritas e apresentadas em Latim e debruçar-se-iam sobre temáticas religiosas e edificantes.

A representação realizada no ano de 1565 apresentava, porém, um tema novo. Talvez por esse motivo, o Padre Sebastião Gonçalves decidiu dedicar a totalidade da carta enviada ao irmão Lourenço Mexia³⁷².

De acordo com Gonçalves, a representação consistia numa écloga alegórica em que interviriam vinte e sete personagens. A peça dividia-se em quadros que representavam partes geográficas do Padroado Português do Oriente: Inhambane, Monomotapa, Socotorá, Jafanapatão, Tricanamale, Japão, China, Maluco, Ormuz, Baçaim, Damão, Comorim, Couião, Malaca, S. Tomé, Cochim, Goa. A maior parte delas eram personificadas numa figura humana pretensamente representativa. Por exemplo, Monomotapa era representada por uma feiticeira, a China por uma regateira, o

³⁷¹ «Carta do Irmão Valadares escrita aos padres e irmãos do Colégio de Santo Antão», Couião, Janeiro de 1561, in *DHMPPQ*, VIII, pp. 326-327.

³⁷² «Carta do Padre Sebastião Gonçalves ao Irmão Lourenço Mexia», Goa, 26 de Novembro de 1565, in *DHMPPQ*, IX, pp. 468-477.

Japão por velho calvo, Ormuz por um mestiço. Baçaim, Damão, Comorim, Coulão, Malaca surgem representados como fortalezas. As cidades de Cochim e de Goa, significativamente, eram representadas por casados.

Ao longo da peça, cada personagem demonstrava o seu estado: Inhambane, Monomotapa, Socotorá, Jafanapatão choram o abandono a que estariam votados; o Japão manifesta a sua alegria por ter abraçado a fé e deprecia a crença antiga; a China aparece atarefada a comprar e a vender, esquecida da verdadeira mercadoria, a espiritual; Tricamale é representado pelo seu príncipe, que, já convertido ao Cristianismo, anseia herdar o reino e entregá-lo ao Vice-Rei da Índia; Maluco e Ormuz surgem como fidalgos e queixam-se dos avanços dos mouros; Baçaim, Damão, Comorim, Coulão, Malaca recordam os grandes feitos militares e dão graças pela abundância e pela paz em que vivem; Cochim e Goa são dois casados, bem diferentes um do outro e comparáveis a Nabal e Abigail: Cochim vive rodeado de inimigos; Goa é uma senhora bela e virtuosa, rodeada de donzelas, que são as suas freguesias.

Em suma, desta vez, a temática da écloga era eminentemente política: dramatizava a situação do Império Português e do Padroado sob a perspectiva dos padres do Colégio de S. Paulo. Para mais, os alunos, entre os quais se encontrariam nativos de algumas das zonas mencionadas, eram também convidados a encarnar essa visão. Se o contexto celebrativo já atribuía a estas representações uma forte carga identitária e agregadora, no caso desta écloga esse efeito seria esmagador.

A conclusão da peça é demonstrativa de um dos principais projectos dos jesuítas de Goa neste período: surge Vitol, um pagode de Umbraterim, rodeado de antigos romeiros seus e de crianças que começam a entoar rudemente cânticos cristãos. Perante este quadro, as donzelas que acompanhavam Goa, citando os evangelos³⁷³, pedem a Jesus que envie mais missionários.

³⁷³ «mittat operários in vineam suam quia messis multa, operarii autem pauci» («Carta do Padre Sebastião Gonçalves ao Irmão Lourenço Mexia», Goa, 26 de Novembro de 1565, in *DHMPPPO*, IX, p. 476); «A messe é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, portanto, ao Senhor da messe para que envie trabalhadores para a sua messe» (*Mateus* 9, 38, *Bíblia Sagrada*, p. 1581).

3.3. Casos

3.3.1. Forais e tombos dos pagodes

A destruição de pagodes parece ter começado nos primeiros anos do Império Português Asiático. Nos primeiros casos relatados³⁷⁴, estas acções teriam sido levadas a cabo com o fim de utilizar as pedras para a construção de novos edifícios. Só a partir dos anos 40 do século XVI, a destruição dos pagodes adquiriria um carácter sistemático e motivos expressamente religiosos. É plausível que, até então, tenham sido destruídos outros pagodes, pelos mesmos motivos utilitários ou em resultado de campanhas militares. Nesses contextos, estas acções indicariam pouco mais do que o desprezo pelas crenças dos nativos.

Com o projecto do Colégio da Santa Fé e com a passagem deste para a alçada da Companhia de Jesus, a destruição dos pagodes assume novos significados e funções. Em primeiro lugar, ela é testemunho de uma dinâmica de conversão que conta com a colaboração estreita do braço secular. A destruição de um pagode funcionava, assim, como poderoso momento de afirmação do poder físico do Estado da Índia, que abria caminho ao enraizamento da instituição religiosa cristã junto das comunidades.

A construção de um templo cristão ou a imposição de cruzes no local do pagode e em local públicos da aldeia eram alguns dos gestos físicos e simbólicos que marcavam o início do processo de substituição da ordem religiosa hindu pela cristã. Como vimos, eles motivaram a contestação e a revolta dos nativos. Porém, talvez nenhum outro gesto tivesse consequências práticas e simbólicas tão profundas como os gestos que impunham e fiscalizavam a cobrança das rendas anteriormente pertencentes aos pagodes à obra de conversão.

Após a conquista de Goa, Afonso de Albuquerque ter-se-á apropriado apenas das rendas anteriormente atribuídas aos reis islâmicos e deixou intactas as rendas dos

³⁷⁴ Em 1505, D. Francisco de Almeida ordenou a destruição de um pagode da ilha de Angediva (Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, I, p. 562); em 1515 é destruído um templo da ilha de Divar (Carta de André Corsali, cit. Panduronga Pissurlencar (org.), Francisco PAIS, *Tombo da Ilha de Goa e das Terras de Salcête e Bardez*, p. 163.

pagodes³⁷⁵. A transferência directa das rendas que pertenciam aos pagodes e aos seus servidores para as estruturas religiosas católicas terá sido pensada e ordenada nos primeiros anos da década de 40, como meio de financiamento do Colégio e da Confraria da Santa Fé. Esta medida passaria, genericamente, pelo apropriação do esquema de tributação anterior à presença portuguesa, procurando manter as denominações e os valores das rendas.

Se, como vimos, a apropriação de sistemas de tributação nativos não era uma prática inovadora no Império Português, a apropriação das rendas dos pagodes e a execução dos tombos referentes a essas propriedades implicavam, porém, a criação de novos procedimentos de inquirição e de um tipo específico de tombo.

Em termos práticos, para a execução desta medida, era necessário realizar um levantamento exaustivo. O Estado da Índia mobilizaria, para esse intuito, o *tanadar-mor* das regiões inquiridas, que seria o funcionário mais habilitado para fazer as diligências necessárias junto dos *gancars*.

Não se conhecem os primeiros forais e tombos dos pagodes, que terão sido produzidos a partir de 1553, relativamente às ilhas de Tiswadi, Chorão e Divar. A ordem de execução terá sido dada por Martim Afonso de Sousa, a 16 de Fevereiro de 1545, e mereceu as confirmações de João de Castro e de Jorge Cabral.

Em parte, o atraso do começo dos trabalhos pode estar relacionado com a complexidade da tarefa exigida. É plausível que, para elaboração dos forais e tombos dos pagodes, os oficiais tenham recorrido aos métodos geralmente utilizados para o registo das rendas do Estado da Índia, passando inclusivamente para estes tombos algumas propriedades e rendas que estariam entregues ao Estado da Índia. Porém, ter-se-ão também confrontado com os primeiros casos de propriedades e rendas adquiridas após a destruição de pagodes. Estes casos colocariam problemas acrescidos, pois implicavam o registo detalhado das rendas atribuídas aos pagodes e aos seus diversos servidores. Nesse caso, os executantes do tombo não poderiam contar com muito mais do que a sinceridade e a fidelidade dos *gancars*. Terá então ficado patente que o levantamento das rendas dos pagodes implicava um conhecimento profundo não

³⁷⁵ «[...] Affonço dalbuquerque quando ganhou esta Ilha de Goa conçedeo somente aos Gancars que pessussem as propriedades que pessuihão pagando a Elrey nosso Senhor os direitos e fforos que pagauão aos mouros, e não lhes tratou desta Renda dos paguodes, nem hã escreptura que della faça menção.» (Francisco PAIS, *Tombo da Ilha de Goa e das Terras de Salcête e Bardez* (1595), ed. Panduronga Pissurlencar, 1952, p. 66).

só da prática fiscal anterior à ocupação goesa, mas sobretudo das práticas religiosas, sociais e económicas que rodeavam os templos.

Como vimos, a posição assumida pela Coroa face à controvérsia entre D. Gaspar de Leão e a Companhia de Jesus autorizou a continuação da dinâmica imposta por D. Constantino. A destruição de pagodes e o registo das rendas a eles atribuídas tornaram-se práticas simultâneas ao avanço das missões sobre terra firme.

Na carta geral do Colégio de S. Paulo de 1567, o irmão Gomes Vaz declarou que a cristianização das Ilhas de Goa se encontrava praticamente concluída³⁷⁶. O avanço sobre Salcete é, por conseguinte, apresentado enquanto continuação natural do esforço missionário, e deveria fazer-se acompanhar pela destruição dos pagodes.

Na mesma carta, Gomes Vaz permite-nos também saber que, anteriormente, a destruição dos pagodes seria levada a cabo enquanto punição de práticas «gentílicas» e de atentados ou gestos de rebelião contra os agentes religiosos. Desta vez, a destruição dos pagodes de Salcete teria um carácter sistemático e integrar-se-ia num vasto plano de imposição da conversão religiosa e de recolha de rendas.

Em seguida, Gomes Vaz apresenta um exemplo significativo da dinâmica em curso: a destruição, o saque e o desmantelamento do pagode de Alardor e a sua substituição por uma cruz. Em resposta, um grupo de brâmanes terá pedido a reconstrução do pagode. Como retaliação dessa diligência, terão sido destruídos, pelas contas de Gomes Vaz, mais de 280 pagodes grandes; os pequenos eram inumeráveis.

Para demonstrar a amplitude deste movimento, o padre Inácio anexa, à carta geral do Colégio de S. Paulo, o relatório que Diogo Fernandes, capitão de Salcete, fez da sua campanha militar de destruição de pagodes. Num primeiro momento, o capitão regista os nomes de alguns pagodes destruídos³⁷⁷. Quanto ao pagode de Sanquallim,

³⁷⁶ «Agora, a quatro ou cinco annos, quando començarão a dar lugar os trabalhos da conversão das ilhas por se ir ja concluindo, começarão os nossos padres a entender de proposito na conversão de Salcete, juntamente pretenderão a destruição dos pagodes prejudiciaes ao prospero successo della, e porque destruirem-se todos juntos não deixaria de causar algum escandalo aos gentios moradores, e alteração da terra, buscou-se o modo pouco e pouco se fossem destruindo, e foi este, que em pena de alguns delitos que cometião, lhe derribavão estes annos atras alguns pagodes.» («Carta Geral do Colégio de Goa, escrita pelo Irmão Gomes Vaz», Goa, 12 de Dezembro de 1567, in *DHMPPO*, X, p. 289).

³⁷⁷ «[...] o paguode *Dorô* e outro por *mandõ*, e outro *naraná*, e outro *Baguaonte*, e *Hesporô* e a *Jacimô*, e *Chratacemai*» («Carta Geral do Colégio de Goa, escrita pelo Irmão Gomes Vaz», Goa, 12 de Dezembro de 1567, in *DHMPPO*, X, p. 294).

dedicado a «Çamtatim», Diogo Fernandes sugere que os padres o remodelem e habitem, por «ter boas madeiras e se encontrar situado à beira-mar.»³⁷⁸

Os relatos da campanha de 4 de Abril de 1567 são mais ilustrativos da destruição causada pelas tropas de Diogo Fernandes:

«[...] fui ter a Sozozora, aonde queimey duas casas dos bramenes, e lhes queimey os idolos, e depois a aldea de Verdorã, aonde lhe queimei outro. E como me era necessario passar pollo paguode de Cucullim, metropolitano desta terra, tanto que fui com elle pus-lhe a proa, depois o fogo, e com o nome de Jesus, e todo foi abrasado, e assi outro seu companheiro que esta hum tiro de bombarda deste. [...] e queimey outro na aldea de Ambeli, o qual ardeo ate o centro da terra. Dali me vim ao paguode do *Hoquonã* e achei-o ya feito em brasas. Dahi passei o Rio do Sal, destoutra banda, e vim queimar outro na aldea de Chichinim, e faze-lo migualhas, o qual era mui grande corpo.»³⁷⁹

O relatório de Diogo Fernandes termina com a apresentação dos números resultantes da sua campanha: em cinco dias, foram destruídos os pagodes de cinquenta e oito aldeias, sendo que cada uma delas tinha aproximadamente três ou quatro pagodes.

Foi no âmbito desta dinâmica que se terá dado início à recomposição total do *Foral das Ilhas de Goa* (1566-1568)³⁸⁰, iniciado, como vimos, em 1553, e à elaboração de raiz do *Foral das Ilhas de Salcete* (1567-1585)³⁸¹. Estes são, com efeito, os forais e tombos dos pagodes mais antigos que chegaram até aos nossos tempos.

O *Foral das Ilhas de Goa* apresenta-se, a diversos níveis, como um texto que funda uma prática administrativa e discursiva. Após transcrever a documentação coeva que dera origem ao *Foral*³⁸², o compilador dispõe as ordens e provisões que ordenavam

³⁷⁸ «[...] o paguode *Dorô* e outro por *mandô*, e outro *naraná*, e outro *Baguaonte*, e *Hesporô* e a *Jacimô*, e *Chratacemai*» («Carta Geral do Colégio de Goa, escrita pelo Irmão Gomes Vaz», Goa, 12 de Dezembro de 1567, in *DHMPPPO*, X, p. 295).

³⁷⁹ «[...] o paguode *Dorô* e outro por *mandô*, e outro *naraná*, e outro *Baguaonte*, e *Hesporô* e a *Jacimô*, e *Chratacemai*» («Carta Geral do Colégio de Goa, escrita pelo Irmão Gomes Vaz», Goa, 12 de Dezembro de 1567, in *DHMPPPO*, X, pp. 295-296).

³⁸⁰ HAG, 3026; 7594 e 7595 (cópias seiscentistas).

³⁸¹ HAG, 3070, 3071.

³⁸² «Petição apresentada *seguinte* do padre antonio da costa Reytor do collegio de Sam Paulo» (HAG, 7594, fol. 1 r); «Treslado da prouisão do *Senhor Governador* [Afonso de Noronha]» (fol. 2 v); «Treslado de prouisão do *Senhor Vice-Rey* porque Manda ao dito tanadar mor *que* faça este tombo» (fol. 2 v); «Outro treslado doutra Prouisão do *Senhor Vice-Rey* da yurisdicção *que* Sua senhoria deu ao dito tanadar-mor pera o *que* cumprir a este dito tombo» (fol. 2v); «Treslado da prouisão do *Vice-Rey* D. Afonço de Noronha pera os *gancares* e *escrivães* destas ilhas de Goa e aldeas darem as *terras* ao tombo *que* forão dos pagodes de seus seruidores sob as penas nele conteudas» (fol. 3v).

e confirmavam a atribuição das rendas dos pagodes à Companhia de Jesus³⁸³. Demonstra, pois, o cuidado de reconstituir a jurisprudência legitimadora da prática que levava a cabo.

Quanto ao corpo do *Foral* propriamente dito, o compilador divide o tomo por aldeias, dispostas por ordem de grandeza.

Os registos de cada aldeia são precedidos pelo «Título», onde o compilador descreve, com relativo detalhe, as diligências realizadas, entre as quais destacamos a notificação dos gancares, o pedido de declaração das rendas e dos terrenos existentes e a reunião da equipa de gancares e escrivães que auxiliará o registo e as medições dos terrenos³⁸⁴.

Cada aldeia é dividida por várzeas ou «chãos» que, por sua vez, se dividem em tipologias mais reduzidas³⁸⁵.

No final dos registos de cada aldeia, o compilador relata o momento formal da ratificação do registo, no qual os gancares deveriam jurar que não tinham omitido qualquer terra ou renda.

Ao apresentar uma descrição faseada dos procedimentos, o autor pretende valorizar a informação recolhida. Simultaneamente, esta descrição indica que a elaboração do foral dos pagodes implicava procedimentos específicos e, provavelmente, inovadores, face às práticas administrativas então vigentes, que era necessário fixar e justificar.

Ao discriminarem as rendas pagas aos pagodes em cada lugar, enunciando os servidores beneficiários os bens que as constituíam³⁸⁶, os registos permitem compreender que os pagodes desempenhavam um papel específico na dinâmica social e económica das aldeias goesas e que a sua destruição terá tido, em alguns casos, um impacto arrasador sobre a economia das aldeias. Ao assenhorearem-se destas rendas, as

³⁸³ «Treslado de Provisão de Martim Afonso de Sousa, governador» (HAG, fol. 4 r); «Comfirmção do Vice-Rey dom João de Crasto» (fol. 4 v); «Comfirmção do governador Jorge Cabral» (fol. 4v); «Prouisção de Jorge Cabral governador que foi destas terras da Yndia pera se descobrirem as terras e ortas E palmares e outras propriedades que forão dos pagodes e dos seruidores delles que andarem sonegadas pera as descobrirem pera o dito colegio e lhe pagarem as Rendas dellas sob as penas deccraradas na dita provisão» (fol. 4 v); «Treslado da doação que he feita ao colegio de Santa fee alias de Sam Paulo de todas terras e ortas E palmares e de todallas outras propriedades que forão dos pagodes destas ilhas e dos seruidores dos ditos pagodes (D. João III, 8 de Julho de 1558)» (fol. 5 r).

³⁸⁴ Cf. «Título d'aldea de neura grande que he principal aldeia desta Ilha» (HAG, fols. 10 r – 11 r); Anexos, Documentação, II, pp. 16-18.

³⁸⁵ Cf. Anexos, Apêndices documentais, I, pp. 2-4.

³⁸⁶ Cf. Anexos, Apêndices documentais, I, pp. 2-4.

ordens religiosas centralizavam fundos e recursos que dificilmente seriam reinseridos na economia das aldeias.

Por sua vez, os registos nomeiam também as divindades às quais eram consagrados os pagodes³⁸⁷. Aos olhos do tanadar-mor, é provável que os nomes das divindades funcionassem como um mero referencial das rendas e que não tivessem qualquer significado religioso. O olhar pragmático do compilador terá permitido que chegassem até nós informações sobre a religiosidade goesa que não encontramos nos documentos redigidos por missionários.

Num artigo em relação ao qual esta nossa abordagem é muito devedora, Ângela Barreto Xavier desenvolveu uma profunda reflexão sobre diversos aspectos dos forais e tombos de Goa. Discorrendo sobre as listas de divindades apresentadas nos forais e tombos dos pagodes, a historiadora retira uma conclusão principal: «havia tantas divindades de origem sanscítica (Narayana, Bhagavati, Devki-Krishna, Ganesha) como divindades cuja origem era, provavelmente, local (casos de Ravalnath e de Bhaukadevi), pois não se encontram referências às mesmas nos textos sanscíticos»³⁸⁸.

Mercê do seu contexto prático e discursivo, os forais e tombos dos pagodes apresentam uma cartografia da religiosidade goesa³⁸⁹ muito diferente, por exemplo, das descrições intelectualizadas dos religiosos. Como veremos, as notícias elaboradas pelos religiosos dependem sobretudo das informações recolhidas junto de brâmanes ou baseiam-se em fontes sanscíticas. Não contemplam, por isso, *grampurushas* e divindades domésticas e locais, nem divindades como Ravalnath e Vetal, que parecem ter merecido, de facto, um culto maioritário em algumas regiões de Goa³⁹⁰. Estas seriam, normalmente, remetidas para o discurso genérico e depreciador sobre as multidões de «demónios» cultuados pelas populações rurais.

Portanto, a nível formal, e sobretudo a nível dos seus conteúdos discursivos, os forais e tombos dos pagodes apresentam diferenças assinaláveis em relação a outros forais e tombos realizados no Estado da Índia, o que nos conduz a perspectivá-los como um sub-grupo da linha tipológica dos forais e tombos de Goa, que identificámos no ponto 1.3.3. do nosso estudo.

³⁸⁷ Cf. Anexos, Apêndices documentais, II, pp. 5-7.

³⁸⁸ Ângela Barreto XAVIER, «O Orientalismo Católico. Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna», p. 11.

³⁸⁹ Tomando os forais e tombos dos pagodes como um dos principais núcleos de fontes documentais, Rui Gomes Pereira realizou um monumental repertório dos templos hindus de cada aldeia de Goa, antes e depois da ocupação portuguesa (Rui Gomes Pereira, *Goa. Hindu Temples and Deities*, Panjim, sd.).

³⁹⁰ Cf. V. R. MITRAGOTRI, *Socio Cultural History of Goa from Bojas to Vijayanagar*, 1999.

A pesquisa efectuada nos Historical Archives of Goa e na Torre do Tombo, permitiu-nos elaborar um repertório dos forais dos tombos dos pagodes:

- *Bens dos Pagodes ao Colégio de S. Paulo / Foral das Ilhas de Goa (1566-1568)*³⁹¹
- *Foral de Salcete (1567-1585)*³⁹²
- *Tombo dos Namoxins das Ilhas Adjacentes (1572)*³⁹³
- *Avaliação das aldeias de Bardês (159?-162?)*³⁹⁴
- *Foral de Salcete – Aforamentos e titulos (1622)*³⁹⁵
- *Foral abreviado dos foros das Vargeas e propriedades dos namassyns dos Pagodes das terras de Salcete (1630)*³⁹⁶
- *Foral dos Namoxins de Salcete / Tombo dos Namoxins dos Pagodes das Ilhas (1646)*³⁹⁷
- *Foral de Bardez – Titulo das Varzias que andão por arrendamento que são de Namosins do Aforamento da Camara Geral (1647)*³⁹⁸
- *Propriedades do Colégio de S. Paulo – Arrendamentos das Vargeas dos namosins dos pagodes e dos seus servidores pertencentes a este Collegio de São Paulo da ylha de Goa do trienio comessado em 15 de Outubro de 1707, e acabado em 15 de Outubro de 1710 (1707-1711)*³⁹⁹
- *Foreiros do Colegio de S. Paulo (1714-1721, 1700-1708)*⁴⁰⁰
- *Rendas do Colégio de S. Paulo (1727-1740)*⁴⁰¹
- *Foral de Bardês (1771)*⁴⁰²
- *Namoxins de Salcete (1774)*⁴⁰³.

A atribuição das rendas dos pagodes a ordens religiosas (os tombos de Bardês referem-se às rendas atribuídas à Ordem dos Frades Menores) foi, de acordo com este

³⁹¹ HAG, 3026; 7594 e 7595 (cópias seiscentistas)

³⁹² HAG, 3070, 3071.

³⁹³ HAG, 629.

³⁹⁴ ANTT, Junta da Real da Fazenda do Estado da Índia, liv. 1.

³⁹⁵ HAG, 7583-7585.

³⁹⁶ HAG, 862.

³⁹⁷ HAG, 7064 e 3069.

³⁹⁸ HAG, 7586-7587.

³⁹⁹ HAG, 818.

⁴⁰⁰ HAG, 1932, 1941.

⁴⁰¹ HAG, 663.

⁴⁰² HAG, 630.

⁴⁰³ HAG, 632.

repertório, uma prática administrativa duradoira, que se prolongou, praticamente, até ao último quartel do século XVIII.

A confrontação destes testemunhos permite compreender uma evolução do discurso e das práticas administrativas implicadas na elaboração dos forais e tombos dos pagodes. Um dos aspectos mais salientes prende-se com o gradual desaparecimento das referências às divindades e aos servidores dos templos. Se no *Tombo dos Namoxins das Ilhas Adjacentes*⁴⁰⁴, compilado em 1572, ainda é possível encontrar referências a «Ravalanato», «Sapatanato», «Narane», entre outras divindades, no *Tombo dos Namoxins dos Pagodes das Ilhas*⁴⁰⁵, de 1646, já não há qualquer referência a divindades. A expressão genérica «servidor do pagode» substituirá também qualquer referência aos ofícios dos antigos beneficiários das rendas. No *Foral de Bardez*⁴⁰⁶, de 1647, o termo «pagode» surge já convertido em unidade monetária.

De facto, as mudanças imprimidas na paisagem social e religiosa das zonas rurais goesas parecem ter determinado também alterações nos modos de a representar. Neste âmbito, Teotónio R. de Souza demonstrou que o modelo de controlo de terra jesuítico implicava não só a colecta de impostos, mas também novos modelos de produção, que tendiam mais para a formação de latifúndios do que para a cultura de várzeas e mais para a contratação de trabalhadores do que para o arrendamento de terras⁴⁰⁷. Nos casos em que este modelo de organização territorial se confirmasse, seria dispensável, por exemplo, nomear e descrever alguns lugares mais exíguos, que seriam integrados nas denominações de propriedades mais vastas.

O crescente apagamento, o esvaziamento e a substituição de termos e de conteúdos relativos à religiosidade nativa aproximam os testemunhos seiscentistas dos forais e tombos dos pagodes dos restantes textos da sua linha tipológica⁴⁰⁸. Por outro lado, a ausência quase total de referências à religiosidade coincide também com a simplificação ou inexistência do relato de procedimentos do tanadar-mor, o que pode

⁴⁰⁴ HAG, 629.

⁴⁰⁵ HAG, 7064 e 3069.

⁴⁰⁶ HAG, 7586-7587.

⁴⁰⁷ Teotónio R. de SOUZA, *Goa Medieval*, p. 70-71. O historiador salienta ainda a oposição que os gancares perante este modelo de controlo de terra: ele contrariava os direitos de herança consagrados pelo *Foral de Mexia* e permitia a intromissão dos investidores estrangeiros (*mundcares*) no arrendamento e exploração dos terrenos. Refere ainda que a Coroa terá emitido legislação que visava coarctar esta intromissão, mas sem efeitos retroactivos.

⁴⁰⁸ Por exemplo, os tombos das rendas do Estado da Índia, organizados por Francisco Pais no final do século XVI: *O Tombo de Damão (1592)*, 2001; *O Tombo de Chaul (1591-1592)*, dir. Artur Teodoro de Matos, 2000; *O Tombo de Diu (1592)*, dir. Artur Teodoro de Matos, 1999; *Tombo da Ilha de Goa e das terras de Salcête e Bardêz*, ed. Panduronga Pissurlencar, 1952.

indicar que a elaboração dos forais e tombos dos pagodes seria, já no início do século XVII, uma prática administrativa plenamente estabelecida, com procedimentos de execução perfeitamente estabilizados.

Esta normalização de procedimentos não significou, porém, que a destruição dos pagodes tenha sido apagada da memória dos goeses. Ela daria azo a diversos ciclos de narrativas orais e escritas⁴⁰⁹ que ainda hoje determinam as percepções da ocupação portuguesa entre os goeses.

3.3.2. A controvérsia entre D. Gaspar de Leão e a Companhia da Jesus

Os primeiros anos da acção de Gaspar de Leão como arcebispo de Goa ficariam marcados, contra todos os auspícios, por uma grave polémica relativa aos métodos de conversão. Esta contenda prolongar-se-ia até meados da década de 60, envolvendo o Arcebispo e a Companhia de Jesus e suscitando a preocupação da Coroa Portuguesa e do Papado.

A 15 de Dezembro de 1560, poucos dias após a aparatosa recepção em Goa, de cujos festejos nos dá conta o irmão Brás Dias⁴¹⁰, D. Gaspar de Leão visitou o Colégio de S. Paulo, da Companhia de Jesus, e assistiu a um baptismo solene de 409 pessoas, que lhe terá causado forte impressão. Se, como vimos, a impavidez catónica do Arcebispo, face aos festejos da sua chegada a Goa, surpreendera Luís Fróis, mais surpreendente se provaria a atitude do Arcebispo perante a pompa deste baptismo. No seu *Oriente Conquistado*, Francisco de Sousa dá notícia dessa reacção do arcebispo:

«Não sei que viu sua Ilustríssima neste Bautismo contra a sua jurisdição e a nossa humildade, porque indo o Patriarca de Etiópia, o Bispo de Nicéa e os

⁴⁰⁹ Paul AXELROD, Michelle A. Fuerch, «Flight of the Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa», in *Modern Asian Studies*, vol. 30, n.º 2, May 1996, pp. 387-421; Pratima Kamat, *Farar Far. Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa. 1510-1912*, 1999; Lingu R. Dalvi, *History of Cuncolim*, 2007.

⁴¹⁰ «O arcebispo entrou nesta cidade a primeira dominga do Advento e foram-no receber, com grande pompa e alegria, todas as freguesias e os mínimos com sua procissão da cidade. Houve danças, folias, charamelas e um pálio de bocado da cidade, duas dúzias de capas. O bispo de Malaca em pontifical, com uma mui solene percissão, cruces alevantadas, gigantes, cavalinhos fustos, e tanta gente que não cabia nas ruas. Estava a Rua Direita e o Terreiro do Sabaio, até a sé, mui alcatifado, e polas portas uns letreiros que diziam: «Por bem! Por bem!». Alguns querem dizer que este letreiro se pôs por decreto da câmara; outros dizem que o ordenaram os moradores da Rua Direita. Fomo-lo nós também acompanhar, todos os padres e irmãos e o padre Melchior Carneiro; o bispo de Malaca foi até ao cais vestido em pontifical e veo até à sé, fora do pálio; o arcebispo, vestido com sua alva e roxete, dentro do pálio. Foi grande a alegria e festa; os padres o foram ver aos Reis Magos; antes de chegar, ele perguntou por Vossa Reverência» («Carta do Irmão Brás Dias ao Padre Marcos Prancudo», Goa, 5 de Dezembro de 1560, in *DHMPPPO*, vol. VII, p. 183).

Padres mais autorizados agradecer-lhe a honra que nos fizera em vir a nossa casa, ele os recebeu com pouco agrado, e se começou a lamentar de estar já perdida na Companhia a humildade daqueles primeiros Padres, que de Roma a levaram a Portugal e a trouxeram à Índia. A prova desta proposição em Portugal era a Universidade de Évora, entregue à Companhia pelo Cardeal Dom Henrique, a qual Universidade na sua opinião não se devia aceitar por humildade. E na Índia era a grande pompa e o lustroso aparato, com que solemnizávamos os Bautismos. Isto suposto, nos ordenou que nos não entremetêssemos mais em semelhantes solemnidades, que lhe pertenciam a ele e não a nós. E porque tínhamos edificado algumas Igrejas na Ilha de Goa, para conservar a Fé e aumentar na piedade os convertidos, nos intimou que as Igrejas eram suas e seus súbditos os Párocos Regulares.»⁴¹¹

Não é certo que Gaspar de Leão tenha feito uma enunciação tão crua e directa das suas dúvidas sobre a postura da Companhia de Jesus ou sequer que elas se relacionassem com o projecto da Universidade de Évora, conhecida a proximidade do Arcebispo em relação ao Cardeal D. Henrique. À distância de mais de um século, Francisco de Sousa terá pretendido dar ênfase à postura ascética do arcebispo. Mas, como vimos, D. Gaspar censurou, efectivamente, a pompa que rodeava os baptismos em massa e alguns aspectos do processo e dos métodos utilizados para a recondução dos nativos ao baptismo.

Estas medidas foram mal recebidas pelos padres inacianos. Luís Fróis refere, na Carta Geral de 4 de Dezembro de 1561, as mudanças provocadas pelo decreto do Arcebispo na actividade da Companhia:

«Depois que desse reino veio, este anno passado, o senhor arcebispo de Goa, Dom Gaspar, como elle seja pastor destas almas e mais propriamente lhe compitisse, por rezão de seu officio, a obrigação de proceder nesta obra que se tinha começado, quis elle tomar o assunto e carregó della, encarregandosse de fazer os baptismos solemnnes e solicitar a conversão dos gentios, os quaes, antes de sua vinda, andavão ja quasi persuadidos a se baptizarem, polla frequente conversão dos mais que ja tínhamos baptizados.

Ficou-nos a nos, então o cuidado, como cousa muy importante, e pera os

⁴¹¹ Francisco de SOUSA, *Oriente Conquistado*, p. 162.

christão não menos necessaria, de os conservar, doutrinar, e instruir nas cousas da fee [...].»⁴¹²

O descontentamento dos inacianos em relação ao quadro imposto pelo Arcebispo teve larga expressão no seu epistolário. Na visão de alguns padres da Companhia, o perfil contemplativo de D. Gaspar de Leão era desadequado às funções de Arcebispo de Goa, prejudicando a conversão. Eis o testemunho de Melchior Nunes Barreto, numa carta escrita ao Geral da Companhia:

«Y quando este año passado vino el Señor Arçobispo era la fuerça destas quaerimonias, de manera que como Su Señoria de su condición sea mui apprehensivo *et apprehendat immobiliter*, enchióse tanto desta primera persuasión, que en llegando començó luego a desfavorecer el modo de la conversión, de manera que se esfrió grandemente el negocio de la cristianidad: tanto que ya ahora querendo Su Señoria por la misma manera que de antes se hazián hazer los cristianos no puede, tanto prevaleció luego el demonio con sus idolatrias y se abatió el ánimo de los cristianos.»⁴¹³

O Patriarca prossegue, denunciando ainda a falta de proximidade entre o Arcebispo e o Padre António Quadros, Provincial da Companhia:

«Esto y otras cosas desta calidad tienen causado no aver estrecha conversación y conformidad entre el Señor Arçobispo y el Padre Provincial com sus adhaerentes, como se podia desear, puesto que, a lo que yo entiendo, no es por culpa del Padre Antonio Coadros [...].»⁴¹⁴

Paralelamente às queixas relativas às medidas do arcebispo, os jesuítas apresentaram também, no seu epistolário, alguns parágrafos justificativos das estratégias de conversão seguidas. Numa carta a El-Rei, António Quadros, o Provincial da Companhia, apresenta as três vias através das quais os gentios chegavam à conversão:

«Ho modo que se tem na conversão he este: estão alguns padres por estas

⁴¹² «Carta Geral do Padre Luís Fróis para os padres e irmãos em Portugal», Goa, 4 de Dezembro de 1561, in *DHMPPO*, vol. VIII, pp. 414-415.

⁴¹³ «P. M. Nunes Barreto S. I., P. Iacobo Lainez Praep. Gen. S. I. Romam», Cochim, 15 de Janeiro de 1562, in *Documenta Indica*, vol. V, p. 485.

⁴¹⁴ «P. M. Nunes Barreto S. I., P. Iacobo Lainez Praep. Gen. S. I. Romam», in *Documenta Indica*, vol. V, p. 485.

ilhas, de dous em dous, a saber: em a ilha de Chorão dous, em a de Divar, outros dous; em Rachol, que he em terra de Salcete, outros dous; nesta ilha de Goa, outros; estes são continuos e trabalhão continuamente em obras e palavras de dar a entender a estes gentios seus erros e a verdade da nossa fee.

Deste collegio de São Paolo saem os irmãos que estudão, de dous em dous, cada domingo, a fazer doutrinas em as ermidas e nas aldeãs em que não ay igreja, que estão a legua e mea legua Goa, como a Nossa Senhor de Guadalupe, São João, a Madre de Deus e Santiago; e todos estes assi trabalhão em doutrinar e conservar os que são baptizados, como em trazer os que o não são. Fasse a doutrina em dezoito ou vinte lugares, com a que continuamente se faz aos cathecominos neste collegio. Desta maneira vem a maior parte desta gentilidade ao conhecimento da nossa santa fee; outra parte vem pollos Nosso Senhor trazer, sem serem persuadidos a iso de seus parentes christãos, dos quais alguns, novamente convertidos, tem trazidos trezentos; outros, cento; outros, menos, segundo cada hum pode; outros, que são menos, vem contransgidos das leis, que Vossa Alteza, nestas terras, tem postas, em que defende que não haja ahi pagodes nem se consintão suas serimonias, porque, achando-os culpados nelas, são logo presos, e depois de presos, com o medo de pena, pedem o santo baptismo.»⁴¹⁵

Neste trecho, Quadros demonstra uma consciência ampla da dinâmica de conversão estabelecida em Goa, ao mesmo tempo que desenvolve uma inteligente estratégia de justificação da acção da Companhia. Ao apresentar os três modos de conversão – a pregação e a doutrina, a persuasão de familiares e o constrangimento imposto pelas leis – de forma seccionada, Quadros pretende não só salientar que a pregação, a doutrina e o ensino constituíam a base da acção da Companhia, como também indicar que estes eram os principais meios de conversão dos nativos. De acordo com este raciocínio, os restantes modos – a persuasão por familiares e o constrangimento imposto pelas leis – seriam residuais ou acidentais, e não poderiam ser imputados aos padres de S. Paulo, mas sim à Coroa. Quadros omitia, assim, a interdependência e o carácter orgânico destes modos de conversão. Importava-lhe sobretudo lembrar a El-Rei a sua responsabilidade na ordem estabelecida em Goa e

⁴¹⁵ «Carta do Padre António de Quadros a El-Rei de Portugal», Índia, 14 de Janeiro de 1561, in *DHMPPQ*, VIII, p. 299.

salientar as suas vantagens e os seus resultados práticos.

Para o Provincial da Companhia em Goa, esta ordem era, portanto, inquestionável, e as críticas que sobre ela recaíssem só poderiam derivar do interesse pessoal, como era o caso dos chatins, que impediam a conversão para não perderem os homens que trabalhavam nos seus palmares⁴¹⁶; da impiedade obstinada, como era o caso dos brâmanes e dos jogues; ou de um lapso, como era o caso do Arcebispo.

Perante a gravidade dos factos, as diligências inicianas estenderam-se também, excepcionalmente, às mais altas instâncias eclesiásticas, em Roma. Nesse contexto, o Padre Juan de Polanco dirigiu uma carta ao Padre Juan-Baptista de Ribera, para que este apresentasse o caso a Sua Santidade:

«De la India scrive el rector del colegio de Goa como el buen Arçobispo de alli se muestra muy poco propicio a nuestra Compañia [...]. [...] el buen hombre después que allá há ido no solamente no há ayudado, mas aún ha impedido la conversión de los infideles, por no se concertar con nuestra Compañia, la qual le há dexado hazer como Prelado. [...] También nos avisan que anda el dicho obispo por usurpar ciertas iglesias nuestras, como Nuestra Señora de Chorán, y otra en Tanan, las quales han hecho los nuestros de limosnas buscadas de acá y de allá, y atienden en ellas a la conversión de los infideles y doctrina de los convertidos. Y parece que tratava el Arçobispo de poner un clérigo seglar como de su mano en cada iglesia, y que los nuestros attendiessen à la conversión y doctrina, y sus clérigos a tener como possession de dichas iglesias por él. Será bien que se tenga advertencia que no passe el Arçobispo algún breve para subjectar, como se há dicho, las religiones o las iglesias nuestras.»⁴¹⁷

A intercessão a favor da Companhia de Jesus não tardou. Francisco de Sousa transcreveu, no seu *Oriente Conquistado*, as cartas da Coroa (11 de Março de 1562) e do Papa Pio IV (1 de Dezembro de 1562), recomendando a cessação das contradições e o apoio incondicional às obras de conversão da Companhia⁴¹⁸.

⁴¹⁶ «Carta do Padre António de Quadros a El-Rei de Portugal», Índia, 14 de Janeiro de 1561, in *DHMPPQ*, VIII, p. 301.

⁴¹⁷ «P. I. de Polanco S. I. Patri I.-B. de Ribera S. I.», Trento, 12 de Novembro de 1562, *DI*, vol. V, pp. 534-535.

⁴¹⁸ Francisco de SOUSA, *Oriente Conquistado*, p. 192 e ss.

Na sequência destes breves, os batismos em massa são prontamente restabelecidos⁴¹⁹. As declarações exultantes, que apontam as vantagens deste modo de conversão, abundam no epistolário jesuítico deste período⁴²⁰.

Sobrepondo a obediência à sua concepção de evangelização, Gaspar de Leão inicia uma cooperação moderada com a política de batismos em massa empreendida pela Companhia de Jesus.

Porém, a polémica deixara as suas marcas. Na *Carta Geral* de 11 de Dezembro de 1564, o irmão Jorge Caldeira sente ainda necessidade de justificar os batismos em massa com todo o trabalho dos catecúmenos e com a constante pregação realizada pelos irmãos de Companhia, de forma a que não se pensasse que os baptizados nada conheciam da fé cristã⁴²¹.

Numa carta a Miguel Torres, padre jesuíta de Coimbra, lemos um dos mais interessantes trechos do epistolário de D. Gaspar, onde este expõe, de forma emotiva, a tensão com os padres do Colégio de S. Paulo e a dificuldade com que suportava o cargo que tinha em mãos:

«Tenho grande cuydado de nos conservarmos antre todos a charidade e concordia e que o povo não enxergue em nos senão hos que pretendemos nesta casa do Senhor, porque desta maneyra, elle seya servido e seu povo edificado. Quanto mais he os religiosos, eu não farey nada.

Quanto a mym, Deus seya louvado, sempre estive de saude, quanto ho corpo, aynda que quanto a alma, perdoe Deos a quem me ca mandou, hum perdido como eu.»⁴²²

A documentação é consentânea quanto aos motivos desta polémica: encontra-os, sobretudo, no perfil psicológico, cultural e devocional de D. Gaspar. Em termos gerais, os padres inacianos procuraram desculpar o zelo do Arcebispo com a sua postura

⁴¹⁹ Cf. «Carta Geral do Padre Lourenço Peres», Goa, 17 de Dezembro de 1563, in *DHMPPQ*, vol. IX, p. 251.

⁴²⁰ Cf. «P. A. de Quadros S. I., Provincialis Indiae, P. Iacobo Lainez, Praep. Gen. S. I., Romam», Goa, 8 de Dezembro de 1563, in *DI*, vol. VI, p. 71: «E ainda que a porta atégora esteve fechada, pera a conversão, com a vinda do Arcebispo, que como novo na terra, cuidando que aproveitava com seus novos desenhos, desaproveitou, todavia agora se começa abrir com uma carta, que cá veio de S. A., em que manda deitar fora todos os brâmenes e pessoas prejudiciais à cristandade, e manda fazer os batismos solemnes como antes se faziam, e com isto parece que tornará a proceder o negócio da cristandade quási como dantes».

⁴²¹ «Carta Geral, escrita pelo irmão Jorge Caldeira», Goa, 11 de Dezembro de 1564, in *DHMPPQ*, vol. IX, p. 371.

⁴²² «Carta do Arcebispo de Goa ao Padre Miguel de Torres», Goa, 16 de Novembro de 1561, in *DHMPPQ*, vol. VIII, pp. 382-383.

ascética, mais adequada a um frade do que a um cargo de elevada exposição, como o de arcebispo de Goa.

Noutro estudo⁴²³, tivemos oportunidade de analisar com mais detenção alguns elementos do perfil e da biografia de Gaspar de Leão. De facto, observando, de forma genérica, alguns destes elementos, todos eles parecem entrar em confronto com as linhas mestras da acção missionária em Goa, no período da erecção do arcebispado. A obtenção do grau de licenciado em Cânones pela Universidade de Salamanca ter-lhe-á concedido um vasto conhecimento das teses jusnaturalistas de Francisco Vitoria e de Domingo de Soto, que se opunham à conversão forçada. A sua ligação às vias interioristas e o seu intuito de divulgação delas a todos os cristãos contradiziam a catequese abreviada e a atenção aos aspectos exteriores do culto e das práticas cristãs, que predominariam nas missões do Padroado Português do Oriente. Nas suas obras de polémica contra o Islamismo e o Judaísmo, Gaspar de Leão defende a conversão pacífica, mas também exalta o espírito de Cruzada e o ideal de plenificação da Cristandade. Por fim, o seu recolhimento no convento de Madreus, em Dauguim, contraria o modelo do arcebispo tridentino⁴²⁴.

Se estes elementos, apressadamente compilados, parecem contrariar as orientações vigentes em Goa, quais as razões e qual o significado da sua escolha para o cargo de arcebispo?

Em primeiro lugar, é necessário relativizarmos a forma como alguns destes elementos se manifestam na obra de Gaspar de Leão. Por exemplo, se Gaspar de Leão conhecia as teses jusnaturalistas, também é certo que estas parecem não se repercutir *ipsis verbis* no seu pensamento político. Se defende as vias místicas, também é certo que estas vias vinham merecendo, desde os finais do século XV, uma codificação cada vez mais específica e aprofundada, que procurava adequar e regular os excessos e os

⁴²³ Ricardo VENTURA, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, 2005.

⁴²⁴ De acordo com José Pedro PAIVA, o perfil tridentino de bispo «Caracterizava-se por ser uma figura de boa formação cultural e religiosa, com uma ética de conduta sintonizada com a moralidade cristã, de vida simples e austera, empenhado e zeloso no governo da sua diocese, residente, atento aos cuidados materiais (esmolas) e espirituais (sacramentos e catequeses) que fornecia aos diocesanos, assumindo a pregação da palavra divina como uma das prioridades da sua acção, vigilante sobre o recrutamento, formação e comportamento do clero, produtor de intensa actividade legislativa e normativa da vida das dioceses, através da realização de sínodos e constituições diocesanas, criador de novos e mais eficazes meios de governo que lhe permitissem exercitar com efectividade os poderes supremos de que estava investido, realizador de visitas pastorais e com frequência pessoalmente nelas empenhado, cuidadoso defensor da jurisdição episcopal face a outros poderes religiosos como os cabidos das sés, as ordens militares e as congregações religiosas» (in *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, p. 234). Cf. ainda, sobre a discussão historiográfica em torno do perfil de bispo emanado de Trento, José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, 2006.

impulsos interioristas da mística renana e da *devotio moderna* à prática pastoral e sacramental regular da Igreja Católica. Por fim, a documentação atesta que, apesar da sua vocação monástica, D. Gaspar de Leão procurou desempenhar uma actividade episcopal convergente com o espírito tridentino.

De acordo com estes termos, a inquirição de elementos do perfil de Gaspar de Leão adquire um significado mais amplo. Assim como o *Desengano de Perdidos* pode ser lido como uma tensa rapsódia dos temas políticos e religiosos vigentes em Portugal no terceiro quartel do século XVI, as contradições e tensões expressas na obra e na biografia de Gaspar de Leão poderão ser indicativas das encruzilhadas políticas, culturais e religiosas com que se deparava o Império Português neste período⁴²⁵.

Como temos vindo a assinalar, a dispersão das missões implicou a criação de domínios de jurisdição informal ou paralela à jurisdição episcopal nas áreas intermédias e periféricas do Padroado Português.

No próprio contexto goês, a atribuição de zonas de actuação às ordens religiosas e a vacância da cadeira episcopal, praticamente ao longo de toda a segunda metade da década de 50, deram às ordens religiosas um espaço de actuação e de determinação que não tinham, por exemplo, na metrópole.

Ao centralizar os procedimentos e fixar novas orientações para o trabalho de conversão em Goa, Gaspar de Leão colocou em causa a predominância que o Colégio de S. Paulo, entretanto, tinha assumido sobre a conversão religiosa em Goa. Mas esta controvérsia não parece ter sido uma mera querela de poder entre clero secular e regular. O desacordo entre Gaspar de Leão e a Companhia de Jesus demonstra, sim, que o Padroado Português do Oriente se tornara, gradualmente, um modelo de jurisdição religiosa desactualizado face à dinâmica imposta pelas ordens religiosas e pela dispersão das missões.

Os padres da Companhia reivindicavam ter estabelecido uma metodologia de conversão com provas dadas no difícil contexto goês, capaz de imprimir mudanças sociais e culturais efectivas, que serviam o poder político do Estado da Índia. A decisão

⁴²⁵ «Vasta rapsódia da cultura e da espiritualidade portuguesas de meados do século XVI, o *Desengano* parece estruturar-se na redução de pares aparentemente inconciliáveis: a cruzada e a conversão pacífica; a cultura escolástica e o humanismo; a alegoria moral controlada ou o discurso dogmático e a projecção de uma utopia; o rigor doutrinal pós-tridentino e a divulgação da perfeição cristã a todos os fiéis. § Perante um painel tão complexo como o *Desengano*, seria, porém, muito difícil e, provavelmente, infrutífero tentarmos destrinçar o que nele é moderno do que nele é medievalizante. A proposta mais consequente talvez seja a de remetermos, de acordo com Luís Filipe Barreto, a cultura da expansão para um domínio subalterno em que participam e confluem elementos das hegemonias culturais dominantes.» (Ricardo VENTURA, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, p. 240).

do Arcebispo colidia com esta dinâmica e não oferecia, sob o ponto de vista pragmático dominante, contrapartidas aliciantes.

Ao ser confrontada com as queixas dos padres inacianos, a Coroa Portuguesa optou por uma falsa solução de consenso. Ordenando que os batismos solenes e a conversão do gentio voltassem à alçada inaciana e que Vice-Rei, arcebispo e ordens religiosas procurassem favorecer a conversão, a Coroa reconheceu que, na prática, o seu controlo sobre as missões mudara de configuração: ainda que informalmente, uma parte considerável do poder de Padroado passava a ser directamente delegado às ordens religiosas.

Como vimos, as ordens régias remetidas em 1562 confirmaram as orientações assumidas no tempo de D. Constantino e reintegraram a sede arquiépiscopal nesse movimento. A nova vaga de destruição dos pagodes e de atribuição de rendas às ordens religiosas, entre 1564 e 1567, instituem uma forma de organização territorial coincidente com essa configuração de poder.

Esta ordem de poder motivaria uma certa cristalização da identidade e das suas formas de agir e de pensar dos agentes religiosos em Goa. Os padres do Colégio de S. Paulo não escaparam a essa dinâmica. Mais adiante, veremos que os seus posicionamentos ficarão marcados pelo compromisso assumido perante o Estado da Índia e que as suas formas de procedimento se distanciarão, cada vez mais, daquelas que os novos núcleos de reflexão sobre a conversão do gentio sugeriam. Neste âmbito, referir-nos-emos, em particular, aos rígidos posicionamentos dos padres de S. Paulo relativamente à questão da *acommodatio*, suscitada pelas missões do Japão, da China e de Maduré.

Esta nova fase da organização do poder religioso em Goa reflectir-se-á também num recentramento do arcebispado nas questões directamente relacionadas com a Província de Goa e com a confirmação e reformação da Cristandade da Índia, de acordo com o espírito da reforma tridentina. O esforço de Aleixo de Menezes na recondução dos cristãos de S. Tomé à obediência romana é particularmente ilustrativo dessa orientação assumida pela sede metropolitana de Goa.

Os decretos do Primeiro Concílio Provincial confirmam que, perto do final da década de 60, esta nova ordem estava já interiorizada pelo arcebispo. Sistematizando as medidas restritivas e impositivas, os decretos confirmaram e deram forma de lei ao “modo de conversão” da Província de Goa.

Nessa medida, sublinhar a diferença entre o voluntarismo franciscano e o pragmatismo jesuítico, entre a contemplação e a acção, talvez seja uma abordagem demasiado esquemática e simplista à controvérsia entre Gaspar de Leão e a Companhia de Jesus. É, por exemplo, significativo que Paulo da Trindade não faça, na sua *Conquista Espiritual*, qualquer referência a esta polémica, mas registe diversos dados sobre a vida de Gaspar de Leão enquanto arcebispo e enquanto frade do convento da Madredeus em Daguim. É também assinalável que o cronista franciscano tenha dedicado vários parágrafos abonatórios aos baptismos solenes. Na verdade, Frei Paulo da Trindade, frade menor nascido em Macau, parece ter-se preocupado sobretudo em apresentar uma imagem das missões franciscanas que confirmava o modelo impositivo e a conversão pelo exemplo, ao mesmo tempo que demonstrava que os frades menores souberam adaptar-se às circunstâncias concretas com que se deparavam em cada espaço.

4. Quarta fase (1574-1693)

4.1. Contexto: Fim da centralidade de Goa. A continuidade em evidência.

Diogo do Couto é um dos testemunhos mais claros de que, para algumas consciências, o Estado da Índia e, por implicação, Goa, tinham entrado em decadência após o vice-reinado de D. Constantino. No seu diálogo do *Soldado Prático*, lemos:

«[...] as verdades com que estes Estado se ganhou, foram viso-reis embarcados, armas vistidas, fazendo guerra aos imigos, acrecentando o património real e enriquecendo o Estado e os vassalos. E senão, cede como esteve a Índia no tempo dos que seguiram estas verdades, que foram D. Francisco de Almeida, Afonso de Albuquerque, e todos os mais viso-reis e governadores até Jorge Cabral, e inda quero dizer até D. Constantino [...].

[...] enquanto seguiram esta verdade, foi ela [a Índia] próspera e temida; mas, depois que se ela perdeu e que dispiram as armas e se deixaram de embarcar, e se recolheram às delícias da cidade de Goa, e se fizeram veadores da fazenda e presidentes da Relação, logo a Índia foi de pernas acima, e nós todos nos acovardámos e nos perderam tantos os imigos o respeito que aquilo que nós primeiro fazíamos, que era sustentarmo-nos de presas suas, o fazem eles agora, que se sustentam de presas nossas.»⁴²⁶

No seu diagnóstico moral da situação do estado da Índia, redigido entre 1563 e 1573⁴²⁷, Diogo do Couto queixa-se de que as elites terão abandonado as armas para ocupar cargos onerosos e que, por isso, o Estado da Índia tinha perdido a sua posição de domínio. Provavelmente, estas linhas terão sido escritas após os acontecimentos de 1571, quando Goa teve, às suas portas, as tropas do Híndalço. Mais adiante, Diogo do Couto acrescenta:

«Não há na terra maior santuário nem cousa de maior veneração que o Santo Sepulcro, e consente ele [Deus] estar em poder dos torpes Maometanos; por onde não podemos deixar de rezear que faça outro tanto a cidades, em que é tão

⁴²⁶ Diogo do COUTO, *O Soldado Prático*, ed. Rodrigues Lapa, 1954, pp. 142-143.

⁴²⁷ Cf. proposta de datação de António Coimbra Martins em Diogo do Couto, *O Primeiro Soldado Prático* (introd. e ed.), 2001, pp. 25, 58.

ofendido e em que tanta tirania se faz [o autor referia-se, evidentemente, a Goa] [...].»⁴²⁸

Aos olhos deste letrado, Goa estagnara por inércia das elites portuguesas e não era capaz de se afirmar no quadro político e militar indiano.

A ideia de que o Estado da Índia entrara em decadência após o vice-reinado de D. Constantino reproduzir-se-ia em outros “livros de soldado” praticamente coevos: o *Primor e Honra da Vida Soldadesca*, de autor anónimo, a *Reformação da milícia e governo do Estado da Índia Oriental*, de Rodrigues da Silveira. Também n’*Os Lusíadas*, apesar da esperança depositada no reinado de D. Sebastião, se emite o sentimento de que os feitos guerreiros teriam abrandado e de que Portugal se encontrava mergulhado numa «apagada e vil tristeza»⁴²⁹.

Não pertence aos intuítos do nosso estudo enquadrar as observações de Diogo do Couto no panorama político do Estado da Índia neste período. Porém, parece-nos relevante assinalar que a ideia da decadência de Goa e do Estado da Índia pós-vice-reinado de D. Constantino terá uma vasta repercussão nas crónicas.

Resumidamente, esta ideia supõe a identificação do Império Português do Oriente com um conjunto de práticas, valores e dinâmicas: a conquista territorial, a guerra contra o Islão, o controlo sobre o comércio da Ásia e a expansão da fé cristã. A decadência ou a descaracterização do Império terão, pois, surgido com a interrupção destas práticas, derivada da corrupção moral dos agentes do império. A desobediência, a ganância, a cobardia, a defesa dos interesses privados sobre os interesses do Estado são os pecados normalmente mais enunciados. O Império é, assim, perspectivado enquanto dinâmica linear e unilateral de imposição de uma ordem sobre as populações e os poderes nativos. Por outro lado, esta ideia supõe também a centralidade de Goa e a reprodução do seu modelo de ocupação territorial por todo o império.

Sabemos hoje que a realidade se revelara, gradualmente, bem mais complexa.

Numa obra recente⁴³⁰, Luís Filipe Barreto demonstra a especificidade do processo de formação e desenvolvimento da comunidade de Macau, no quadro do Império Português Oriental. Com efeito, quando o porto de Macau foi fundado, em 1557, já existia uma comunidade de mercadores portugueses que mantinha parcerias

⁴²⁸ Diogo do COUTO, *O Soldado Prático*, ed. Rodrigues Lapa, 1954, p. 147.

⁴²⁹ Luís de CAMÕES, *Os Lusíadas*, X, 145, v. 8.

⁴³⁰ Luís Filipe BARRETO, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, 2006.

informais com mercadores de Cantão e de Malaca. Esta comunidade residiria nas proximidades de uma instalação alfandegária chinesa, em Guangdong⁴³¹, relativamente distante, portanto, dos centros de poder político e religioso.

Quando os jesuítas se fixaram em Macau, de 1562-1563 a 1565⁴³², encontraram um porto florescente onde se cruzavam diversas culturas e uma comunidade de mercadores portugueses perfeitamente enraizados. Paralelamente à experiência pastoral, desempenhavam também outras importantes funções: na prática, eram os únicos oficiais “portugueses” presentes⁴³³; nesse âmbito, mediavam conflitos intra-comunitários e estabeleciam pontes diplomáticas com os poderes chineses.

Na opinião de Luís Filipe Barreto, terá sido em Macau que Alessandro Valignano compreendeu o «imperativo da interculturalidade»⁴³⁴ na relação dos europeus com a China Ming. A expressão do historiador é particularmente feliz, porque nos permite perceber que Macau funcionou como uma plataforma intermédia entre o complexo Goa-Malaca e o Japão e a China. Situado numa posição estratégica, que permitia a participação no comércio do mar da China e o estabelecimento de pontes entre o Japão e Malaca, Macau representaria, em termos culturais e religiosos, um dos pontos onde se fazia a transição de formas de presença do Império Português que implicavam o controlo territorial e a conversão religiosa impositiva para formas de presença que obrigavam a maior contenção. É, portanto, um caso muito particular de um ponto da área periférica que foi adquirindo, gradualmente, características de centralidade. A erecção da diocese de Macau, a 23 de Janeiro de 1576, com jurisdição sobre as missões da China e do Japão, é um desses momentos. Através da bula *Super Specula*, o Papa Gregório XIII reconheceu o desenvolvimento da cidade de Macau e concedeu, às missões do Japão e da China, uma base de apoio mais próxima.

Entretanto, a missão jesuítica do Japão crescera consideravelmente. Como demonstra João Paulo Oliveira e Costa⁴³⁵, entre 1576 e 1578, o número de padres em campo praticamente dobrou, de 11 para 21. Apesar de tudo, estes números seriam muito reduzidos em relação à dimensão e às necessidades da missão. Se tivermos em conta que, por esta altura, os padres inacianos ainda demonstravam algum zelo em referir os

⁴³¹ Luís Filipe BARRETO, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, 2006, p. 105.

⁴³² Luís Filipe BARRETO, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, 2006, p. 114.

⁴³³ Luís Filipe BARRETO, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, 2006, p. 112.

⁴³⁴ Luís Filipe BARRETO, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, 2006, p. 365.

⁴³⁵ João Paulo Oliveira e COSTA, *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, p. 44.

japoneses admitidos na Ordem⁴³⁶, podemos admitir que os números fossem ligeiramente superiores. Mas, com o crescimento da missão japonesa, cresce também a sua visibilidade na Europa⁴³⁷.

A admissão de nativos japoneses na Companhia de Jesus era um dos principais aspectos inovadores da missão nipónica. Logo de início, Francisco Xavier fazia-se acompanhar por Paulo da Santa Fé, um foragido japonês (Anjirô) que conhecera em Malaca e que acabaria por se converter ao Cristianismo. Como vimos, Xavier esboçara os termos básicos do acomodacionismo da missão japonesa, ao assumir formas de vestir e regimes alimentares nipónicos e promover a aprendizagem da língua e o estudo dos costumes e das crenças japoneses entre os irmãos⁴³⁸. Na generalidade, este legado veio a ser observado pelos padres inacianos que sucederam a Xavier, nomeadamente, Luís Fróis.

A adesão de Luís Fróis ao método adaptacionista constitui, em si, um caso bastante interessante. Luís Fróis chegou ao Japão em 1563. Não será de excluir a hipótese de a sua partida para o Japão ter sido, em parte, motivada pela controvérsia ocorrida entre os padres da Companhia e D. Gaspar de Leão, sobre a qual, como vimos, Luís Fróis marcou uma posição de força, defendendo a estratégia impositiva que a Companhia assumira em conjunto com D. Constantino. Estaríamos, assim, perante um caso de «desilusão da Índia», semelhante ao que Léon Bourdon identificou em Francisco Xavier⁴³⁹, face aos diversos entraves à conversão com que este se deparava.

Na medida em que, ao partir, a concepção de missionação de Luís Fróis era bastante diferente daquela que era aplicada no Japão, a sua adesão ao acomodacionismo pode levar-nos a supor que, por altura da sua chegada, este método já estaria perfeitamente consolidado junto do pequeno grupo de missionários que se encontrava no Japão, funcionando como um paradigma de acção cuja eficácia e funcionalidade eram irrefutáveis.

O caso de Luís Fróis demonstra também que o acomodacionismo se estabelece não enquanto posição ideológica defensora de um pretensu universalismo, associado a

⁴³⁶ João Paulo Oliveira e COSTA, *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, p. 40.

⁴³⁷ Cf. «O Japão e os japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista», in João Paulo Oliveira e COSTA, *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, pp. 189-290.

⁴³⁸ No epistolário, Xavier demonstra que alguns termos do seu pensamento acomodacionista antecedem a sua chegada ao Japão: «Dizem-me os japões, nossos irmãos e companheiros que conosco vão ao Japão, que se escandalizarão de nós no Japão os Padres dos Japões, se nos virem comer carne e peixe. Vamos determinados a comer continuamente dieta, antes que darmos escândalo a ninguém.» («À Companhia de Jesus na Europa», Malaca, 22 de Junho de 1549, in *OC*, pp. 487-488).

⁴³⁹ «La Désillusion de l'Inde», in Léon BOURDON, *La Compagnie de Jésus et le Japon*, 1993, pp. 63-82.

valores como a tolerância e a igualdade, mas sim enquanto posição estrategicamente assumida face às condições concretas em que as missões actuavam. Como Valignano demonstraria mais tarde, a acomodação era o método possível. Constatada a distância do poder militar e civil do Estado da Índia e o poder militar japonês, os métodos adaptacionistas permitiam aceder a espaços de conversabilidade em que os japoneses poderiam ser persuadidos a aderir ao Cristianismo.

Se tivermos em conta aspectos psicológicos e emocionais, é também plausível que Luís Fróis tenha encontrado, no Japão, novos e riquíssimos motivos de escrita. Para além das extensas cartas, onde fornecia longas relações dos costumes e das crenças nativas, Fróis redigiu a também volumosa *Historia de Japam*, a primeira grande crónica sobre a missão jesuítica do Japão. Entre os papéis desta crónica, encontra-se ainda um esquema que demonstra que Fróis teria intenção de escrever um grande tratado sobre as religiões do Japão⁴⁴⁰. Não sabemos se não terá tido tempo de o concretizar, ou terá optado pelo projecto da *Historia*.

A vigência do acomodacionismo na missão japonesa não impediria, porém, que houvesse questionamentos e reajustamentos vários. Por exemplo, Francisco Cabral, superior da missão japonesa entre 1571 e 1581, questionou veementemente a pertinência da ordenação de nativos⁴⁴¹. Em consequência dessa posição e da aversão que Francisco Cabral demonstrava à cultura e aos costumes japoneses em geral, Alessandro Valignano, visitador da Companhia no Oriente desde 1574, não enjeitaria o seu pedido de resignação, em 1580, por motivos de saúde, substituindo-o por Gaspar Coelho. Nesse mesmo ano, inaugurar-se-ia um colégio de noviciado em Usuki e ficaria decidida a criação de um colégio de jesuítas em Funai.

A acção de Alessandro Valignano viria a confirmar a independência de que a missão japonesa já gozaria nesta altura em relação às orientações emitidas pelo Colégio de S. Paulo. Ao posicionar-se contra a criação do bispado de Funai, a favor da criação de um clero nativo sob a orientação exclusiva dos padres da Companhia, Valignano deixou claro que projectava para o Japão uma missão autónoma e homogénea⁴⁴².

De acordo com o costume jesuíta de registar e justificar todos os procedimentos levados a cabo, Alessandro Valignano parece também ter-se preocupado em

⁴⁴⁰ Luís FRÓIS, *Historia de Japam* (CD-ROM).

⁴⁴¹ Cf. Michael COOPER, *Rodrigues, O Intérprete. Um jesuíta português no Japão e na China do século XVI*, 2003, pp. 56-57; Charles R. BOXER, *A Igreja e a Expansão Ibérica*, 1990, p. 37.

⁴⁴² Cf. «Em torno da criação do bispado do Japão», in João Paulo Oliveira e COSTA, *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, pp. 129-157.

discursificar a sua actividade e o seu projecto para a missão japonesa. Grande parte desta documentação destinava-se, segundo parece, ao consumo interno da Companhia, o que indica que, com estes textos, o Visitador procurava sobretudo consolidar concepções e argumentos justificativos junto dos seus irmãos, fortalecendo os termos de uma identidade própria da missão japonesa. Essa identidade fundava-se, precisamente, no método acomodacionista e na experiência já adquirida pela Companhia na sua aplicação concreta ao espaço japonês.

O pensamento missionológico de Valignano encontra-se sistematizado em dois importantes documentos de períodos diferentes: o *Sumario de las cosas de Japon* (1583, 1592)⁴⁴³, sobre a qual nos debruçaremos na segunda parte desta fase – Documentos –, e a *Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escribieron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China* (1597)⁴⁴⁴. Este último documento integra-se no âmbito de uma polémica entre os franciscanos de Manila, província pertencente do Padroado Espanhol, e os franciscanos da Província do Japão. Em discussão, estava, muito genericamente, a exclusividade da missão jesuítica do Japão, o que, por consequência, acarretava também o questionamento da exclusividade da jurisdição do Padroado Português⁴⁴⁵. Nessa circunstância, Valignano recordou a jurisdição do Padroado Português sobre o território japonês. Todavia, a prática vigente indica que essa obediência ao Padroado era sobretudo formal. Para mais, o breve *Ex pastoralis officio*, emitido por Gregório XIII em 1585, tinha, de certa maneira, confirmado e institucionalizado essa prática: através dele, o Papa atribuíra o exclusivo da missão do Japão aos jesuítas do Padroado Português do Oriente.

A intromissão dos franciscanos de Manila na missão do Japão não foi, todavia, o único problema resultante da união das Coroas Ibéricas em 1580. Este evento dera motivos acrescidos aos inimigos da Coroa Espanhola para tentarem adquirir posições em vários pontos do Império Português. A partir de 1603, a Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (VOC) atacou, por diversas vezes, Macau e tomou várias posições nas Molucas (Ternate, Amboíno e Batávia). Ao longo do século XVII, a VOC obteria ainda o poder sobre Malaca (1641), Ceilão (1658), Cochim (1662) e a Costa do Malabar

⁴⁴³ Alejandro VALIGNANO, *Sumario de las cosas de Japon (1583). Adiciones del Sumario de Japon (1592)*, ed. José Luis Alvarez-Taladriz, 1954.

⁴⁴⁴ Cf. Pedro Lages CORREIA, *A concepção de missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)*, apêndice, 2000.

⁴⁴⁵ Cf. Os termos desta polémica encontram-se definidos e analisados em Pedro Lages CORREIA, *A concepção de missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)*, 2008.

(1663), perdas irreparáveis que colocavam em causa a própria continuidade do Império Português Oriental e, por consequência, limitavam o campo de intervenção das missões do Padroado Português do Oriente.

Em 1572, Gregório XIII formou a primeira comissão cardinalícia da *Propaganda Fidei*. A Sede Pontifícia começava então a pensar em formas de intervenção directa no plano das missões. É provável que esta primeira iniciativa, em parte, tenha sido motivada pelo sucesso das missões nas zonas periféricas do Padroado Português do Oriente e pelas queixas dos jesuítas italianos sobre o «modo goês» de conversão – note-se, por exemplo, que Francisco Cabral tinha sido nomeado superior da missão do Japão em 1571.

Entretanto, o modelo acomodacionista de missionação ganhava novas interpretações e expressões em diversos pontos do Padroado Português do Oriente.

Paralelamente à missão japonesa⁴⁴⁶, Valignano dirigia também missão chinesa. Neste caso, o Visitador jesuíta podia organizar a missão de raiz, de acordo com o seu pensamento missionológico.

Em 1579-1580, Michele Ruggieri e Matteo Ricci estabelecem-se em Macau e começam a recolher informações sobre a língua e a cultura chinesas, com vista à tradução de textos de e para chinês. Entre as obras inicialmente produzidas, destaca-se um catecismo católico em chinês, *Tianzu Shilu, Verdadeiro Tratado do Senhor do Céu*, depois reelaborado em termos mais filosóficos e adequados aos padrões chineses sob o título *Tianxue shiyi, Verdadeiro significado dos estudos celestiais*.

A postura intelectualista granjeou aos jesuítas a consideração de letrados e do Imperador, permitindo-lhes o estabelecimento em Nanquim, em 1599, e a entrada em Pequim, em 1601. Esta abordagem inicial determinaria os rumos da missão chinesa. Consequentemente, a par de uma contida e prudente pregação popular em Xaozhu, Nanquim e Xangai, junto da corte imperial os jesuítas dedicar-se-iam a actividades profanas, como a exposição de temas matemáticos e astronómicos e a reelaboração do calendário. Na carta anual de 1596, Duarte de Sande apresenta esta postura estratégica de uma forma bastante elucidativa:

«[...] na verdade entre estas nacoins que sam tam apartadas das nosssas, e tem leis e costumes tam diferentes he necessario entrar com a sua para sair com a nossa, acomodando-sse a ellas no que permite nossa Sancta Fee, pera desta

⁴⁴⁶ Cf. Isabel PINA, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, 2008; Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. La première confrontation*, 1982.

maneira lhe poder divulgar e ensinar nossa santa doutrina, a qual elles não receberião doutra maneira [...]»⁴⁴⁷

Entre as interpretações do acomodacionismo emergentes nesta fase, talvez nenhuma tenha causado mais perturbação junto dos padres de Goa do que a de Roberto de Nobili, no seio da missão de Maduré. Com efeito, a missão japonesa e a chinesa tinham a distância dos poderes seculares e religiosos, o exotismo dos espaços e dos costumes e os entraves colocados pelos poderes nativos como factores atenuantes ou justificativos das estratégias acomodacionistas. Por seu turno, a missão de Maduré desenvolvia-se no coração da Índia e, por altura da integração de Nobili, já se encontrava em curso e perfeitamente estabelecida.

Nobili instalou-se em Maduré em 1606. Sensivelmente um ano mais tarde, decidiu separar-se da missão do Padroado Português e empreender uma nova estratégia de pregação. Adoptou as vestes e os costumes de um *sannyasi* e assumiu, perante as populações e os intelectuais tamil, o estatuto de “brâmane romano”. Pedia, inclusive, aos seus seguidores, que não frequentassem as missas das igrejas portuguesas, e dizia nada ter que ver com os “franges”. Com este posicionamento, Nobili procurava adaptar a pregação do Cristianismo aos quadros de magistério espiritual hindus, de forma a granjear o apoio e a devoção de indivíduos das castas mais elevadas. Ao mesmo tempo, Nobili fundava, informalmente, uma missão de Maduré paralela à missão do Padroado Português.

Esta atitude gerou, inevitavelmente, escândalo entre os missionários portugueses. Gonçalo Fernandes, o superior da missão jesuítica de Maduré, acusava Nobili de adoptar práticas e costumes gentílicos e de, com estes actos, desacreditar as missões do Padroado Português do Oriente. Os termos da polémica entre Fernandes e Nobili encontram-se irrepreensivelmente reconstituídos num estudo incontornável de Ines Županov⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ «Do Collegio e casa de Macao e residencias que estão no reino da China...», 16 de Janeiro de 1596, in *Cartas Anuas do Colégio de Macau (1594-1627)*, dir. João Paulo Oliveira e Costa, transc. Ana Pinto, 1999, p. 75.

⁴⁴⁸ Ines ŽUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, 1999. No ponto 4.2.3., integraremos alguns dos principais textos polémicos produzidos por Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili na linha tipológica dos tratados sobre o gentio e o gentilismo. No ponto 4.3.1., daremos conta de três compilações de documentos sobre a questão de Madure presentes em arquivos portugueses.

A argumentação de Nobili consistia na classificação das práticas e dos costumes nativos por ele adoptados como *adiaphora*⁴⁴⁹, termo estóico que designa actos indiferentes, ou seja, que não poderiam ser considerados bons, nem maus. A neutralidade ética destas práticas era, por sua vez, reforçada com uma distinção entre costumes religiosos e costumes civis. Basicamente, esta era a lógica que assistia à estratégia acomodacionista da missão japonesa, que prescrevia a adopção dos costumes alimentares, da língua, do trato e do vestuário nativos, e da missão chinesa, que, para além do respeito aos costumes chineses, procurava cativar as elites letradas através de uma abordagem intelectualista. Porém, ao afirmar-se brâmane, envergar a linha dos brâmanes e assumir-se como um *guru*, Nobili estende as implicações do acomodacionismo a limites inaceitáveis para o «modo goês» de conversão.

O estatuto de «brâmane cristão» não seria, propriamente, uma invenção de Nobili. Como veremos, a identidade de casta permaneceu, sob diversas formas, como elemento distintivo entre os convertidos e emergirá, ao longo do século XVII e XVIII, como argumento de reivindicação de benefícios sociais e eclesiásticos. Este estatuto contradizia, porém, o património apologético da missionação do Padroado Português do Oriente, onde a figura do brâmane é constantemente demonizada e responsabilizada pela conservação do gentilismo.

Por outro lado, ao envergar a linha e defender que ela era uma mera insígnia de nobreza e de sabedoria, Nobili retomou um velho tópico missionológico do Padroado Português do Oriente – a florado, por exemplo, durante a questão do baptismo do Rei de Tanor –, que, aparentemente, tinha sido resolvido pelas ordens reais e pelos decretos do Primeiro Concílio Provincial. De certa forma, a questão da linha dos brâmanes funcionaria, como uma espécie de sinédoque da discussão em torno da acomodação aos costumes e às práticas nativos. Na viragem para a terceira década do século XVII, o papa Paulo V convoca os religiosos da Índia a apresentarem os seus pareceres sobre a questão de Maduré⁴⁵⁰. Como veremos, entre os padres afectos ao “modo goês” de conversão e os padres acomodacionistas, as posições dividem-se. A questão só ficaria perto de ser resolvida com a decisão do papa Gregório XV, que, através da bula *Romanae Sedis Antistes*, de 31 de Janeiro de 1623, viria a autorizar o método de Nobili.

⁴⁴⁹ «Nobili's *Adiaphora*», in Ines ŽUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, 1999, pp. 97-101.

⁴⁵⁰ No ponto 4.3.1., trataremos a documentação resultante desta consulta.

Significativamente, um ano antes, o mesmo papa tinha instituído a Congregação da *Propaganda Fidei*.

Com a restauração da independência de Portugal, em 1640, as relações entre a Coroa Portuguesa e a Sede Apostólica degradam-se, prejudicando gravemente a organização diocesana do Padroado Português. De facto, a Coroa Espanhola e a Sede Pontificia só reconheceriam a independência de Portugal em 1668, o que motivou que, durante vinte e oito anos, os bispos do Padroado Português não fossem substituídos quando faleciam.

Em 1651, foi criada a *Société des Missions Etrangères de Paris*, que deveria actuar sob a orientação da *Propaganda Fidei*, em resultado do vasto impacto que a acção de Alexandre de Rodes, jesuíta francês, nas missões do Vietname (1623-1640) teve em Roma.

À chegada de Alexandre de Rodes, em 1623, a missão do Vietname integraria já, na prática, sensibilidades missionológicas que colocavam em causa o “modo goês” de conversão. No prefácio do seu estudo sobre Alexandre de Rodes⁴⁵¹, Peter C. Phan apresenta, a este respeito, um exemplo bastante ilustrativo. Cristoforo Borri relata que Francesco Buzomi, o superior da missão do Vietname desde 1615, contou ter assistido a uma comédia popular na qual um actor vietnamita, que representava um missionário português, carregava um saco com uma criança dentro. O padre retirava então a criança do saco e perguntava-lhe se queria ser português. A criança dizia que sim e o padre puxava-a para a sua barriga, para depois a afastar e lhe fazer a mesma pergunta. A criança aceitava novamente e o padre voltava a apertá-la contra a sua barriga. A cena repetia-se vezes sem conta, suscitando as gargalhadas do público. De acordo com Buzomi, esta peça teatral demonstrava que os missionários portugueses confundiam a cristianização com o aportuguesamento, pelo que era necessário mudar os procedimentos vigentes e adequar a mensagem cristã à língua e costumes vietnamitas.

Alexandre de Rodes terá também beneficiado do magistério de Francisco de Pina, um jesuíta português que, seguindo as orientações de Buzomi, se empenhara particularmente no estudo da língua vietnamita⁴⁵². Na verdade, o caso de Francisco de

⁴⁵¹ Peter C. PHAN, *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, 1998, p. XV.

⁴⁵² Em *Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics* (2002), Roland JACQUES reconstituiu o percurso de deste missionário. Resumidamente, Francisco de Pina terá nascido na Guarda, em 1585 ou 1586, e terá chegado à Conchichina em 1617 ou 1618, onde permanecerá até à sua morte, em 1625 (pp. 24-29). Antes de integrar a missão do Vietname, Pina terá recebido a sua formação no Colégio de Macau, onde entrou com dezanove anos. Neste estudo, Roland Jacques salienta ainda a importância do magistério de

Pina demonstra, à semelhança do que acontece nos casos de Luís de Fróis ou de Francisco Rodrigues⁴⁵³, que a nacionalidade não condicionava necessariamente a postura dos missionários. Em suma, não devemos depreender que um missionário português reproduza sempre o «modo goês» de conversão e não adote metodologias de tipo acomodacionista. À identidade nacional, sobrepunham-se outras identidades, de carácter institucional e social, que, em conjunto com factores psicológicos e emocionais, determinariam as opções e os percursos dos missionários.

A acção missionária e linguística de Alexandre de Rodes desenvolveria a postura acomodacionista de Buzomi e o conhecimento da língua vietnamita de Pina. Ao chegar a Roma, em 1649, Alexandre de Rodes já levaria consigo um plano para a criação e estruturação do clero nativo do Vietname.

De acordo com Peter C. Phan, em 1651, a *Propaganda Fidei* apresentou ao papa Inocêncio X uma proposta de nomeação de dois ou três arcebispos e doze bispos que seriam enviados para o Vietname enquanto vigários apostólicos. Em 1652, Alexandre de Rodes tentou apressar a nomeação e já teria recrutado alguns religiosos para os cargos episcopais. Porém, os protestos da Coroa Portuguesa terão refreado o papa⁴⁵⁴. Seis anos mais tarde, em 1658, através do breve *Super cathedram*, Alexandre VII nomeará dois vigários apostólicos franceses: Monsenhor François Pallu, bispo de Heliópolis, que se ocuparia do vicariato de Tonquim, e Monsenhor Pierre de la Motte Lambert, a quem coube o vicariato da Conchichina. Com esta decisão, a Sede Pontifícia assumia, na prática, o comando sobre as missões da Indochina, que formalmente pertenciam ao Padroado Português do Oriente, e indicava subtilmente que, doravante, o Padroado Português do Oriente teria de se remeter aos territórios controlados pela Coroa Portuguesa.

O arcebispado de Goa acompanha esta longa sequência de acontecimentos com impotência. Como vimos, a atribuição de um amplo controlo territorial às ordens religiosas, a partir da destruição dos pagodes e da atribuição das suas rendas, conduziu o arcebispado a um centramento gradual nas questões específicas da Cristandade da Província de Goa.

Francisco Pina na obra de Alexandre de Rodes e apresenta uma edição crítica da *Manuductio ad Linguam Tunckinensem* (BA 49-V-7, fols. 413 r – 416 r). Provavelmente, esta carta é o mais antigo testemunho do estudo gramatical da língua vietnamita realizado por europeus.

⁴⁵³ Cf. Michael COOPER, *Rodrigues, o intérprete. Um jesuíta português no Japão e na China do século XVI*, 2003.

⁴⁵⁴ Peter C. PHAN, *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, 1998, p. 67.

As ordens religiosas começaram, sobretudo nos finais do século XVI, a direccionar recursos monetários e humanos para as missões das zonas periféricas (a Ordem dos Frades Menores para o Ceilão; a Companhia de Jesus para Moçambique, Macau, Japão e China).

Em Goa, a política de aquisição e arrendamento de terras, desenvolvida pela Companhia de Jesus a partir da segunda metade do século XVI, foi-se tornando cada vez mais agressiva e ganhava cada vez mais influência sobre a economia e a sociedade dos espaços rurais. Tal como Teotónio R. de Souza notou, a Coroa procurou reter este impulso através de uma provisão que controlava a aquisição de terrenos e o estabelecimento de novas instituições religiosas⁴⁵⁵. Porém, a política de posse de terrenos já estaria tão enraizada no modelo de presença dos padres inacianos na Índia, em particular em Goa, que, doravante, influenciaria até a sua perspectivação das estratégias de missionação a aplicar ao espaço goês.

O Colégio de S. Paulo parece integrar-se na dinâmica de «instalação» identificada por Michel de Certeau, na sua peculiar história dos jesuítas⁴⁵⁶. Contudo, fá-lo no contexto ultramarino, no plano da exterioridade por excelência. Intrinsecamente ligada ao desenvolvimento da cidade de Goa, a «instalação» do Colégio de S. Paulo parece até anteceder, em alguns anos, a dos colégios europeus. A ortodoxia fixada neste movimento difere, também, da ortodoxia do «espírito» de que fala Certeau: ela definir-se-ia através da afirmação insistente daquilo a que chamámos o «modo goês» de conversão, face aos métodos acomodacionistas. Esta postura decorre precisamente da profunda relação existente entre o desenvolvimento da cidade de Goa e os métodos e as posturas interiorizados pelos padres do Colégio de S. Paulo. Com efeito, ao longo do século XVII, os jesuítas de Goa demonstrariam muitas dificuldades em pensar formas de conversão que não implicassem o controlo territorial e o apoio do braço secular. Em geral, esta ortodoxia não representaria muito mais do que uma ritualização de práticas e formas de pensar anteriores. Em suma, ela era um dos recursos ideológicos através dos quais os agentes religiosos goeses procuravam garantir a centralidade perdida e fortalecer-se face ao gradual desmembramento do Império.

⁴⁵⁵ Teotónio R. de SOUZA, *Goa Medieval*, p. 70 (cf. nota 19, p. 83).

⁴⁵⁶ «[...] la vitalité des premiers temps se fixe; l'«esprit» se localise; les institutions se donnent une armature; une orthodoxie propre se constitue. [...] Ainsi, les «missions» («étrangères» ou «populaires») feront figure d'extériorité par rapport aux «établissements» européens et urbains.» (Michel de CERTEAU, «Histoire des jésuites», in *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, 2005, pp. 163-164).

A fixação de uma ortodoxia do «espírito» em Goa será, sobretudo, visível através do incremento de instituições religiosas de recolecção. O Convento da Madreus, em Daguim, fundado por D. Gaspar de Leão em 1569, é o primeiro caso de uma instituição religiosa ultramarina que não tinha sido especificamente pensada em função da evangelização ou para a assistência religiosas às populações. Já em 1606, ao mandar construir o Convento de Santa Mónica, D. Aleixo de Menezes introduziu uma casa de recolecção no seio da cidade. Para além dessa casa, o arcebispo ordenou ainda o recolhimento da Nossa Senhora da Serra, destinado às órfãs dos nobres da cidade e às mulheres de cavaleiros que partiam em missão⁴⁵⁷.

A criação de instituições que recusam a mundanidade testemunha, por oposição, o amplo desenvolvimento da cidade de Goa. O costume e a urbanidade portuguesas já estariam tão enraizadas, que haveria lugar para instituições de recolectos, onde se aprofundavam as vias interiores da espiritualidade cristã. Apesar de não serem vocacionadas para a missionação, estas instituições confirmavam, portanto, aos olhos das autoridades religiosas, a vitória do «modo goês» de conversão e de povoamento. As construções de um grandioso convento dos Agostinhos, em 1597, e a de um convento dos Teatinos, em 1639, também no centro da cidade, convergiam, em parte, com esse intuito.

De facto, a documentação demonstra, que, na generalidade, os arcebispos que sucederam a D. Gaspar de Leão – D. Frei Henrique de Távora e Brito, D. Frei João da Fonseca e Frei Mateus de Medina – terão dado continuidade às orientações estabelecidas após o Primeiro Concílio de Goa.

A confrontação dos decretos do Terceiro e do Quarto Concílio Provincial com os decretos conciliares anteriores permite-nos observar que, em geral, se reitera e confirma a orientação impositiva. Salientaríamos, todavia, alguns casos em particular.

O primeiro refere-se à acção quarta do Terceiro Concílio, intitulada «Das couzas ecclesiasticas e sua reformação e do Seminario dos Clérigos», que estipula a criação de um seminário diocesano em Goa. Esta instituição formaria também nativos, que só poderiam ser ordenados se cumprissem os critérios estabelecidos no decreto 3.º – «Dos naturaes da terra, que se podem ordenar»⁴⁵⁸. Tal como enuncia o decreto 1.º desta acção,

⁴⁵⁷ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 37; P. D. Xavier, «The Recluse houses», in *Goa. A Social History*, pp. 72-74.

⁴⁵⁸ Poderiam ser ordenados após 15 anos de conversão e após terem completado 30 anos de idade, os nativos «que sejam commumente de castas, e gerações honradas, e limpas», que saibam Português e Latim

Trento ordenava a criação de um seminário por diocese ou, caso isso não se provasse possível, um seminário por província. Esta iniciativa revela-se significativa, se tivermos em conta que, a partir de então, mesmo tendo em conta as restrições de casta, se tornava possível a formação de clérigos nativos fora do quadro institucional das ordens religiosas.

O segundo caso refere-se à constatação de desvios dos catecúmenos nativos. No decreto 7.º da acção segunda do Terceiro Concílio, intitulado «Que os cathecumenos nao tomem casta dos infieis», lemos:

«Muitos infieis vassalos delRey nosso Senhor vem pedir o baptismo por sua vontade, e andando em cathecismo, não somente retrocedem do que pedirão, mas ainda se vão a terra firme dos infieis, e seguindo seus diabolicos ritos dos gentios (como em detestação da fé, que pedirão), em penitencia disso fazem diversas romarias aos Pagodes, que os Bragmanes sacerdotes dos gentios lhes mandão fazer, e outras cerimonias, e orações de Pagodes, que lhes fazem dizer, bebendo algumas immundicias para descontaminarem do comer dos christãos, que comerão, a que elles chamão tomar casta dos gentios. e depois se tornão a viver entre nós, com que os novamente convertidos se escandalizão, e os poem em perigo de fazerem o mesmo [...]»⁴⁵⁹

A constatação de que haveria convertidos que frequentariam rituais gentílicos é um dado comum nos decretos dos concílios provinciais de Goa. Em todos eles, encontramos decretos que proíbem a frequência de romarias e de rituais de iniciação, casamento ou morte. Como vimos, alguns decretos referem-se também à realização de rituais mistos. O caso enunciado neste decreto revestia-se de contornos particularmente graves, pois provava não só que as práticas e as concepções hindus continuavam a ser importantes para os nativos, como também que alguns deles agiam estrategicamente face à imposição da conversão. Estes rituais terapêuticos, que “limpavam” a poluição causada pela ingestão de carne, devolvendo a pureza de casta, permitiam a alguns convertidos viver uma vida dupla: cristãos aos olhos das autoridades, gentios de «coração».

e sejam exercitados no ministério da conversão. Cf. «O Terceiro Concilio Provincial...», in *APO*, 4, p. 154.

⁴⁵⁹ «O Terceiro Concilio Provincial...», in *APO*, 4, pp. 125-126.

Repare-se, porém, que o Concílio abdica de determinar a pena a impor sobre estes delitos:

«[...] pede o Concilio a V. Magestade que por sua ley mande que nenhum infiel seu vassalo, que por sua livre vontade pedir o baptismo, e andar em cathecismo para ser christão, vá tomar a dita casta sob as penas, que a S. Magestade parecer, pois tanto importa.»

Significativamente, não é atribuída a pena de excomunhão, à semelhança do que acontecia, por exemplo, nos decretos do Primeiro Concílio que proibiam a frequência de rituais hindus. Desta vez, o delito é apresentado, praticamente, como sendo inevitável e impossível de conter, e a definição da pena a aplicar é remetida para Sua Majestade.

A relativa tolerância com que o Concílio trata este caso pode explicar-se, em parte, pelo estatuto social e, simultaneamente, pela casta dos indivíduos nele visados. Se o ritual visava remover a poluição causada pela ingestão de carne, é provável que os seus frequentadores pertencessem, sobretudo, a castas elevadas e que desempenhassem cargos relevantes e próximos do poder.

O terceiro caso que destacamos nos decretos conciliares deste período encontra-se no decreto 11.º da segunda acção do Quarto Concílio Provincial de Goa⁴⁶⁰, que reitera a proibição da prestação de serviços de feitores cristãos a mercadores gentios.

Tal como acontece com as medidas impositivas de carácter estritamente religioso, as medidas que visam impor o Cristianismo por intermédio de restrições sociais ou económicas eram constantemente reiteradas nos decretos conciliares. Este decreto é um exemplo claro de que a presença de gentios em posições privilegiadas do comércio do Estado da Índia e em cargos oficiais não só se continuava a confirmar no final do século XVI, como também era estrutural.

Numa carta dirigida à Coroa em 1600, a câmara dos cidadãos queixou-se de que continuava a ser permitida a passagem de gentios por Goa:

«X. Ha ordinariamente nesta cidade perto de vinte mil gentios c'os moradores e forasteiros, gente inutil, e inimigua de nossa religião, que nenhum fructo fazem na terra, senão muitos danos e desordens, cometendo cada ora muitas onzenas e monopolios, com que nos encarecem as fazendas e

⁴⁶⁰ «O Quarto Concilio Provincial...», in *APO*, 4, pp. 192-193.

mantimentos; e vindo da terra firme com huma touqua e cabaia, enriquecem em poucos dias, e outros fogem com muito dinheiro alheio, que trazem entre mãos; e posto que aja da parte dos Prelados muita vigilancia, não deixão de fazer suas cerimoniaes de idolatria, com que movem a muitos christãos novamente convertidos deixarem nossa fê pela conversação mistica que tem conosco. Pedimos a V. Magestade por reverencia de Deos, e bem commum deste Estado, e da nossa religião christã, nos mande huma provisão pera podermos sem appellação nem agravo desterrar os perjudiciaes, pera nunca tornarem nesta Ilha, nem nas terras de seu contorno, com pena de perdimento da vida, e dos bens moveis e de raiz: d'outra maneira não averá proceder contra elles, porque são favorecidos dos Desembargadores, que os consentem entrar e sair em suas casas contra forma da provisão de V. Magestade. E pera bem da nova christandade será grande, servicio de Deos separallos, e compellir aos moradores habitem fora dos muros da banda de São Tiago ou Passo Seco, que he lugar acomodado pera fazerem sua abitação; não se entendendo esta defesa nos rendeiros, e avençaes de V. Magestade, porque lhes convem assistir actualmente na cidade pera bem de suas rendas e arrecadações; e estando assi separados n'um destes lugares, que são já fronteiros ás terras do Idalcão, os forasteiros poderão melhor negociar com elles, e nos passos desta Ilha os que entrão e saem, sem algum risco, nem prejuizo dos christãos da terra; e assi he este hum meio pera muitos se converterem pela liberdade que lhes tirão desta mistica comunicação, donde lhes resulta tanto proveito.»⁴⁶¹

⁴⁶¹ «Carta, que a cidade de Goa escreveu a Sua Magestade, o anno de 600», in *APO*, I, 2, p. 83. Apesar da tolerância demonstrada, nesta carta de 1600, em relação aos rendeiros gentios, tendo em conta os interesses da Coroa, em 1603, a Câmara pediria a Sua Magestade que estes fossem expoliados: «XI. As rendas de V. Magestade são arrendadas nesta cidade tiranicamente, [...] mas inda este povo toma pior arrendarem-se a gentios, avendo tantos christãos a que se dêm, cousa, que V. Magestade tantas vezes defendeo; porque como hade aver no mundo viver hum povo christão, tão nobre como este, sogeito a tiranias de hum gentio [...]» («Carta, que a cidade de Goa escreveu a Sua Magestade, o anno de 1603», in *APO*, I, 2, p. 118). Já em 1596 a Câmara de Goa escrevera ao rei, queixando-se de que os capitães de algumas fortalezas contratariam feitores gentios: «X. Importa muito ao serviço de Deos e de V. Magestade que nenhum homem da nação, nem gentio de qualquer casta que seja, sirva de feitor dos capitães das fortalezas, pelas muitas tiranias e insultos que se cometem por via das taes pessoas, que com seus ardis, e diaboliquas invenções persuadem aos capitães a muitas fortalezas e extorsões do alheio, que fazem a todos em geral, gentios e mouros, com tanto descrédito do Estado, e dano de suas consciencias: pelo que pedimos a V. Magestade de mercê mande passar provisão pera o estorvo e impedimento de tamanho mal na forma que o anno passado escrevemos a V. Magestade.» («Carta, que a cidade de Goa escreveu a Sua Magestade, o anno de 96», in *APO*, I, p. 36).

Perante a incúria dos desembargadores, a Câmara apela à Coroa, para que as medidas restritivas fossem cumpridas e os gentios fossem separados dos cristãos. Para os casos de incumprimento, a Câmara pedia a pena de morte. Estas reivindicações demonstram que os reinóis ainda tinham presentes as provisões emitidas na década de 60 do século XVI e que os seus interesses convergiam com elas. Contudo, ao longo do século XVII, estas provisões, tal como algumas medidas impositivas de alcance religioso e social, provar-se-iam cada vez mais anacrónicas.

Nesta fase, a governação parece aprofundar uma orientação reguladora das práticas, ao invés de emitir medidas gerais de expulsão dos gentios. Por exemplo, numa lei de 1598⁴⁶², o vice-rei D. Francisco da Gama procurou regular a actividade dos mestres de officios gentios que continuavam a habitar em Goa. Estipulava que só poderiam ser aprendizes de mestres gentios jovens com mais de catorze anos de idade e com mais de dez anos de cristãos. Procurava, com esta lei, assegurar que os jovens só entrassem em contacto com os mestres gentios após terem a sua fé cristã consolidada.

Com efeito, o tratamento dado, na legislação deste período, a diversos casos de presença manifesta de gentios na sociedade goesa apresenta algumas diferenças significativas em relação à legislação da segunda metade de quinhentos. Face à constatação não só de que era impossível expulsar os gentios da cidade de Goa, mas também de que estes continuavam a desempenhar funções fulcrais na economia e na administração do Estado da Índia, começa a afirmar-se uma nova jurisprudência que, sem estabelecer um corte definitivo com a legislação quinhentista, perspectivava a presença de gentios em Goa como um facto inevitável. Este dado é muito importante, pois indicia que a governação e as autoridades religiosas ganhavam consciência de que a sociedade goesa era inevitavelmente multicultural, o que implicava a formulação de novos quadros de cidadania e de novas estratégias de controlo.

Esta gradual mudança de postura e de estratégia da governação resulta também do confronto com a reivindicação gentia de direitos e benefícios que lhe iam sendo retirados. Num alvará bastante demonstrativo, emitido no ano de 1592, o vice-rei Matias de Albuquerque demonstra a intenção de ouvir e responder às exigências dos «gentios deste Estado», pelo menos, para aplacar a sua revolta:

«[...] avendo eu respeito aos gentios deste Estado por qualquer couza andarem logo em mutins, por fazerem mais a seu cazo e pera serem melhor ouvydos, e lhe

⁴⁶² «Carta de Ley do Viso Rey Dom Francisco da Gama, Conde da Vidigueira, em nome d'El Rey, sobre os aprendizes christãos com mestres gentios», 1598, in *APO*, V, 3, pp. 1525-1526.

darem mais credito, principalmente nas cousas tocantes à christandade, que elles tanto trabalhão e pretendem pô-la em descredito, e aos que andão na converção: [...] hey por bem e me praz, e por este mando em nome de S. Magestade que, quando os tais gentios e infieis requererem alguma couza tocante à christandade ou aos religiosos que andão nella, por contra estes se apurar mais a sua malicia, que o não fação mais que as partes a que tocar, dous e três, até quatro, e achando-se mais à porta do julgador serão prezos athé minha mercê [...].»⁴⁶³

A diferença entre a realidade espelhada neste alvará e aquela que Luís Fróis, em meados do século XVI, descrevia com escárnio é significativa.

A audição de queixas dos gentios variaria muito, consoante a sensibilidade dos vice-reis, a posição social dos queixosos ou a utilidade que as suas funções tivessem aos olhos da governação. Aos indivíduos mais preeminentes na organização social do Estado da Índia, estava ainda reservada outra instância de apelação.

Numa carta datada de 6 de Janeiro de 1617, Govinda e Pondea, dois mocadões dos ourives gentios, dirigiram diversos pedidos a El-Rei⁴⁶⁴. O primeiro deles recordava a necessidade de ser efectivamente aplicada uma provisão, cujo texto original desconhecemos, que ordenava que fossem pagas aos gentios todas as dívidas monetárias que o Estado da Índia tinha para com eles. Seguidamente, tendo em conta que a lei proibía que gentios enviassem mercadorias para Malaca e para a China, os ourives requerem que o Rei os considere «exceptos entre os gentios»⁴⁶⁵, para que possam enviar dez cavalos para Malaca e para a China. Por conseguinte, pedem também que lhes sejam concedidos outros privilégios, como andar de palanquim, a cavalo ou cobertos por sombreiro, na companhia de homens armados, sem que lhes seja colocado qualquer entrave. Estes direitos seriam também transmitidos aos seus herdeiros. «Guoimda» e «Pondia» recordam ainda ao Rei todas as rendas que pagam em seu favor. Lembrando as mercês concedidas a El-Rei por este lhes ter atribuído o cargo de mocadões dos ourives, «Guoimda» e «Pondia» pedem ainda a acumulação de outro cargo que se encontrava então vacante, o de provedor-mor das pedras. Por fim, solicitam que lhes seja concedida a honra de ter, à porta de casa, as insígnias reais, com privilégios de

⁴⁶³ «Alvará sobre os gentios passado por Matias de Albuquerque acerca de suas juntas e motins», Goa, 3 de Novembro de 1592, in *LPC*, p. 237.

⁴⁶⁴ Cf. AHU, cx. 7, doc. 135; Anexos, Documentação, XIV, pp. 66-67.

⁴⁶⁵ Cf. AHU, cx. 7, doc. 135; Anexos, Documentação, XIV, p. 67.

fidalgos da Casa Real. Para tal, apresentam a sua “genealogia”: o seu tio e os seus pais serviram El-Rei enquanto contratadores no negócio da pimenta.

A actividade comercial e administrativa do Estado da Índia sempre teria assentado em contratos com indivíduos e famílias que, mesmo sem terem aceitado a conversão religiosa, desempenhavam importantes funções. «Guoimda» e «Pondea» constituem um caso eminente de uma burguesia gentia que habitava em Goa e que mantinha relações cordiais com o poder português.

Anexo a esta carta, encontra-se um despacho real anterior, que é demonstrativo da importância que certos indivíduos e grupos teriam aos olhos da Coroa. Nele, o Rei ordena o pagamento, a estes ourives, das dívidas que o Estado da Índia teria acumulado desde 1607.

Em 1615, os inquisidores Francisco Borges de Sousa e João Fernandes de Almeida queixaram-se ao inquisidor-mor de Portugal, D. Pedro de Castilho, de que o vice-rei, D. Jerónimo de Azevedo, emitira em 1613, a pedido do arcebispo de Goa, D. Frei Cristóvão de Lisboa, uma provisão que permitia aos brâmanes celebrarem os seus casamentos publicamente. Resumidamente, os inquisidores lamentavam que a Governação e o Arcebispo tivessem cedido às pressões dos brâmanes. Em 1620, o Governador D. Fernão de Albuquerque revogaria o alvará de D. Jerónimo de Azevedo. Todavia, um ano mais tarde, Fernão de Albuquerque voltaria atrás, revogando o seu alvará e recuperando o do seu antecessor⁴⁶⁶.

A celebração pública dos casamentos e de outras festividades hindus revelar-se-ia uma questão muito sensível. O debate estender-se-ia até ao século XVIII, com diversos avanços e recuos⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ «Alvará de V. Rei Dom Jerónimo de Azevedo, de 13 de Maio de 1613, em que permite que os gentios celebrassem os seus casamentos»; «Alvará do Governador Fernão de Albuquerque, de 31 de Janeiro de 1620 [que revoga o alvará anterior]»; «Alvará do mesmo Governador, de 22 de Maio de 1621, onde revoga o seu alvará e repõe o de Jerónimo de Azevedo», BA, 46-XIII-31, fols. 30 r e ss.

⁴⁶⁷ Cf. João Telles e Cunha reconstituiu, em parte, o debate seiscentista sobre os casamentos hindus («Socio-Cultural Aspects of the Catholic Missionary», in AAVV, *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, pp. 245-246). Relativamente a este debate no século XVIII, cf. ANTT, CGSO, mç. 32, doc. 17 «Resposta do Promotor da Inquisição de Goa às alegações do procurador da Coroa, o Desembargador Paulo José Correia, sobre cerimónias idólatras dos gentios» (resposta a uma petição de 1701, que suplicava a celebração de casamentos gentios com assistência dos “botos”, advogando que os príncipes católicos não poderiam admitir a idolatria em seus domínios); ANTT, CGSO, Mç. 38, doc. 15, «Cópia de hum Alvara, por que S. Magestade prohiibe que os V. Reys dem licença pera os gentios celledrarem o sigmo, casamentos com festins no tempo de quaresma» (alvará de 12 de Abril de 1731, em que se proíbe as celebrações gentílicas durante a Quaresma, nomeadamente o *Sigmo*, festividade referida como “entrudo”, celebrada na lua cheia de Março), fols. 3 r – 3 v; «Treslado de hum Alvará de S. Magestade porque prohiibe que os Ritos, e Cerimonias gentílicas, e de Mouros se fação publicamente nas suas terras nestas partes», 26 de Fevereiro de 1729, fol. 4 r; [Protocolo do interrogatório sobre o *Sigmo*], fols. 6 r e ss.; [Interrogatório de Nicolao Francisco Desia, Brâmane sobre o *Sigmo*] (17 de

Num volume da Biblioteca da Ajuda, encontramos uma bela compilação oitocentista das resoluções da Coroa sobre a questão dos órfãos e a questão dos casamentos hindus⁴⁶⁸. Na origem deste documento esteve um processo instaurado em 1676 pelo Vice-Rei D. Pedro de Almeida, após ter recebido uma petição do «Povo Gentílico», relativa à questão dos órfãos⁴⁶⁹.

O volume inclui um traslado desta petição. O seu *incipit* é significativo:

«O Povo Gentílico a saber Bragmanes, Fizicos, Contratadores, Rendeiros, Bangassaleiros do Terreiro, Madeira e Lenha, Buticarios, Mercadores tratantes, Corretores, Orives, Carpinteiros, Ferreiros, e Pedreiros moradores por si, e por seus antepassados na Cidade de Goa, e suas Ilhas, Chaul, Baçaim, e Damão, e suas juridicoens que cada qual de sua nasção, servem, e uzão de seus officios, assistindo na cura, e obras das Igrejas, Mosteiros, Hospitales, e Balluartes dos muros; e aos Bangaçalleiros mercadores que são avenças das Rendas Reaes, trazem de Balagate, e de outras partes por sua conta e risco, toda a sorte de mantimento, Roupas, Madeira, Linha, e outras couzas necessárias para o provimento da Praça da dita Cidade, e Ilhas, e aviamento desse Reino Mossambique, armadas, e Fortalezas de *Vossa Alteza* de que dão proveitos a Alfandegas, e a Paços Reaes, e soccorrem com as fintas, e emprestão dinheiro para as necessidades do Estado nas occasioens que se offerecerem como hê notório, e por assim ser e estar informado o Sereníssimo S. Rey D, Sebastião foi servido mandar a dita Cidade de Goa sua Ley na era de 1559 [...]»⁴⁷⁰

Novembro de 1756); [Resultados das inquirições sobre o *Sigmo* e relatório dos costumes e práticas com a ele associadas], fol. 33 r e ss.: «Sigmô, ou Entrudo gentílico com grande estrondo, e instrmentos gentílicos, e Bailadeiras, fasendoo a sua vntura e tingindo as suas cabayas de amarello, com a tinta que fazem de *humas* fullas do seu rito, sem o *que* não podem celebrar a dita cerimonias, e com palauras muito obscenas e torpes, e isto mesmo ouvio elle testemunha se fiserá em Santa Lusía» (fol. 33 r); ANTT, CGSO, Mç. 36, doc. 23, [Edital de 14 de Abril de 1736, sobre os casamentos, proibição de costumes gentílicos]; ANTT, CGSO, Mç. 36, docs. 3 e 5, 30 de Abril de 1766 [parecer que pede a revogação da ordem de El-Rei, que ordenava a observação da autorização dada aos gentios para que pudessem ser celebrados os seus casamentos, referindo uma provisão de 10 de Março de 1701 e uma Carta Real de 24 de Março de 1681; este parecer advoga que as celebrações públicas de rituais hindus geram o escândalo junto da Cristandade e recorda a legislação do tempo de D. João III e do Vice-Rei D. Constantino de Bragança].

⁴⁶⁸ «Collecção das rezolucoens, e ordens que hà sobre Órfãos gentios, e seus cazamentos», in *Collecçoens das ordens Reaes antigas, e modernas sobre varios negocios pertencentes ao governo da Índia*, BA, 46-XIII-31.

⁴⁶⁹ «Copia de Petição do povo gentílico da India que veyo do Reino com a Carta de *Sua Alteza*», BA, 46-XIII-31, fols. 2 r – 3 r.

⁴⁷⁰ «Copia de Petição do povo gentílico da India que veyo do Reino com a Carta de *Sua Alteza*», BA, 46-XIII-31, fols. 2 r.

Esta enunciação da entidade peticionária – «Povo Gentílico» – demonstra uma capacidade de organização e de representação praticamente invisível na documentação quinhentista. Apesar de a estratégia argumentativa utilizada ser muito semelhante à das cartas Azu Naique e de Gouinda e Pondea – evocando o interesse do Estado da Índia e a importância dos serviços prestados pelos gentios –, a enunciação de uma entidade peticionária colectiva, que incluía diversos cargos e ofícios parece-nos um elemento, por si só, bastante significativo.

A petição contesta uma provisão de D. Filipe de Mascarenhas, que autorizara os Padres da Companhia a ir «pessoalmente de seu poder absoluto prender [os órfãos menores], como também pellos Padres Curas, e Ministros das Freguesias contra a forma das ditas Leis»⁴⁷¹, para solicitar ao governador que os padres não «entendam com os filhos, e filhas delles ditos gentios por morte do Pay que tem May e Avô, e avôs, ou outros ascendentes, nem se lhes tirem por orfão nem obriguem aos vizinhos, e parentes das pessoas falecidas nas ditas terras dos Mouros, a que entreguem seus fillhos, e filhas»⁴⁷².

D. Pedro de Almeida mandou ainda anexar à sentença que emitiu sobre esta questão um conjunto de petições de gentios que teriam sido atendidas pela governação e que deveriam, nessa medida, funcionar como jurisprudência sobre a questão dos órfãos⁴⁷³. Assim, apesar dos pareceres e dos recursos do Pai dos Cristãos, do Arcebispo de Goa e do Santo Officio – que constituem uma parte substancial do processo –, que se opunham às concessões aos gentios, argumentando que estas medidas trariam entraves diversos ao trabalho de cristianização, a sentença – favorável aos peticionários – permitiria ao Vice-Rei elaborar uma lei que abrangia não só a questão dos órfãos, como também a questão da celebração pública de casamentos hindus⁴⁷⁴. Nela, D. Pedro de Almeida ordena a aplicação da lei de D. Sebastião, de 1559, e reitera as orientações do Concílio de Goa, para evitar vexações e fugas de gentios para terra firme. Relativamente à questão dos casamentos, o Vice-Rei ordena a aplicação das leis de 1613 e de 1621,

⁴⁷¹ «Copia de Petição do povo gentílico da India que veyo do Reino com a Carta de Sua Alteza», BA, 46-XIII-31, fols. 2 r.

⁴⁷² «Copia de Petição do povo gentílico da India que veyo do Reino com a Carta de Sua Alteza», BA, 46-XIII-31, fols. 3 r.

⁴⁷³ Petição de Retna Naiquinny, mulher de Vitunaique, datada de 17 de Setembro de 1609; petição de Vitula Porbu e Govinda Porobu, de 10 de Junho de 1632; petição de Gangay, mulher de Quelma Chatum, de 7 de Março de 1632; petição dos Rendeiros e do «Povo Gentílico» 29 de Dezembro de 1650; petição de Bapuni Sinay, de 17 de Fevereiro de 1652, BA, 46-XIII-31, fols. 3 r, fol. 20 v – 23 r.

⁴⁷⁴ «Copia da Ley que mandou fazer o Vice Rey Dom Pedro de Almeida por ordem de S.A. sobre os orphaos gentios, e cazamentos dos mesmo gentios», BA, 46-XIII-31, fol. 33 r – 35 r.

que permitiam os casamentos a portas fechadas, mas sem a assistência de botos e sem ritos, sacrifícios ou cerimónias.

À constatação de que alguns nativos, mesmo apesar de se terem convertido, mantinham crenças e costumes hindus, vivendo uma “vida dupla”, acrescia, portanto, a evidência constante de que os gentios e os “infieis” desempenhavam um papel estrutural e determinante na economia e na administração do Estado da Índia, que lhes permitia apresentar reivindicações junto da Governação.

Os planos de imposição de uma ordem religiosa e de nivelamento da sociedade goesa à imagem da metrópole caducavam não só devido à continuidade das práticas gentílicas, mas sobretudo porque os pilares da estrutura económica e administrativa do Estado da Índia e o Padroado Português assentavam sobre a colaboração de gentios e de convertidos. Evidenciava-se, assim, uma contradição fundamental entre os motivos ideológicos que justificavam o Império Português e a prática possível, desenvolvida ao longo de um século. Ainda que os reinóis tentassem recuperar essa ideologia, evocando as orientações seguidas em meados do século XVI, a dinâmica social e económica do Estado da Índia baseava-se num processo de conjugação de vontades mais complexo do que o quadro de relações de poder pré-estabelecido pela ideologia imperial quinhentista.

Um parecer emitido em S. Roque em 1612⁴⁷⁵ demonstra que, também em Diu e Ormuz, a questão dos ritos gentílicos e islâmicos não era pacífica. Segundo o seu autor, os moradores “infieis” teriam manifestado junto de El-Rei o seu desagrado face aos decretos proibitivos emitidos pelo quinto Concílio Provincial de Goa (1606). Estes decretos contradiziam a legislação emitida desde o tempo de Francisco Barreto e a prática corrente em Diu e Ormuz, que era relativamente liberal⁴⁷⁶. A autorização para celebrarem os seus ritos tinha vindo a ser concedida aos “infieis” de Diu e de Ormuz, em reconhecimento dos serviços prestados ao Estado da Índia: empréstimos de dinheiro, de navios e de artilharia, e entrega de esmolas que financiavam as obras religiosas e os resgates de cativos.

Discorrendo, em três pontos, sobre esta contradição entre a legislação real e os decretos sinodais, o teólogo de S. Roque recomenda a manutenção do regime de excepção, que permitia a celebração dos cultos gentílicos e islâmicos em Diu e Ormuz.

⁴⁷⁵ «Sobre a Prouisão *que se passou aos Guzarates na Índia*», in ANTT, AJ, 14, fols. 105 r – 114 v; Anexos, Documentação, X, pp. 49-58.

⁴⁷⁶ «Sobre a Prouisão *que se passou aos Guzarates na Índia*», in ANTT, AJ, 14, fols. 105 v – 106 r; Anexos, Documentação, VII, p. 49

A influência da escola moderna do direito natural é visível ao longo de todo o texto. Entre os autores e as obras mais citados, encontramos Francisco Vitória e a sua *Relectione de Indis* e Francisco Suárez e o seu *De Fide*. O real impacto das reflexões da escola de Salamanca e dos seus seguidores mais ilustres na política imperial da Coroa Ibérica aguarda ainda um estudo detalhado, mas é notório que, enquanto que os argumentos da escola de Salamanca são persistentemente rebatidos nos pareceres quinhentistas que observámos, na transição para o século XVII parece ter havido, de facto, uma revalorização do pensamentos jusnaturalista moderno.

Com efeito, a tese que orienta todo o parecer provém, precisamente, deste património: em prol do bem comum, o príncipe cristão pode tolerar ou, nas palavras do autor do parecer «dissimular»⁴⁷⁷ actos que iriam contra o direito natural. Porém, nada parece pesar mais na tomada de posição do teólogo de S. Roque do que a observação dos benefícios concretos que poderiam resultar do regime de tolerância religiosa em Diu e em Ormuz. Entre eles encontram-se os já referidos serviços prestados ao Estado da Índia e as esmolas oferecidas pelos “infiéis” às instituições religiosas. Para além disso, o teólogo defende que a destruição dos pagodes e mesquitas de Diu e de Ormuz poderia trazer graves retaliações dos samorins e príncipes dos territórios circundantes sobre as igrejas, os conventos e as comunidades cristãos neles existentes. Por fim, o teólogo recorda que as fugas e os ressentimentos causados pelas medidas proibitivas impediriam a continuação do trabalho de conversão até então desenvolvido em convivência pacífica. Convergindo com as novas correntes do pensamento jurídico-político, este parecer demonstra que as circunstâncias concretas da vida política e social do Estado da Índia começavam a sobrepõe-se às questões de princípio. A representatividade dos “infiéis” junto do poder colonial chamava atenção para a importância dos regimes de excepção e impunha uma nova atenção às questões internas da Cristandade.

D. Aleixo de Menezes, o sétimo arcebispo de Goa (1595-1611) desempenhou um papel crucial no processo de redefinição do posicionamento da arquidiocese face ao quadro político, social e missionológico então vigente. Um dos aspectos mais salientes da sua acção diocesana consistiu no plano de recondução dos cristãos de S. Tomé à obediência católica romana. A visitação das «serras do Malabar», de que falaremos no segundo ponto desta fase, e a convocação do sínodo de Diamper não só prolongavam a orientação dos primeiros concílios de Goa, de centramento nas questões da Cristandade

⁴⁷⁷ «Sobre a Prouisão *que* se passou aos Guzarates na Índia», in ANTT, AJ, 14, fol. 106 v; Anexos, X, p. 51. Tal como acontece nos pareceres quinhentistas, o autor dá o exemplo da prostituição.

da Província de Goa, como também prefiguravam uma tentativa de aprofundamento das orientações tridentinas no espaço indiano. Com estas iniciativas, D. Aleixo adequava à Índia o tema, propriamente europeu e tridentino, dos desvios de comunidades cristãs em relação ao dogma católico romano. O processo de reorganização da Igreja do Malabar seguiria, também, uma metodologia prescrita por Trento, que compreendia a visitação das comunidades e do clero local e a inquirição das práticas e preceitos doutrinários por eles seguidos, com vista a uma normalização e adequação à regra católica romana.

Como veremos, em termos práticos, estas iniciativas não sortiriam os resultados desejados por D. Aleixo. Pensado no contexto europeu, o rigor doutrinário e disciplinar tridentino parecia, de facto, não se adequar minimamente à realidade indiana⁴⁷⁸. Ao promover o contacto directo com o modo de viver e de acreditar das populações, a prática das visitas revelava-se até, de certa forma, traumatizante para o arcebispo. Para mais, ao visitar os cristãos de S. Tomé, Aleixo de Menezes expusera novamente a fragilidade de um dos principais tópicos justificativos da presença portuguesa na Ásia.

No seu interessante epistolário⁴⁷⁹, Aleixo de Menezes demonstra que a experiência da visitação do Malabar contaminou também a sua percepção da Cristandade goesa. Numa carta a El-Rei, escrita a 9 de Dezembro de 1597, o arcebispo tinha já narrado as dificuldades sentidas ao longo de um ano de visitação:

«E assim tenho a vida tam penoza *que* pareceo durar-me pouco, tenho vezetado todo o meu Arcebispado, e a mor parte delle por mim, e as parte mui remotas, por meus vezitadores que me este anno vierão, e assim nelle me fica fechada a vizita de tudo o que tenho a minha conta e eu por mim gastei a mor parte deste anno, em ir vezitar as fortalezas e Igrejas, *que* este estado tem nas partes do Norte, aonde me fas N. Sr. *muitas* merces, assim em me aliviar de enfermidades caminhando pello Sol da India na forsa do Verão, e sem descansar hum dia, como em me aliviar a mim a aos meus de perigos de morte, assim no mar como na terra, em especial de cair nas mãos de hum Capitão Mouro, *que* me vejo esperar ao pe de huma serra, aonde subi *pera* vezitar, e crismar *muitos* Christãos que nunca virão Prelado, nem tiverão cura desd'o principio da India,

⁴⁷⁸ Cf. A. da SILVA, *Trent's Impact on the Portuguese Patronage Missions*, 1961.

⁴⁷⁹ O epistolário de D. Aleixo de Menezes encontra-se repartido, pelo menos, entre a Biblioteca do Seminário Conciliar de Braga (cod. 42, fols. 342-407, compreendendo quinze cartas enviadas a Frei Agostinho de Jesus, arcebispo de Braga e tio de D. Aleixo, entre 1595 e 1608) e o Arquivo Histórico Ultramarino (cx. 1, doc. 20, 22 fols., compreendendo três cartas dirigidas a D. Filipe II). Pelas indicações que fornece sobre a política do Estado da Índia e sobre a ponderação dos rumos da missão do Padroado Português do Oriente, justificar-se-ia plenamente uma edição cuidada destes testemunhos.

ategora, *que* lho fes e ordenou N. Sr. que acabase a vezita huma tarde antes do que tinha dito *que* me avia de vir, e me parti logo sem descansar contra parecer de todos [...].»⁴⁸⁰

Anos mais tarde, já após a jornada pelo Malabar, as conclusões do arcebispo são ainda mais dramáticas:

«Esta nno visitei esta *Cidade* [Goa] e todas as ilhas e as adjacentes desd'as oitavas de Pascoa ate o fim de Setembro, que forão seis meses continuos de forsa do Sol do Verão e chuvas do inverno e posto que a visitação foi de munto fructo, grandemente me desconsolou porque nisto que cuidamos *que* he Christandade achei passante de vinte mil idolatras, Christãos baptizados que descobri com grande trabalho e com ter experiencia dos novos estillos destes, com que doutras vezitaçoens andaua pouco satisfeito parecendo-me que estava isto paleado e nestas me rezolvi a me não recolher a minha caza sem cavar estas minas de tal enxofre e maldades: vão correndo com a inquizição, e commigo vai-se emendando *muito* e atalhando ao que parece cauza destes males: veja *Vossa Alteza* *que* consolação pode ter hum Prelado cheo de tantos trabalhos, *que* a Christandade dos naturaes que so a consolava acha neste estado que quererá *Deos* *que* com isto se emende *muito*, antes da vezitação tinha pregado toda a Quaresma e depois della acabada ategora entendo o negocio das naos, e escriptura do Reino.»⁴⁸¹

Este trecho, retirado de uma carta do arcebispo a D. Filipe II, é particularmente demonstrativo do “desconsolo” e do desengano não só de D. Aleixo, mas de um colectivo indefinido, enunciado na primeira pessoa do plural: «nisto que cuidamos *que* he Christandade achei passante de vinte mil idolatras». Provavelmente, D. Aleixo queria demonstrar que a visão da metrópole sobre a Cristandade indiana não era a mais realista. Ao ter assumido, de forma tão veemente, o propósito de reformação e recondução da Cristandade indiana de acordo com o espírito dos decretos tridentinos, o arcebispo tornou-se, precisamente, um dos mais dramáticos mensageiros da continuidade das práticas gentílicas no seio do Estado da Índia.

⁴⁸⁰ [Carta a El-Rei D. Filipe II], 9 de Dezembro de 1597, AHU, cx. 1, doc. 20, fol. 3 v.

⁴⁸¹ [Carta a El-Rei D. Filipe II], 20 de Dezembro de 1603, AHU, cx. 1, doc. 20, fols. 16 r – 16 v.

Por outro lado, com a expressão «minas de tal enxofre e maldade», D. Aleixo mostra que, no seu entendimento, a persistência do gentilismo pertencia a uma ordem pretensamente oculta da sociedade goesa, que exigia uma estratégia e um posicionamento adequados por parte das autoridades religiosas. O encaminhamento dos desvios gentílicos para o Tribunal do Santo Ofício de Goa – «vão correndo com a inquisição» – terá sido a principal estratégia adoptada face a este problema “interno” da sociedade goesa, visando estender o controlo religioso ao domínio individual e doméstico.

Gradualmente, a questão do gentio parece, assim, ter deixado de ser perspectivada em Goa como um problema missionológico, para ser vista como um problema disciplinar interno. Em suma, as «gentilidades» deixaram de ser encaradas sob o ponto de vista da conversão religiosa, para passarem a ser vistas, sobretudo, como actos de heresia e de desobediência, e, nessa medida, pertenceriam à jurisdição da Inquisição. Esta orientação resultou num aumento exponencial dos casos de «gentilidades» julgados pelo Santo Ofício de Goa. De acordo com Maria de Jesus dos Mártires Lopes, a prática de «gentilidades» já rondaria, no século XVIII, 74% do total dos casos julgados pelo Tribunal do Santo Ofício de Goa⁴⁸². Na sua *Memoria do Arcebispado de Goa*, escrita em 1722, Henrique Bravo de Moraes fornece uma imagem da acção repressiva do Santo Ofício de Goa, ao lastimar-se do reiterado apego dos nativos indianos às práticas gentílicas:

«O Augmento da *Cristandade* tem se prouado com estes clérigos [clérigos nativos] *porque* sendo tão supersticiosos os naturaes da Índia, e *muito* inclinados aos ritos das suas antiguidades; e *por* isso sendo muitos os que delinquirão contra a fee, e delinquem cada dia, tendo-se castigado pello *Santo officio* povoacoens inteiras, e *muitas* famílias, sempre he em lugares donde faltão sacerdotes, como se vee das terras do Norte donde todos os annos vem prezos a chusmas, e das de Goa donde thé há esta falta e não suscedeo athe hoje *que caza em que* houve clerigo, pessoa alguma della delinquisse.»⁴⁸³

⁴⁸² Maria de Jesus dos Mártires LOPES, *Goa Setecentista. Tradição e Modernidade*, p. 234.

⁴⁸³ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 149.

Partindo da documentação hoje presente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Patrícia Souza de Faria⁴⁸⁴ demonstrou que o Conselho Geral do Santo Ofício respondeu a uma consulta do Tribunal de Goa, de 2 de Abril de 1601, na qual se perguntava quais seriam os limites da sua jurisdição sobre os gentios. A resposta dada pelo Conselho Geral converge, genericamente, com o quadro jurisdicional inicialmente estipulado para a Inquisição de Goa, de acordo com o qual só seria legítimo julgar gentios que aliciassem cristãos e convertidos a abandonar a sua crença. Mas, nas cidades e praças do Estado da Índia, este quadro provar-se-ia suficientemente vago para permitir a jurisdição do Santo Ofício, praticamente, sobre todos os habitantes.

A documentação do Santo Ofício, que analisaremos com maior detalhe no ponto 4.3.2., permite-nos também perceber que, na primeira metade do século XVII, a periferia da cidade de Goa não se encontrava estabilizada. Para mais, as instituições religiosas actuavam em quadros jurisdicionais nem sempre claros e funcionais e a imposição do seu poder suscitava a resistência das populações.

De forma bastante ilustrativa, Ângela Barreto Xavier⁴⁸⁵ trouxe à consideração dos estudiosos a defesa de Frei Simão de Nazareth⁴⁸⁶, compilada a partir de 1617, e o

⁴⁸⁴ Patrícia Souza de FÁRIA, *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*, 2008, p. 123.

⁴⁸⁵ «Periferia e resistência», in Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa*, pp. 369-379.

⁴⁸⁶ ANTT, ML, 1777. Nesta apologia e colecção de documentos, Simão de Nazareth defende-se das acusações de homicídio do sobrinho de Santu Parbu e dos libelos infamatórios que negavam a validade da sua nomeação como Pai dos Cristãos de Bardês. O documento divide-se em duas partes principais. Na primeira (fols. 1 r - 32 v), Nazareth apresenta a sentença da Relação de Goa e as certidões de Frei Luís da Conceição, provincial franciscano, do arcebispo D. Aleixo de Menezes, que garantem a validade da sua nomeação para o cargo de Pai dos Cristãos de Bardês e uma certidão do arcebispo D. Cristóvão de Lisboa que confirma a sua idoneidade. Na segunda parte (fols. 33 r e ss.), Simão de Nazareth procura demonstrar a nulidade das acusações de homicídio que lhe eram dirigidas por um grupo de homens que lhe era hostil. Entre eles, encontram-se diversos gentios: Santu Parbu, «O gordo cabeça da armassão alem de ser mui preiudicial a christandade por agasalhar em sua casa feiticeiros, que por vezes os trouxe por esse fazer mal, E nunca pode; nunca lhe faltauão em casa Jossins, Grous, do pagode com escandalo dos christãos o que eu muitas veses atalhei; E por eu trazer ordem do Viso Rei dom Hieronimo pera que se deuasça delle; E mais por huma finta secreta de trezentos pagodes que tiraua pera o Xerifi Melique Governador de Concão, que não queimasse nos Ilheos, E là a foi tirar, E vendeo ao dito Melique que a tem na fortaleza de Ponda, E Comecandosse a dita deuassa se aleuantou <ele> com os mais. Tão bem porque meti no tronquo de Bardes a sua molher por Ordem do Viso Rei D. Rui Lourenco por crimes que tinha delle, E se auer auzentado pelos furtos da Nao de Melinde, E por lhe querer fazer sua nora uiuua Christam que se conuertia.» (fol. 43 r - 43 v); Santu Sinai, gancar escrivão de Calangute; Beiruchatim, que, segundo Nazareth, «não he gancar, E asinou como gancar» (fol. 43 v); Vitula Parbu de Assagão, «por agasalhar em sua casa Bousulos salteadores» (43 v); Madova naique, de Candolim, que pediu perdão e fez-se cristão; e Fernão Mascarenhas, gancar de Sirula, que, nas palavras de Nazerá, «alem de ser infame, E condenado no sancto officio por Herege que perdeo a fazenda se aleuantou na guerra de Gorca parbu contra o estado E queimou a nossa Igreja de Nagoa na dita guerra pello que depois esteue catorze anno nas galles» (44 r). No final do documento, Simão de Nazareth treslada ainda a Sentença da Relação de Goa contra os «falsários», datada de 4 de Março de 1617.

livro de visita à Inquisição de Goa⁴⁸⁷, compilado a partir de 1632. As figuras do inquisidor-mor João Delgado Figueira⁴⁸⁸ e de Frei Simão da Nazareth, Pai dos Cristãos

⁴⁸⁷ ANTT, CGSO, 184. A visitação foi comandada por António de Vasconcelos, fidalgo, comissário-visitador da Inquisição de Lisboa e do Reino de Portugal, enviado por D. Francisco de Castro, bispo da Guarda e inquisidor geral de Portugal. No início do documento, encontramos a lista dos indivíduos visados no acto de fiscalização, com a enunciação das respectivas culpas. João Delgado Figueira é, sem dúvida, o visado a quem mais culpas foram atribuídas (fols. 1r - 5r). Segue-se o relato dos procedimentos da visitação e dos interrogatórios. A figura do inquisidor-mor de Goa vai merecendo referências cada vez mais frequentes. Poucas delas são abonatórias. Num dos seus depoimentos, António de Faria Machado, um dos inquisidores de Goa disse «que ouuio dezer a hum gentio que chamão Rama Madeira, que o ditto João Delgado lhe deuia dozentos *xerafins*, de madeira que lhe tomou pera as obras desta Inquisição.» (fol. 20 r). Mas a maior parte das culpas de Figueira remetem para a sua relação de cumplicidade com Frei Simão de Nazareth. Frei João de Abrantes, deputado da Inquisição, acusou-o de favorecer Simão de Nazareth com comissões, sabendo que este tinha fama de cristão-novo – facto que Frei Diogo de Santa Ana, o deputado mais antigo da mesa do Tribunal do Santo Ofício de Goa também confirmou (fol. 21 r) – e que «tiraua E punha as penitencias a quem, E quando lhe parecia, dos dittos penitenciados.» (25 r). Mateus Gomes, notário do tribunal, é, provavelmente, quem se mostra mais avesso a Figueira: «E disse mais elle *testemunha* que nesta Inquisição, se passarão comissões de muito porte a hum Frei Simão de Nazareth Religioso de São Francisco, E conhecido por Christão nouo; E por homem de muito ma uida. E he fama publica, que tem muitos filhos <Em Bardes>, onde foi pay dos Christãos E nesta Inquisição há mais de cem processos, substanciados pello ditto Frey Simão de Nazareth. E as dittas comissões, se lhe passarão assi em tempo de Francisco Borges E João Delgado: como depois sendo so João Delgado Inquisidor. E ainda depois de entrar per Inquisidor nesta Inquisição Antonio de Faria. E entende elle *testemunha* que em todo o ditto tempo, a Principal, E como total causa de se darem as dittas comissões ao ditto frade, são o Inquisidor João Delgado E declarou elle *testemunha*, que o ditto frade entraua nas causas do Santo Ofício, como Comissario Geral das terras de Bardes. E tinha tão grande comunicação com o ditto João Delgado, que entre os ministros desta Inquisição se dizia, que elle Frei Simão corria com trato de dinheiro, do ditto João Delgado. E lhe mandaua de ordinario muitos presentes de refusco. E o ditto João Delgado hia ser seu hospede algumas vezes, detendosse em sua casa; E de outros seus amigos, por espaço de oyto E dez dias; nos quaes ficaua a Inquisição fechado. O que foi assi sendo companheiro de Francisco Borges, como quando ficou só nesta Inquisição.» (fol. 39 r). O notário acrescenta ainda que Simão de Nazareth mandava prender inimigos seus injustamente (fol. 39 v) e acusa Figueira de conceder comissões a cristãos-novos e de favorecer réus cristãos novos que eram seus conhecidos. Numa segunda audiência, Mateus Gomes reforça o seu depoimento contra Figueira: «E disse mais que nesta cidade tinha comprado hum gentio corcouado (que nomeara Luis Cardozo) cantidade de tamara que importaria dous ou tres mil *xerafins*; E lhe auia uendido por ordem do Inquisidor João Delgado, porquanto a ditto fazenda era de Francisco Delgado seu parente. E auendo dado sinal E palaura o ditto gentio de tomar a ditto mercadoria: o Capitão do nauio desmanchou os fardos E tomando-lhe grande parte da tamara boa, que se lhe auia uendido lhe mesturou outra podre. Polla qual rezão querendo o ditto gentio rescindir o contrato. O Inquisidor João Delgado, o mandou trazer a sua casa, ho mandou meter na necessaria de suas casas, E o teue nella hum ou dous dias pera o obrigar a que não rescindisse o contrato. O que uendo o ditto Gentio, E a força que se lhe fazia consentiu no ditto contrato [...]. E disse mais que tão ma natureza tem João Delgado.» (53 r). Em sua defesa, Figueira acusaria o notário de viver amancebado e de murmurar contra ele, entre outras acusações (fol. 6 v). A encerrar o documento, encontramos ainda as certidões resultantes de uma vistoria levada a cabo sobre a documentação do Tribunal (fols. 89 r – 119 r). Entre as irregularidades detectadas, diversas se relacionam também com a cumplicidade entre Figueira e Nazareth. António Andrade, um dos secretários da visitação, colocou em causa o processo de absolvição e de libertação de Valentim Pinto, natural de Bardês, que tinha sido acusado de idolatria e condenado a tormento e que tinha sido defendido por Nazareth (89 v). Mais adiante, Andrade revela também que Nazareth e Figueira conduziram um obscuro processo de Salvador Pinto (familiar de Valentim Pinto), acusado de falsário, absolvendo-o indevidamente (fol. 96 v). Por fim, Manuel Gaspar, outro secretário da visitação, regista também diversas intercessões de Nazareth junto de Figueira, pela libertação ou prisão injustificadas de indivíduos de Bardês. Sobre esta visitação, cf. também Célia Cristina da Silva TAVARES, «Inquisição *versus* Inquisição: a visitação ao Tribunal de Goa», in *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, pp. 171-174.

⁴⁸⁸ Célia Cristina da Silva TAVARES tratou detalhadamente a figura e a trajectória de João Delgado de Figueira em «Esboço de uma Biografia do Inquisidor João Delgado Figueira», in *Clio: Revista de História da Universidade de Lisboa (Nova Série)*, n.º 9, 2003, pp 127-142; e «Inquisição ao avesso: a

em Bardês, emergem destes documentos como exemplos de religiosos que extrapolaram os seus poderes e obrigações, em função dos seus interesses pessoais ou corporativos, suscitando a revolta de facções e grupos locais. Tal como Ângela Barreto Xavier demonstra, esta atitude reproduzia-se também entre os párocos, que eram muitas vezes acusados de usarem nativos como escravos, de os converterem «à força» e de retirarem indevidamente a tutela de órfãos a familiares gentios.

À semelhança do que acontecia relativamente à aquisição de terrenos pelas ordens religiosas, Filipe II procurou também regular a intromissão dos clérigos nos assuntos judiciais e governativos do Estado da Índia, através de uma carta enviada ao vice-rei, em Janeiro de 1596⁴⁸⁹. No contexto dos finais do século XVI e início do século XVII, estas ordens reforçavam o novo quadro de jurisprudência sobre os habitantes gentios, que não só sensibilizava a Governação e os seus oficiais para as denúncias dos excessos dos religiosos, como também criava condições para uma maior receptividade em relação às queixas dos nativos.

A preocupação da Coroa e da Governação com os abusos dos clérigos e com a opressão das populações estendeu-se a outras partes do Padroado Português do Oriente. Numa carta de 1616, D. Jerónimo de Azevedo, o vice-rei que emitira uma provisão que permitia a celebração pública de casamentos hindus, avisou o Rei de que o bispo de Meliapor e o de Cochim estariam a cobrar dízimos acima das possibilidades das populações e que castigariam os incumpridores com censuras e excomunhões⁴⁹⁰. Para tentar prevenir este tipo de casos, em 1612, o Rei tinha já ordenado ao Vice-Rei que fosse concedido um provimento especial aos curas de Meliapor e ao bispo de Cochim⁴⁹¹.

Apesar de tudo, na primeira metade do século XVII, a governação parece ainda actuar num registo dúbio, oscilando entre a consideração das queixas dos nativos mais proeminentes, as políticas de protecção da Cristandade e os interesses do Estado da Índia.

A 29 de Janeiro de 1647, a Relação de Goa emitiu uma sentença que anulava a doação das rendas dos pagodes ao Colégio de S. Paulo e ordenava que estas regressassem ao tesouro real. Segundo o tribunal, para além de os fundamentos legais

trajetória de um inquisidor a partir dos registos da Visitação ao Tribunal de Goa», in *Topoi*, vol. 10, n.º 19, Julho-Dezembro, 2009, pp. 17-30.

⁴⁸⁹ APO, 3, pp. 583-595 (citada em Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa*, p. 375).

⁴⁹⁰ AHU, cx. 2, doc. 11; Anexos, Documentação, XI, pp. 59-60.

⁴⁹¹ AHU, cx. 2, doc. 46, Anexos, Documentação, XIII, pp. 64-65.

em que esta atribuição de rendas se sustentava não serem os mais sólidos⁴⁹², ela já não se justificava, em virtude de:

«a doação, que a principio se fez pera emquanto durassem as ditas obras, ser somente de duas mil tangas brancas, e renderem as ditas terras, e vargeas muito mais; e as ditas obras estarem acabadas ha muitos annos, e o titulo que apresentão ser nullo, e com ter vicio na substancia»⁴⁹³.

Ao afirmar que as obras de conversão já estavam «acabadas», a Relação de Goa demonstra que os relapsos ou as manifestações de gentilismo eram já comumente entendidos como actos de desobediência ou de heresia, sob a jurisdição do Tribunal do Santo Officio. Em suma, o regime de “conquista espiritual” tinha sido substituído por um regime de gestão e consolidação da cristandade goesa.

A resposta da Companhia de Jesus não tardou. Evocando, dramaticamente, a figura de S. Francisco de Xavier e de D. João III⁴⁹⁴, os jesuítas sustentaram-se na tradição dos tombos, para defenderem que as rendas dos pagodes derivavam não de uma simples concessão de rendas, mas sim de um direito de possessão dos terrenos, consagrado logo após as conquistas⁴⁹⁵. Esta argumentação parece ter colhido frutos junto da Coroa Portuguesa: como vimos, a revisão das rendas dos pagodes atribuídas à Ordem dos Frades Menores e à Companhia de Jesus e a elaboração de forais e tombos dos pagodes prolongou-se até ao século XVIII. Para além disso, noutras zonas, a atribuição das rendas dos pagodes continuava em prática. Um documento de meados do século XVII, hoje presente no Arquivo Histórico Ultramarino, testemunha a atribuição, aos frades menores, das rendas dos pagodes das zonas de Gale, Columbo e Negapatão, na ilha do Ceilão, «para criar nelles mestres naturais, da terra»⁴⁹⁶.

⁴⁹² A Relação de Goa argumentava que as terra pertenciam à Coroa por direito de conquista e que a confirmação do governador Jorge Cabral da doação de D. João III fora feita apenas em «forma comum». Para mais, o original deste documento encontrava-se, já neste momento, perdido.

⁴⁹³ ANTT, AJ, liv. 13a, fol. 396 r.

⁴⁹⁴ «Cotas da sentença, que na Relaçam de Goa se deu contra S. Francisco de Xavier, e contra o seu Collegio de S. Paulo, dando-se por nulla a doação das rendas dos Pagodes, que em nome de El Rey Dom João 3.º de glorioza memoria lhe fez o Governador Jorge Cabral, e a confirmação do dito Senhor Rey» (ANTT, AJ, liv. 13a, fols. 395 r – 409 r).

⁴⁹⁵ «Se os taes bens ia então estiueraõ escritos nos tombos reaes, por nelles estar escripta a dita doação, não mandara o Governador Jorge Cabral fazer nouo tombo delles no anno de 1550 pellos Aluaras [...] e o Vice Rey Dom Afonso de Noronha no de 1552 [...] e o governador Francisco Barreto das ilhas adjacentes no de 1556 [...]. Alem disso o tombo das propriedades Reaes se fez em tempo do Vice Rey Dom Antão de Noronha no anno de 1563 e achando-se de nouo alguma terra pertencente aos Pagodes, se não escreuia nelle, mas mandaua-se lançar no tombo do Collegio como se uê do Aluarâ do mesmo V. Rey [...]» (ANTT, AJ, liv. 13a, fol. 396 r).

⁴⁹⁶ AHU, cx. 6, doc. 94.

A consulta do *Livro do Pai dos Cristãos* permite-nos também observar que a reivindicação da tutela sobre os órfãos e a garantia do direito de heranças terão permanecido como último reduto das medidas de favorecimento da conversão e dos convertidos, aprovoadas pela Governação até meados do século XVIII. Estas afiguram-se iam as medidas possíveis para o aumento da Cristandade, face à constatação da continuidade dos costumes gentios e da irredutibilidade de alguns sectores da sociedade goesa.

Numa provisão emitida a 11 de Janeiro de 1633, o vice-rei D. Miguel de Noronha procura reiterar a ordem de expulsão dos gentios que convenciam convertidos a fugir para terra firme, que colocavam entraves à conversão ou que escondiam órfãos das autoridades religiosas:

«[...] por ser notorio impedirem a muitos gentios, que querem receber a nossa santa ffee, e perverterem grande numero dos já convertidos; e outrossy esconderem os orfãos, passando-os a terra firme; edificando na mesma terra firme muitos pagodes, gastando em suas fabricas grande copia de dinheiro que tirão das nossas terras e nellas uzarem de cerimonias gentílicas; fazendo frequentemente sacrificos de gallos, bodes e outras couzas; trazendo pera isto feiticeiros mestres e grous da terra firme, os quaes correm as cazas dos christãos atimidando-os e persuadindo-os que as doenças que têm são castigos de seus pagodes pellos não adorarem [...]; trazendo dos ditos pagodes contas e outras couzas como relíquias, etc.»⁴⁹⁷

Numa carta a El-Rei⁴⁹⁸, escrita a 11 de Janeiro de 1698, Manuel João Vieira e Manuel d'Ascensão queixavam-se de que, apesar das proibições, continuava a haver cristãos que iam a terra firme cultivar terras de gentios e que isso trazia muitos danos à Cristandade goesa. Segundo eles, esta circunstância permitia aos cristãos convertidos assistir a cultos agrários gentílicos. Após a descrição destes cultos, lemos:

«[...] muitos destes cristãos folgão muito de terem o pretexto da agricultura destas terras para com esta capa frequentarem mais os pagodes que na vizinhança das nossas terras são infinitos, por serem os que no tempo da conversão transplantarão para ellas os idólatras e ainda hoje tem cada um dos

⁴⁹⁷ «Ley qye fez o Conde de Linhares sobre os gentios de Salcete que fogirão das terras, por se não quererem fazer christãos», 11 de Janeiro de 1633, in *LPC*, pp. 135-136.

⁴⁹⁸ AHU, cx. 41, doc. 12; transcrita por Teotónio R. de SOUZA nos apêndices do seu *Goa Medieval*, pp. 241-245.

tais pagodes o titulo dos padroeiros desta ou daquela aldeia das nossas terras.»⁴⁹⁹

Neste trecho, fica também patente que, no final do século XVII, já se concebia um «tempo da conversão», diferente e distante do tempo presente. Gradualmente, as narrativas da destruição total dos pagodes vão sendo substituídas pelas narrativas da sua transplantação para terra firme. Ao tentarem restaurar medidas impositivas, Manuel João Vieira e Manuel d'Ascensão dão testemunho de que, face à destruição dos pagodes, os nativos hindus tinham encontrado estratégias e rotinas novas, que lhes permitiam manter os velhos cultos e devoções. A transplantação dos pagodes para terra firme dera azo a ciclos de narrativas orais e escritas que fortaleciam os cultos⁵⁰⁰ e as romagens que ainda hoje vigoram.

4.2. Documentos

4.2.1. Visitações: relatos, relatórios e decretos.

As visitas consistem, genericamente, em actos de fiscalização, reorganização e regulação do funcionamento das instituições eclesiásticas numa província delimitada. No Padroado Português do Oriental, este quadro complexificava-se, em função da especificidade dos contextos visitados e dos graus de estabelecimento das instituições religiosas. Contextos diferentes implicavam também questões e métodos específicos, que não eram contemplados nos textos que regulamentavam as visitas na metrópole⁵⁰¹.

Num primeiro momento, que abrange, sensivelmente, as primeiras décadas da presença de eclesiásticos na Índia, até à erecção do arcebispado, os relatos de visitas ou, melhor diríamos, de fiscalização dos procedimentos, surgem integrados na epistolografia eclesiástica e têm ainda um carácter pouco sistemático. A frac

⁴⁹⁹ Teotónio R. de SOUZA, *Goa Medieval*, p. 242.

⁵⁰⁰ Paul AXELROD, Michelle A. Fuerch, «Flight of the Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa», in *Modern Asian Studies*, vol. 30, n.º 2, May 1996, pp. 387-421

⁵⁰¹ José Pedro, «Uma instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século XVII?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal», in *Revista de História das Ideias*, n.º 15, 1993, pp. 637-662.

sistematicidade da maioria destes relatos corresponde, genericamente, ao estatuto informal da actividade reguladora neste período. Em suma, a função de visitação seria desempenhada pelos prelados e pelos superiores ou provinciais das ordens, que estabeleceriam a comunicação com os seus superiores hierárquicos, emitindo avisos, pedidos e orientações sem que houvesse, todavia, um quadro formal mais específico, que implicasse a inquirição de todos os domínios da actividade religiosa.

Numa carta ao provincial da Ordem dos Pregadores, Frei Estêvão de Santa Maria demonstrou, precisamente, a necessidade que sentia de institucionalização e formalização das actividades fiscalizadoras:

«Digo os conventos não tem visitadores que os visitem, porque os perlados as visitações que fazem são as casas dos príncipes, dos viso-reis e governadores e dahí para ho seu mosteiro e do mosteiro para a casa dos príncipes e dos viso-reis e dos governadores. Estas são as visitações dos perlados da India.

Vosa Paternidade leve-me em conta dizer isto, porque esta he a verdade e, por iso, mall pecado, por não aver quem visite as ovelhas, nem os conventos, nem os mosteiros e deixão de remedear muitas cousas e de prover muitas cousas [...]»⁵⁰²

A acção do vigário-geral Miguel Vaz constituiu, a este nível, um exemplo ímpar de sistematicidade, mas os seus relatórios não podem, propriamente, ser vistos enquanto resultado de visitações, dado que eles não apresentam marcas de itinerância e de uma confrontação efectiva com os problemas pastorais da Província de Goa. Sobretudo, eles testemunham, como vimos, a elaboração de um projecto de conversão do gentio convergente com um plano de centralização dos procedimentos e das orientações nas estruturas eclesiásticas da cidade de Goa.

Num sentido inverso, as primeiras cartas escritas por D. Gonçalo da Silveira após a sua chegada à Índia, em 1557, encontram-se repletas de marcas de itinerância e de abertura ao exótico. Logo à partida, o intuito fiscalizador, convergente com o mandato de Provincial da Companhia de Jesus, insinua-se de forma muito particular na sua chegada a Goa:

«[...] furtei a bênção ao padre Patriarcha e bispo e assi ao padre Francisco Roiz e aos mais padres e irmãos, indo-me diante, sem o elles saberem, a meter-me no

⁵⁰² «Carta de Frei Estêvão de Santa Maria a seu provincial», Goa, 25 de Fevereiro de 1557, in *DHMPPPO*, VI, pp. 296-297.

nosso collegio de São Paulo de Goa, ao qual cheguei bem de noite. E bati tão descansado, como se chegara de Sancto Antão a porta de S. Roche. Fiz-me peregrino, pedindo se averia ay pousada para um caminhante, emfim não me abriram senão por mensageiro de Sancto Antão.»⁵⁰³

O “fazer-se peregrino” não era apenas um recurso de circunstância, para esconder a sua autoridade perante os seus irmãos. Nesta carta e nas que se seguiriam, destinadas a Inácio de Loyola⁵⁰⁴ e a Miguel Torres⁵⁰⁵, o Provincial da Companhia de Jesus, D. Gonçalo relata a sua itinerância pela costa ocidental indiana, ao mesmo tempo que emite pedidos e orientações sobre a acção missionária inaciana.

Num registo que difere substancialmente das cartas posteriores, que orientariam a criação de uma proto-inquisição em Goa, ao “peregrinar” por Chaul, Baçaim e Taná, D. Gonçalo parece ainda encantado com a paisagem natural, que descreve «*sicut terrestris paradisus*»⁵⁰⁶, e com o exotismo e a devoção do rebanho nativo:

«A da tarde, não foi muito menor porque se guardou para ella hum solemne baptismo em que eu baptizei quarenta e cinco christãos; delles homens, delles molheres, meninos e mininas. E tais avia que estavam dormindo, mamando nas mães e os estavam perfilhando com Deos e quando vinha para fazer as cerimonias, que lhes era necessario tomar-lhe a mama hum poucochinho, elles a chorar e Deos a santificar.»⁵⁰⁷

Paralelamente, D. Gonçalo emite também, nestas cartas, as suas impressões sobre o funcionamento das missões e sugestões várias para o seu melhoramento. A conjugação de descrições do exótico com o registo de autoridade não era completamente nova no discurso epistolográfico inaciano. Apesar de não demonstrar tantos recursos literários, Francisco Xavier, enquanto comissário apostólico, já ensaiara o discurso da autoridade itinerante, à medida que ia estendendo a área de intervenção do

⁵⁰³ «Carta do Padro Dom Gonçalo para o Padre Gonçalo Vaz», Cochim, Janeiro de 1557, in *DHMPPO*, VI, p. 191.

⁵⁰⁴ «Carta do Padro Dom Gonçalo escrita ao Padre Inácio», Cochim, Janeiro de 1557, in *DHMPPO*, VI, pp. 202-210.

⁵⁰⁵ «Carta do Padro Dom Gonçalo da Silveira para o Padre Doutor Miguel Torres», 1557, in *DHMPPO*, VI, pp. 211-215.

⁵⁰⁶ «Carta do Padro Dom Gonçalo para o Padre Gonçalo Vaz», Cochim, Janeiro de 1557, in *DHMPPO*, VI, p. 197.

⁵⁰⁷ «Carta do Padro Dom Gonçalo para o Padre Gonçalo Vaz», Cochim, Janeiro de 1557, in *DHMPPO*, VI, p. 199.

Padroado Português do Oriente.

Porém, este discurso só ganharia um novo impulso e um enquadramento mais específico com a chegada das orientações tridentinas ao espaço asiático. Enquanto acções fiscalizadoras e reguladoras, as visitas convergiam, *latu senso*, com o espírito reformador de Trento. No caso das visitas de prelados às paróquias da sua diocese, elas eram também ocasiões de aproximação dos bispos em relação ao seu rebanho, de acordo com o perfil para eles estipulado no Concílio.

À partida, cabe também distinguir as visitas a ordens religiosas e as visitas arquidiocesanas. Esta distinção tornar-se-ia tão mais significativa, quanto mais complexos se tornam os campos de jurisdição e as formas de intervenção destas instituições.

Das visitas do primeiro arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão, restam hoje poucas referências. Os relatos mais detalhados de deslocações do arcebispo encontram-se em duas cartas do mestre Gonçalo Rodrigues a António Quadros, provincial da Companhia de Jesus, e são relativos a uma jornada que culminou em Bijapor, na corte de Adil Shah. Gonçalo Rodrigues integraria o séquito do arcebispo, em conjunto com religiosos de outras ordens.

Esta jornada desenrolou-se, portanto, em território que se encontrava sob o controlo islâmico e teria intuitos, sobretudo, diplomáticos, pelo que não encontramos, nos relatos de Rodrigues, qualquer referência a actos de visita a comunidades cristãs. Todavia, estes relatos apresentam alguns dados de conversabilidade e contactabilidade entre o arcebispo e as populações e os poderes nativos, que permitirão enquadrar mais correctamente alguns textos de que falaremos adiante.

Gonçalo Rodrigues relata, por exemplo, que, ao descer a serra de Gate, a caminho de Bilgão, a comitiva hospedou-se num pagode⁵⁰⁸. Em Bilgão, terá havido a oportunidade de celebrar uma missa a portas fechadas. Para mais, a recepção terá sido de tal forma amigável que, dada altura da sua carta, Rodrigues comenta:

«Fizerão-nos estes mouros muytas honrras; são conversaveis, asi mouros como gentios, e nenhum odio parece que tem aos portugueses, antes parecem que folgão muyto com elles e asi o amostrarão pera comnosco. Ho gentio, que he a mas gente desta terra, he muy domestico, e parece que, se el-rey se fizesse

⁵⁰⁸ «Carta do Padre Mestre Gonçalo Rodrigues ao Provincial da Índia Padre António de Quadros», Bilgão, 23 de Março de 1561, in *DHMPPQ*, VIII, p. 353.

christão, facilmente o seriam todos, sem nenhuma contraversia.»⁵⁰⁹

Um dos objectivos da jornada seria, portanto, sondar as possibilidades de Adil Shah se converter ao Cristianismo. Durante a estadia em Bilgão, a embaixada terá também realizado uma exposição serena da doutrina cristã ao capitão e ao regedor do reino⁵¹⁰.

Como é sabido, esta embaixada não obteve os frutos desejados. Quanto muito, ela terá inspirado o arcebispo à redacção do *Desengano de Perdidos*, diálogo de conversão entre um cristão e um turco. No entanto, é possível vermos esta jornada como um raro momento de abertura e de exposição, em que o arcebispo e os religiosos que o acompanharam se submeteram aos costumes circundantes e dialogaram pacificamente com as autoridades islâmicas. Integrada no contexto de uma embaixada diplomática, esta atitude não é, propriamente, comparável às posturas acomodacionistas dos missionários da China e do Japão, mas demonstra que o arcebispo não era completamente alheio às virtualidades da adaptação estratégica a alguns costumes nativos, tendo em vista a conversão religiosa.

Ao longo da sua obra, Alessandro Valignano deixa claro que, no seu entendimento, os métodos acomodacionistas adequavam-se, estrategicamente, aos espaços onde o Império Português não conseguia expandir o seu domínio, mas não eram aplicáveis ao espaço indiano. Uma das razões dessa inaplicabilidade encontra-se enunciada no «Sumario de las cosas que pertenencem a la provincia de la India Oriental y al gobierno della», quando Valignano pondera a ordenação de padres nativos:

«Assi porque toda gente morena es de poca capacidad y mal inclinada y de baixissimos espiritus, como porque tiene entre los portugueses muy baxo y vil concepto y num entre los mismos de la tierra son poco estimados en comparacion de los portugueses. De los mestiços y castiços se han de recibir muy pocos o ningunos especialmente de los mestiços, porque quanto mas tomam dellos y tanto son de menor reputacion entre los portugueses.»⁵¹¹

⁵⁰⁹ «Carta do Padre Mestre Gonçalo Rodrigues ao Provincial da Índia Padre António de Quadros», Bilgão, 23 de Março de 1561, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 351-356.

⁵¹⁰ «Apresentamos-lhe a Brivia encadernada em veludo cremezim e Santo Tomas, *Contra Gentiles*. Folgou de os ver e sobre eles lhe praticou Frei Antonio Peguado algumas poucas cousas e lhe fez huma pratica humilde e benevola sobre o que vinhamos.» («Carta do Padre Mestre Gonçalo Rodrigues ao Provincial da Índia Padre António de Quadros», Bilgão, 23 de Março de 1561, in *DHMPPPO*, VIII, pp. 360-361).

⁵¹¹ «Sumario de las cosas que pertenencem a la provincia de la India Oriental y al gobierno della», in *DHMPPPO*, XII, p. 580.

Aqui, Valignano não só emite uma opinião totalmente inversa àquela que emitia sobre a ordenação de nativos japoneses, como também contradiz o *Reglamento* do Colégio de S. Paulo. Como vimos, a atenção de Valignano estava sobretudo direccionada para as missões do Japão e da China. Substancialmente mais longo e detalhado, o *Sumario de las cosas de Japon* (1583) constituiu uma verdadeira revolução na forma de perceber e discursificar as missões na Ásia.

Ao contrário da *Apologia*, que referimos no ponto anterior, o *Sumario* destinava-se à publicação e à circulação dentro e fora da Companhia de Jesus. À partida, pode ser visto como um texto resultante da visita. A itinerância está subentendida na diversidade dos locais referidos e no profundo conhecimento demonstrado sobre as formas de funcionamento das instituições cristãs no Japão. Mas ela não implica, no *Sumario*, uma linearidade e uma organização cronológica das informações disponibilizadas, nem se apresenta sob a forma de um relato ou de uma narrativa. Organizado em capítulos temáticos, em que Valignano vai completando a descrição detalhada do funcionamento das diversas instituições e dos procedimentos dos agentes de conversão com a apresentação de medidas de melhoramento, o *Sumario* pode ser visto, sobretudo, como um relatório ou, tal como o próprio Valignano indica, um tratado.

Por seu turno, a apresentação de uma súplica sobre os costumes e as religiões nativos, nos três primeiros capítulos, capta a atenção dos leitores para a especificidade e exotismo do contexto em que se desenvolvia a missão. Significativamente, Valignano aponta a especificidade do caso japonês como a primeira razão para ter redigido o *Sumario*:

«[...] porque Japón en sus cualidades y costumbres, y en las cosas, negocios y modo de vivir de los nuestros y en todo lo demás, es tan diferente y contrario de la India y de Europa, que no se puede en alguna manera entender cuál sea su estado y cuál haya de ser su gobierno, si no se hiciere de él un muy claro, distinto y copioso tratado.»⁵¹²

Um dos principais intuitos do visitador era, portanto, apresentar a missão do Japão como uma missão racionalmente planificada e construída de raiz de acordo com

⁵¹² Alessandro VALIGNANO, *Sumario de las cosas de Japon (1583). Adiciones del Sumario de Japon (1592)*, ed. José Luis Alvarez-Taladriz, tomo I, 1954, p. 2.

dados obtidos na experiência de campo. Através desta operação discursiva, Valignano concede à visitação um valor epistemológico renovado. Mais do que ocasiões de regulação e disciplinamento, as visitas permitiam às autoridades obter dados sobre as missões e adequar as suas orientações à realidade específica a que elas se destinavam. Nesta perspectiva, o visitante não era apenas aquele que fiscaliza, era também aquele que institui formas de procedimento e as legitima. Neste âmbito, a visitação funcionava como um poderoso instrumento de afirmação de poder. Através dela, Valignano demonstrava que, assim como a experiência dos missionários inacianos era argumento justificativo da jurisdição inaciana sobre a missão japonesa, também a visitação era argumento da sua exclusividade no comando dessa missão.

Valignano fixou, no *Sumario*, uma das bases da argumentação que viria a utilizar na *Apologia*, para defender a autonomia e homogeneidade da missão inaciana do Japão: a defesa da experiência como critério de conhecimento e do conhecimento como critério de eficácia. Nesses termos, talvez seja correcto ler a epistemologia de Valignano mais como um pragmatismo, do que como um experiencialismo. Com efeito, o intuito de conversão determinava e contaminava, praticamente, todos os momentos do processo de conhecimento dos nativos pelos missionários. Quando analisarmos os tratados e as notícias sobre as crenças e os costumes dos gentios, tornar-se-á particularmente óbvia a interferência da técnica e da ideologia na formulação desse conhecimento.

Um dos artifícios do *Sumario* é, pois, dar a entender que a visitação da Companhia de Jesus no Japão não era uma acção impositiva e reguladora, mas sim um acto fundador de uma forma de proceder, racionalmente adequada à excepcionalidade do contexto japonês. A apropriação discursiva e instrumentalizadora dos costumes e das crenças japoneses era um dos aspectos cruciais dessa postura apologética. Paralelamente, a criação discursiva de um cristianismo exótico, cujas formas de proceder seriam incomparáveis às de qualquer outra parte do mundo, amplificava os resultados da missão e dava-lhes um realismo e uma abrangência especiais, prometendo e antecipando a cristianização total do Japão.

Apresentando-se, simultaneamente, como um relatório, um tratado e um texto apologético, o *Sumario* distancia-se, propositadamente, do relato de visitação. A narrativa linear dos acontecimentos não corresponderia aos intuitos do visitante. Mais do que apresentar os factos da visitação, era necessário criar um efeito de realismo, que justificasse os métodos adoptados e a autonomia da missão jesuítica do Japão. Para tal, Valignano organizou, filtrou e apresentou as informações recolhidas de acordo com os

seus intuitos programáticos e o seu projecto. A par das notícias e das cartas dos missionários publicadas na Europa, o visitador fornecia elementos para a construção discursiva do «século cristão do Japão», um ciclo de narrativas paralelo ao da «Goa dourada» ou do «fervor goês».

Os testemunhos das visitas do arcebispo D. Frei Aleixo de Menezes situam-se, discursivamente, nos antípodas do *Sumario* de Valignano.

Na sua *Memória*, Henrique Bravo de Moraes transcreveu, «de hum livro velho *que sahio de Camara Pontificia pera*» a sua mão e «*que seruia de resistos na Igreja de S. João Baptista de Benaulim*»⁵¹³, alguns apontamentos deixados por Frei Aleixo de Menezes em resultado das suas visitas a Salcete, em 1596 e 1604.

Relativamente à primeira visita, de 1596, o primeiro apontamento encomenda ao vigário uma prática mais rigorosa na administração dos sacramentos, o tratamento do povo com a «veneração»⁵¹⁴ devida e a concessão de indulgências aos fiéis que participassem nas procissões. Todo o documento desenvolve, genericamente, estas orientações, que iam no sentido de reforçar a prática sacramental nas paróquias de Salcete. Por exemplo, o terceiro ponto refere-se ao reforço da postura devocional perante o Santíssimo Sacramento, nomeadamente, ao gesto de bater no peito quando a hóstia se encontrasse exposta, na missa ou fora dela. Também no que diz respeito às recomendações directamente dirigidas ao vigário, o arcebispo ordena, no quarto ponto, severos castigos para os párocos que negassem os sacramentos da confissão e da extrema-unção a cristãos convertidos.

Mais adiante, encontramos também alguns pontos referentes à fiscalização dos comportamentos e práticas da população: ordem de quinze dias de prisão para quem não chamar o padre em situações de partos problemáticos (9.º ponto); ordem às parteiras para que realizem baptismos, na ausência dos párocos, sob pena de um mês de prisão (10.º ponto); ordem de fiscalização dos casamentos, para evitar desvios ao ritual católico (pontos 11.º a 13.º) e proibição de que sejam atribuídos nomes gentílicos aos nascituros, sob pena de quinze dias de prisão (16.º). É também de salientar o décimo quinto ponto, onde o arcebispo recomenda um maior rigor no ensino da doutrina, utilizando, tanto quanto possível, uma pedagogia diferenciada e adequada a cada criança.

⁵¹³ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 38.

⁵¹⁴ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 38.

Todas estas ordens e orientações pertencem ao registo comum de imposição e normalização das práticas religiosas no âmbito paroquial, reforçando alguns pontos restritivos dos costumes gentílicos. Os apontamentos da visitação de 1604 prolongariam, na sua generalidade, estas orientações, aprofundando alguns desses pontos restritivos. Por exemplo, ordena que os noivos «sejão constringidos a viuerem juntos»⁵¹⁵ logo após o casamento, ao contrário do que o rito gentílico prescrevia; proíbe as visitas de qualquer gentio a cristãos, com excepção dos médicos; e ordena o envio de espiões às festas dos pagodes, que deveriam depois denunciar os cristãos convertidos que lá encontrassem, para que estes fossem presos e apresentados ao Santo Ofício.

O reforço das medidas restritivas dos costumes gentílicos nos apontamentos de 1604 tem motivos mais ou menos evidentes. Por esta altura, Frei Aleixo já teria regressado da sua visitação aos cristãos do Malabar. Se, tal como vimos na contextualização, nas primeiras visitações nas Ilhas de Goa e províncias adjacentes, o arcebispo se deparara com uma Cristandade fragilizada e abandonada, a visitação dos cristãos de S. Tomé revelou-se uma experiência extrema e traumatizante de confrontação com o vigor do gentilismo e com a plasticidade e contiguidade das comunidades cristãs e hindus no território indiano.

O relato desta visitação – *Iornada do Arcebispo de Goa* –, redigido por António Gouveia, parece-nos ser, por diversos motivos, um dos testemunhos mais interessantes e representativos da situação do arcebispado de Goa na fase em apreço.

A *Iornada do Arcebispo* foi composta num registo discursivo misto, que adiciona elementos cronísticos à estrutura de base, que é a de um itinerário. A obra foi encomendada com o intuito de dar conta dos feitos de D. Aleixo na sua jornada pelas serras do Malabar, em que teria reduzido os cristãos de S. Tomé à Fé Católica. Porém, Gouveia expôs o seu relato a elementos circunstanciais que contrariam visivelmente o intuito inicial. A descrição dos espaços naturais e sociais e as digressões em torno de curiosidades e de casos diversos contradizem claramente a intencionalidade e linearidade da crónica.

Na verdade, no quadro de uma exaltação dos feitos do arcebispo, os espaços inóspitos, os grupos hostis à presença da embaixada de clérigos⁵¹⁶ e a persistência de costumes gentílicos entre os cristãos deveriam funcionar como contrariedades que

⁵¹⁵ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 47.

⁵¹⁶ «[...] a cada lugar lhe pretendião tirar a vida, & Mouros Christãos Gentios, & Iudeus, que por todas aquellas partes auia, erão contra elle, & desejavaõ de o ver morto [...]» (*JAGAM*, fol. 41 r).

deveriam colocar em evidência a diligência e o valor do varão eclesiástico. Mas essas contrariedades tornam-se tão frequentes e restritivas ao longo do relato que praticamente neutralizam o efeito desejado.

Num misto de humildade e de desalento, o próprio D. Aleixo de Menezes, na carta a Filipe II que acompanhava um exemplar da *Iornada*, não dedica demasiadas palavras a este livro, mas inclui o já referido desabafo: «nisto que cuidamos *que* he Christandade achei passante de vinte mil idolatras»⁵¹⁷.

De acordo com Gouveia, a missão de D. Aleixo deparou-se com inúmeros entraves. Os brâmanes combateriam as acções dos clérigos com todos os meios que tinham ao dispor. Um dos recursos constantemente referidos é a feitiçaria⁵¹⁸. Por diversas vezes, a comitiva do arcebispo era recebida pelo povo em armas, incitado pelos brâmanes e capitães gentios⁵¹⁹. A embaixada era também constantemente acossada pela desconfiança das autoridades seculares gentias, que a submetiam à vigilância constante de espões:

«E tinham muytos delles espias, e ainda seus Regedores no Diamper pera saber o *que* passaua, em especial el Rey de Cochim, *que* tinha aly seu Regedor mor pera este effeyto, com outro que primeyro pera o mesmo tinha mandado porque lhes parecia que queria o Arcebispo fazer aos Christãos vassalos del Rey de Portugal, & assi chamauão a crisma que o Arcebispo daua em todas as Igrejas, ferrete de Portuguez.»⁵²⁰

A comitiva de Aleixo de Menezes demonstrava sérias dificuldades em justificar os intuitos da sua presença sem ferir as susceptibilidades dos poderes locais. Na verdade, a missão do arcebispo tinha um carácter eminentemente disciplinador e assimilador, que não lhe dava margem para a adopção de estratégias acomodacionistas. Ao percorrer territórios onde os cristãos viviam sob a autoridade secular de reis gentios e sob a autoridade espiritual do bispo sírio⁵²¹, restava-lhe recorrer à diplomacia e conformar-se à autoridade local⁵²².

⁵¹⁷ [Carta a El-Rei D. Filipe II], 20 de Dezembro de 1603, AHU, cx. 1, doc. 20, fol. 16 r.

⁵¹⁸ Cf., por exemplo, *JAGAM*, fol. 47 r.

⁵¹⁹ Por exemplo, em Naramé (*JAGAM*, fol. 52 r) e em Calaré (fols. 101 r e ss.).

⁵²⁰ *JAGAM*, fol. 75 v.

⁵²¹ *JAGAM*, fol. 61 r.

⁵²² Por exemplo, em Mangate, alguns cristãos mataram uma vaca com o intuito de servir a sua carne ao arcebispo. Tendo um grupo de gentios apresentado uma queixa ao rei, o arcebispo viu-se obrigado a pagar uma multa (*JAGAM*, fol. 88 r).

De todos os problemas com que a embaixada se confrontou, talvez nenhum outro fosse tão grave e constante como a convivência promíscua entre religiões. Entre os diversos casos observados, António Gouveia refere, por exemplo, que os gentios usavam a água benta da igreja de Vaipicota para fins terapêuticos, sobretudo, para auxiliar as mulheres nos partos⁵²³. Ainda de acordo com Gouveia, o recurso à feitiçaria e a técnicas divinatórias gentias seria também muito comum entre os cristãos de S. Tomé.

António Gouveia narra ainda o curioso e exemplar caso de um gentio interpelado pelo arcebispo na igreja de Parú:

«[...] estando o Arcebispo huma tarde assentado no alpendre da Igreja [de Parú] rezando sò, vio entrar hum homem, & assentarse de joelhos à porta de Igreja, & orar com muita deuação, & deitar certa esmola no cepo. Nas inclinações, e posturas *que* fez no modo de orar, e em nã fazer o sinal da Cruz *nem* tomar agoa benta, entendeo *que* nã era Christão, porque no trajo Christãos & Naires trazem o mesmo. Como se ergueo da oraçam chamou o o Arcebispo, & perguntoulhe se era Christão, respondeo, *que* não, ao *que* lhe disse o Arcebispo, pois se não sois Christão, *que* vindes fazer à Igreja dos Christãos, e pera *que* deitastes aquella esmola: respondeo o Nayre, sou catiuo desta Igreja, & e venhome resgatar todos os annos a ella neste dia, em *que* nasci como fazem outros muytos: Chamou o Arcebispo ao Vigayro, *que* tinha posto, & delle, & dos Christãos soube *que* muytos Nayres, & Chegos, *que* saõ casta baixa, nam tendo filho se vinhão offerecer àquella Igreja ao glorioso Sam Ioão Bautista, & fazião voto, *que* se lhe desse filho o farião catiuo da Igreja, & com isto lhos daua a muytos *com* o *que* eram tambem muitos os catiuos, *que* aquella Igreja tinha, por todas aquellas terras polla grande deuação, *que* tinhão os Gentios dellas.»⁵²⁴

D. Aleixo questiona então o gentio por que não se convertia ele ao Cristianismo: «Ao *que* respondeo o Naire, *que* tudo o dos Christãos era bom, & dos Gentios tambem era bom, *que* cada hum se auia de saluar conforme a seu custume: *Que* quem Deos queria *que* fosse Christão *que* o era, & *que* queria *que* fosse Gentio tambem o era, & *que* Deos repartia cada hum pera sua ley; E este he o erro de todos os Gentios destas partes, por isso ordinariamente nam saõ inimigos da

⁵²³ JAGAM, fol. 90 v.

⁵²⁴ JAGAM, fols. 85 r – 85 v.

Christandade, se o nam moue alguma rezam particular, ou os Bramanes, & seruidores dos Pagodes, porque vem o mal, que os Christãos delles dizem, & as afrontas, que lhes fazem, se podem. No mais nã são encontrados com ley alguma, porque em todas dizem, que se saluão cada hum no que seus pays tiuerão, o que nam tem os Mouros, que onde quer que os ha, são inimicissimos da Christandade.»⁵²⁵

De facto, a capacidade que os nativos tinham de integrar novos cultos sem abandonar os anteriores⁵²⁶ não era uma novidade para os agentes religiosos e tornava-se, nesta fase, um facto cada vez mais evidente⁵²⁷.

A embaixada confrontou-se com a dificuldade de impor uma crença que exigia exclusividade aos seus fiéis e implicava uma ruptura com a comunidade e o meio envolvente. Noutros espaços em que o Império Português não conseguia exercer o seu poder físico, as estratégias acomodacionistas procuraram suprimir este entrave, distinguindo entre costume civil e costume religioso. Mas Aleixo de Menezes mostrou-se intransigente.

O arcebispo conseguiu convocar o Sínodo de Diamper, em 1599, com o apoio de um número considerável de sacerdotes e de populares. Segundo Gouveia, as sessões do Sínodo foram acompanhadas pelo ruído de um festival hindu que decorria nas imediações da igreja⁵²⁸.

Os decretos sinodais consagram, genericamente, a orientação impositiva do arcebispado de Goa. Em nove acções, apresenta-se uma longa lista de medidas reformadoras que procuram abranger todos os domínios da vivência das comunidades cristãs do Malabar. Ao património legal já formulado nos decretos conciliares, o sínodo

⁵²⁵ JAGAM, fol. 85 v.

⁵²⁶ «[...] o próprio conceito de conversão era, de certa forma, incompreensível para uma estrutura religiosa integradora, cumulativa, e flexível. Extremamente flexível. A presença mais forte de um ou de outros efeitos podia ser, contudo, o resultado da mais pura contingência.» (Ângela Barreto XAVIER, *A Invenção de Goa*, p. 296); cf. também Jan Peter Schouten, *Jesus as Guru. The Image of Christ among Hindus and Christians in India*, 2008; Rowena Robinson, *Christians of India*, 2003.

⁵²⁷ Por exemplo, Frei Paulo da TRINDADE também se refere a este facto: «O que não é de espantar, porque como esta gente cega admita haver muitos deuses, não se lhes faz muito dificultoso de crer que o é Cristo. E se nós lhe consentíramos que a arca de Deus estivesse juntamente no templo com o ídolo pagão como queriam os filisteus, fácil fora isto de alcançar deles. Mas se são fáceis em admitir novos deuses, não o são em deixar os seus antigos.» (CEO, I, p. 353); «E ajuntou-se a este mal [o costume de outras tradições] outro pior, que é quase geral em toda esta gentildade, que tem poder-se cada um salvar na sua lei, crendo serem todas boas e dadas por Deus [...]» (III, p. 367).

⁵²⁸ JAGAM, fol. 71 v.

acrescentou medidas especificamente adequadas ao contexto do Malabar. Para tal, a experiência adquirida ao longo das visitas terá sido determinante.

No entanto, se a visitação permitiu elaborar leis adequadas à realidade do Malabar, também permitiu constatar que a nova estrutura eclesial era frágil e que os meios que permitiriam garantir o cumprimento dos decretos eram poucos. A validade do Sínodo de Diamper foi questionada no momento da sua convocação e continua, ainda hoje⁵²⁹, a suscitar dúvidas.

O Juramento da Cruz de Coonan (*Koonan Kurishu Satyam*), a 3 de Janeiro 1653, marca o início da cisão da Igreja Sírio-Malabar em relação à Igreja Católica Romana. Até então, é também plausível que os decretos de Diamper fossem largamente ultrapassados pela prática das comunidades.

Na província de Goa, as visitas continuariam a ser ocasiões soberanas de constatação da continuidade das práticas gentílicas. Nos «Apontamentos Geraes pera as Igrejas de Salcete»⁵³⁰, feitos por ocasião da visitação do arcebispo D. Frei Francisco dos Mártires, em 1644, mantêm-se as preocupações que D. Aleixo de Menezes expressara mais ou menos quarenta anos antes – sobretudo no que dizia respeito a irregularidades no ritual do casamento – e levantam-se novos problemas. Nota o arcebispo que, em algumas várzeas, as populações mantinham rituais nas ruínas dos pagodes derrubados⁵³¹. Proíbe ainda que artesãos cristãos trabalhassem nas obras dos templos hindus em terra firme⁵³². D. Frei Francisco dos Mártires não define com rigor a pena a atribuir a estas transgressões: indica apenas que os implicados deverão ser enviados para o Aljube, onde cumprirão a pena que parecer justa.

4.2.2. Crónicas de missionação: da disputa do passado à construção de uma memória corporativa.

Os primeiros projectos de crónicas dos feitos missionários no Padroado Português do Oriente parecem ter surgido no seio da Companhia de Jesus. A par da

⁵²⁹ Cf. AAVV, *The Synod of Diamper revisited*, ed. George Nedungatt, *Kanonika*, n.º 9, 2001.

⁵³⁰ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, pp. 65-70.

⁵³¹ Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 66.

⁵³² Henrique Bravo de MORAES, *Memoria e documentos para a historia ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, BN 176, p. 67.

publicação das cartas, as crónicas integram-se no plano dos textos que divulgavam a actividade da Companhia na Europa e na dinâmica de auto-representação e de institucionalização de procedimentos.

Os primeiros casos de que temos conhecimento são a *Historiarum Indicarum* de Gian Pietro Maffei, realizada a pedido do Cardeal D. Henrique e publicada em 1588, em Florença, onde se compilam e comentam cartas de irmãos jesuítas; e a *Historia de Japam*, a que Luís Fróis terá dado início em 1584.

Centremo-nos no trabalho de Fróis. Nesta crónica, que não seria publicada antes do século XX, Luís Fróis ensaia já alguns termos formais que seriam consagrados nas crónicas missionárias do século XVII. Aqui, o relato dos feitos dos missionários inacianos no Japão mescla-se com digressões sobre os costumes e as crenças nativos e reflexões sobre os procedimentos dos missionários ao tempo da redacção. Todavia, redigido pouco tempo após dos acontecimentos narrados, a *Historia de Japam* não apresenta ainda a densidade ideológica dos textos posteriores, limitando-se a salientar o carácter pioneiro da missão inaciana.

A *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*, de Alessandro Valignano, publicada em 1601, introduz a apologia nas crónicas da missionação do Padroado Português do Oriente. Vejamos, por exemplo, o capítulo sétimo da primeira parte, intitulado «Del estado en que estava la India quando llegó a ella el P.^e M. Francisco y de lo que en ella hizo»:

«Quando llegó el P.^e M. Francisco a Goa no avía quasi ninguna cristiandad entre los naturales de la tierra; mas assí ella como las otras islas suas vezinas eran todas habitadas de gentiles y moros, que vivían mezclados con los portugueses. Y el estado de toda la India en aquel tiempo, quanto a lo spiritual, era muy flaco, porque no avía en toda ella más que un obispo sólo, que comúnmente residía en Goa, y de ahy governava y proveya de clérigos, como mejor podía, todos los demás lugares y fortalezas de S. A.»⁵³³

A depreciação das missões que antecederam a presença da Companhia de Jesus na Ásia não era um argumento novo na documentação inaciana. Como vimos, ela já surgia na epistolografia, como forma de legitimação e afirmação das estratégias assumidas pela Companhia. Neste caso, a apologia tem diversos intuitos mais

⁵³³ Alessandro VALIGNANO, *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús*, p. 45.

específicos. Com ela, Valignano pretende não só afirmar a hegemonia e a exclusividade das missões inicianas perante as Coroas ibéricas e Sede Pontifícia, como também reunir argumentos para fazer face às agressões dos franciscanos de Manila. Nessa medida, a *Historia*, de certa forma, dissocia-se do projecto do Padroado Português do Oriente e apresenta-se como uma crónica especificamente dedicada à Companhia de Jesus e à sua exaltação.

As estratégias discursivas adoptadas, de acordo com esse intuito, não diferem muito daquelas que encontramos nas obras mais significativas do visitador. Ao propor-se elaborar uma história da presença jesuítica nas missões do Padroado Português do Oriente, Valignano não dispensou, tal como Fróis, a inclusão de capítulos informativos sobre os costumes e as crenças nativos, a par de reflexões legitimadoras dos procedimentos acomodacionistas. Mas, à semelhança do que fizera no seu *Sumario de las cosas de Japon*, Valignano utiliza o património informativo adquirido pelos seus irmãos e por ele próprio (no contexto de visitação) para afirmar a superioridade dos métodos acomodacionistas e, por inerência, a superioridade da missionação jesuítica.

O conhecimento da realidade asiática tornar-se-ia um argumento determinante no quadro da apologética jesuítica, a partir dos finais do século XVI. Obras como a história *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (redigida a partir de 1609), de Matteo Ricci, e a *História da Igreja do Japão* (redigida entre 1620 e 1633), de João Rodrigues Tçuzzu, confirmam essa tendência: Ricci dedicaria aos costumes e às crenças chineses todo o primeiro livro da sua crónica⁵³⁴, consagrando a necessidade de expor o contexto cultural, político e religioso em que as missões se desenvolviam; por seu turno, os papéis que conhecemos hoje da *História da Igreja do Japão* consistem sobretudo numa exposição das crenças japonesas e do protocolo da cerimónia do chá⁵³⁵.

Esta intromissão do tratado e da notícia nas crónicas de missionação confirma-se, praticamente, em todas as outras crónicas seiscentistas de missionação, todavia, de forma muito mais atenuada e com intuitos diferentes.

A partir de 1596, Valignano deixou de ser o visitador da Companhia nas Índias Orientais. Na conclusão da sua *Historia*, publicada em 1601, declarou que não tinha intenção de prosseguir o projecto. A *Historia* de Valignano cessou no ano de 1564. Tal

⁵³⁴ Matteo RICCI, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (ed. Piero Corradini), pp. 1-106.

⁵³⁵ João Rodrigues TÇUZZU, *História da Igreja do Japão* (1620-1633), ed. João do Amaral Abranches Pinto), 1954-1955.

como Wicki indica⁵³⁶, a Província de Goa ficava, então, livre para elaborar uma crónica das missões mais convergente com a sua perspectiva missionológica. Sebastião Gonçalves assumiu-se como o executante deste projecto e os trabalhos da sua *História dos Religiosos da Companhia de Jesus* ter-se-ão iniciado em 1606.

A vinculação desta crónica à perspectiva da Província de Goa, convergente com o «modo goês» de conversão, é visível em diversos momentos. Vejamos alguns exemplos.

No capítulo «Da grande contradição e dificuldade que os pregadores evangelicos tiverão na promulgação da ley de Christo na India», Gonçalves contraria, de forma subtil, a perspectiva acomodacionista em duas das razões apontadas. Numa delas, o cronista opõe livre-arbítrio e vontade:

«Não há cousa mais difficultosa de vencer que o livre alvidrio, porque ninguém o pode fazer de chegar à razam, se a vontade, affeiçoada ao contrario do que lhe quereis persuadir, não der seu consentimento.»⁵³⁷

Ao argumentar que não é possível converter os homens pelo exercício da razão, Gonçalves coloca em causa o método acomodacionista, privilegiando os métodos impositivos e sugerindo que é mais eficaz promover uma adesão afectiva à fé católica.

Ao expor outra razão – o apego dos nativos às crenças ancestrais –, Gonçalves é ainda mais subtil:

«E se cousa há em que os homens mais se afferrem con seu parecer, hé a ley e custumes de seus antepassados, os quaes quasi per herança e como a melhor parte conservão diligentemente. Aquy entrão as seitas, ritos e ceremonias, aquy os custumes e leys inviolaveis de sua republicas, as quais de nenhum modo quebrantão ainda en cousas pequenas e a nosso parecer escusadas.»⁵³⁸

A referência aos «costumes e leys inviolaveis de suas republicas», que «quebrantão ainda en cousas pequenas e a nosso parecer escusadas» pode ser interpretada como uma crítica à separação teórica entre costume civil e costume religioso, tal como os defensores do acomodacionismo a concebiam.

⁵³⁶ Cf. «III. Descrição dos manuscritos da História da Índia», in *HRCJ*, I, 1957-1962, p. IX.

⁵³⁷ *HRCJ*, I, p. 86.

⁵³⁸ *HRCJ*, I, p. 87.

Ao relatar o desempenho de Francisco Cabral no cargo de superior da missão japonesa, Gonçalves é bastante mais explícito:

«Duas cousas entre outras fez o P.^e Francisco Cabral depois que tomou o pulso às cousas de Jappão, que lhe não custurão tam pouco pollas contradições que teve ainda de gente de bom zelo.»⁵³⁹

A primeira foi abolir o uso das vestes de bonzo entre os irmãos e retomar a ingestão de carne. De acordo com Gonçalves, parafraseando Cabral, esta atitude era mais sincera e causava maior impressão junto dos poderosos.

A segunda medida prendia-se com uma questão doutrinal:

«A 2.^a cousa mais importante que a primeira foy, que não ousando até então os Padres de pregar a Christo crucificado com aquella liberdade de espirito com que São Paulo o pregava, por não se escandalizarem os japões quando ouvião pregação pera se converter, e não julgassem os christãos por stultos e dezasisados por adorarem a hum homem crucificado entre ladrões, avido entre seus imigos por malfeitor, ao qual attribuyão divindade [...].»⁵⁴⁰

Ao apresentar os resultados destas medidas, o cronista demonstra claramente a sua posição face aos métodos acomodacionistas:

«Cousa maravilhosa foy ver o grande fruto que desta nova ordem se colheo, porque não entrando dantes ordinariamente na rede do Evangelho senão peixes pequenos, quaes eram os pobres do hospital de Bungo, movidos pollas obras da caridade e misericordia que com elles usavão os Padres, todavia daqui em diante não somente os pobres, mas também os ricos, fidalgos e senhores de titulo se deixarão commummente pescar dos pescadores apostolicos, e tam longe ficarão de se escandalizarem de Christo crucificado, que este foy o principal meyo que o mesmo Senhor tomou pera os converter [...].»⁵⁴¹

Na sua *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, João de Lucena, jesuíta que nunca pisou território asiático, contraria também um dos termos apologéticos de

⁵³⁹ HRCJ, III, p. 285.

⁵⁴⁰ HRCJ, III, p. 287.

⁵⁴¹ HRCJ, III, p. 287.

Valignano. No capítulo «Do processo da cristandade na Índia nos primeiros quarenta anos da conquista dos Portugueses», lemos:

«Mas os cronistas daqueles tempos, toda sua curiosidade empregaram nos rompimentos das batalhas, feitos das armas, tomadas de cidades e reinos, navegação, comércio e novos descobrimentos; e da conquista da fé, processo da sagrada religião e trabalhos dos que nisso se ocuparam, como se foram matérias menos importantes (sendo elas a importância de tudo), não escrevem ou só as tocam levemente.»⁵⁴²

Para além de anunciar uma nova série de crónicas, especificamente dedicadas à missionação, João de Lucena contraria a ideia de que o trabalho de conversão do Padroado Português do Oriente começara com a chegada da Companhia de Jesus. Este posicionamento não impedirá, todavia, que João de Lucena acompanhe as notícias coevas da missão do Japão. O cronista semeou, ao longo de toda a sua obra, digressões sobre os costumes e crenças do gentio que demonstram um conhecimento considerável das informações entretanto compiladas⁵⁴³.

Contudo, tanto na crónica de João de Lucena, como na de Sebastião Gonçalves, as digressões relativas aos costumes e às crenças nativos cumprem um papel, sobretudo, ilustrativo. Não têm a importância estrutural e metodológica que tinham na crónica de Valignano e, de certa forma, na de Luís Fróis.

O mesmo acontece na *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*, de Frei João dos Santos, publicada em Évora em 1609. Apesar de ser, provavelmente, a mais completa súpula seiscentista das missões dominicanas do Padroado Português do Oriente, em rigor, a *Etiópia Oriental* não deve ser vista exactamente como crónica. À semelhança do seu correligionário Frei Gaspar de Cruz⁵⁴⁴, Frei João dos Santos estruturou a primeira parte deste curioso livro sob a forma de um itinerário. O relato das viagens é intercalado por notícias dos costumes e das crenças nativos e analepses constantes, onde o autor recorda os feitos dos seus antecessores ou narra a história das instituições ligadas à Ordem dos Pregadores nos locais por onde vai passando. Na segunda parte, tal como o próprio título indica, Frei João dos Santos

⁵⁴² *HVPFX*, I, p. 55.

⁵⁴³ Cf. Ricardo Ventura, «O Budismo nas fontes do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII) – um roteiro documental», in AAVV, *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, 2007, pp. 156-171.

⁵⁴⁴ Gaspar da CRUZ, *Tratado das Cousas da China* (1569), ed. Rui Manuel Loureiro, 1996.

conjuga informações dispersas sobre a instituição, o desenvolvimento e a acção da Ordem dos Pregadores na Ásia. Observando a organização precária da exposição, diríamos que a segunda parte depende ainda bastante da estrutura do itinerário, que se baseia mais numa linha espacial e permite analepses constantes, do que numa linha cronológica.

Este método de organizar a informação e de construir a memória talvez decorra da própria forma de presença e de acção da Ordem dos Pregadores. Tendo empreendido diversas missões na área periférica do Padroado – Sudeste Asiático, Molucas, China –, a Ordem dos Pregadores baseava a sua actividade no acompanhamento das paróquias e das confrarias, em estreita colaboração com os poderes seculares. Esta postura dispensava, ao contrário do que acontecia nos textos da Ordem dos Frades Menores e, sobretudo, nos da Companhia de Jesus, a elaboração de um argumentário que justificasse a sua acção e os seus métodos. Nessa medida, a identidade da Ordem Dominicana no Padroado Português do Oriente demarca-se, precisamente, pela sua sobriedade e pelos silêncios que a documentação faz em relação a ela. Esta postura repercute-se nos textos de memória da acção dominicana de forma bastante visível. Tal como Manuel Lobato assinala, a *Etiópia Oriental* é um texto que trata a missionação de uma forma bastante ampla, mas que não se afasta do «esquema ideológico quinhentista»⁵⁴⁵.

Os textos de memória da missionação do Padroado Português do Oriente produzidos no início do século XVII – *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, *História da Vida do Padre Francisco Xavier* e *Etiópia Oriental* – podem, com efeito, caracterizar-se pela afirmação do «modo goês» de conversão, mais próximo dos métodos impositivos e do controlo territorial, e pela oposição ou alheamento em relação aos métodos acomodacionistas.

Redigido na quarta década do século XVII, a *Conquista Espiritual do Oriente*, de Frei Paulo da Trindade, introduziria importantes alterações a este quadro.

Como vimos, o primeiro quartel do século XVII ficaria marcado por importantes acontecimentos, que condicionavam as formas de pensar e desenvolver as missões do Padroado Português do Oriente. Para além dos avanços dos holandeses e do Padroado Espanhol, as missões da China e do Japão enfrentavam graves problemas. De 1622 a

⁵⁴⁵ «[...] a *Etiópia Oriental* é uma daquelas obras em que o proselitismo e o sentido de missão são levados mais longe, sem, contudo, em nada se afastar do esquema ideológico quinhentista, no qual, de um ponto de vista formal e interno, se inclui.» (Frei João dos SANTOS, *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*, introd. Manuel Lobato, p. 11).

1633, os jesuítas de Nanquim estão sobre perseguição dos oficiais do Imperador. No Japão, o xogunato dos Tokugawa chega ao poder, em 1614, e confirma o édito de expulsão de todos os estrangeiros do território japonês, dando início à perseguição do Cristianismo a uma escala que, até então, não tinha precedentes.

Pela altura da redacção da *Conquista Espiritual do Oriente* (1630-1636), Frei Paulo da Trindade encontra-se no epicentro de uma grave perturbação no seio da Ordem dos Frades Menores de Goa⁵⁴⁶. Em 1612, a Sede Pontifícia decretara a elevação da Custódia de S. Tomé a Província. A ideia peregrinara, desde finais da segunda metade do século XVI, entre os franciscanos de Goa, e tinha a oposição das províncias portuguesas, que não queriam perder o controlo sobre esta Custódia. A questão seria debatida ao longo da década de 20, com diversos avanços e recuos. Em 1633, Filipe II obteve um breve pontifício que ordenava o desmantelamento da Província de S. Tomé da Índia. O Comissário geral nomeado para fazer cumprir essa ordem morreu na viagem para Goa. Frei Paulo da Trindade foi, então, incumbido de assumir, provisoriamente, esse cargo. Num trecho da sua *Conquista Espiritual do Oriente*, Frei Paulo deixa subentendido que essa nomeação era um sinal de que o rei mudara a sua posição face à Província de S. Tomé⁵⁴⁷.

Mais do que uma querela de poderes no seio de uma ordem religiosa, a questão da Província de S. Tomé demonstra que os franciscanos de Goa tinham desenvolvido e consolidado uma identidade e uma forma de acção específicas. A presença de frades nativos terá constituído um factor determinante neste processo. A elevação a Província concederia uma certa autonomia e relativizaria as orientações portuguesas, que excluía os clérigos nativos de uma posição mais influente nos destinos da Igreja em Goa.

Neste contexto, Frei Paulo da Trindade torna-se uma figura chave para a compreensão dos complexos feixes de interesses e de perspectivas que se encontravam em jogo. O seu posicionamento favorável relativamente a uma maior autonomia e intervenção dos clérigos nativos no governo da Ordem não oferece qualquer dúvida. De

⁵⁴⁶ Para uma reconstituição detalhada deste processo, ver Patrícia Souza de FARIA, *A Conversão das Almas do Oriente*, pp. 167-172.

⁵⁴⁷ «E quando esperavam os émulos alcançar os fins dos seus desejos à custa de nossa honra, então se viram mais desenganados de o poderem alcançar, podendo mais com o peito real de Sua Majestade a opinião e crédito que sempre teve dos filhos desta santa Província, que as sinistras informações dos seus adversários.» (*CEO*, III, p. 569).

acordo com João Telles e Cunha⁵⁴⁸, após a morte do vigário-geral Frei António Henriques, em 1633, Frei Paulo terá sido alvo de perseguição, por promover, por diversas formas, uma maior participação dos clérigos nativos no governo da Ordem em Goa. Como vimos, o cronista exalta a acção dos clérigos nativos em diversos capítulos da sua obra. Perto do final, dedicou à Província de S. Tomé um sentido panegírico, que deixa implícita uma apologia dos frades nativos, face às calúnias de que eram vítimas⁵⁴⁹.

Nesse sentido, a confirmação da rectidão e do valor dos frades nativos implicava, simultaneamente, gestos e sentimentos de reiterada fidelidade ao Padroado Português e ao Estado da Índia. Isto permite-nos compreender melhor o registo missionológico de Frei Paulo, que oscila entre a exaltação dos modos impositivos de conversão, claramente dominante em toda a crónica – inclusive no título «Conquista», que anuncia a relação cooperante entre poder espiritual e poder temporal⁵⁵⁰ –, e a valorização de perspectivas geralmente conotadas com o acomodacionismo.

Por exemplo, no capítulo em que reconstitui a questão da conversão do rei de Tanor, Frei Paulo aproveita para mostrar o seu posicionamento face à questão da linha dos brâmanes e à missão de Maduré:

«E chamar o sobredito autor, com tanta asseveração e firmeza, a linha dos brâmanes própria divisa de sua superstição, e que trazê-la o rei de Tanor era trazer a mesma idolatria ao pescoço, é cousa que de nenhuma maneira se admitirá em Madure, antes se rirão lá bem desta sua censura; pois não somente os brâmanes convertidos à Fé mas também os religiosos que os converteram e se ocupam lá com aquela cristandade, trazem a linha e se tratam como brâmanes e usam de seus lavatórios e outras cousas que eles têm não serem de sua superstição mas tocantes somente ao uso político daquela casta.»⁵⁵¹

A obra de Frei Paulo da Trindade é expressão de um certo reposicionamento que foi sendo cultivado nas discursificações do «modo goês» de conversão, face aos graves problemas com que se confrontava o Império Português e face às profundas

⁵⁴⁸ João Telles e CUNHA, «Socio-Cultural Aspects of the Catholic Missionary», in AAVV, *The Portuguese and Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, p. 265.

⁵⁴⁹ *CEO*, III, pp. 568-570.

⁵⁵⁰ «Tão juntas andaram sempre na conquista deste Oriente as duas espadas do poder secular e eclesiástico que poucas vezes achamos mover-se uma sem que se meneasse a outra, porque nem as armas conquistavam senão com o direito que a pregação do Evangelho lhe dava, nem a pregação podia ser de algum fruto se não era acompanhada e favorecida das armas» (*CEO*, III, p. 127).

⁵⁵¹ *CEO*, II, pp. 316-317.

transformações sociais em curso. Como veremos, entre os relatos da missão de Maduré no período pós-Nobili, encontramos claros exemplos de uma tentativa de síntese, em que se conjugavam elementos do acomodacionismo e do “modo goês” de conversão.

Numa notícia das missões franciscanas, escrita no século XVIII, ao reflectir sobre os martírios ocorridos na zona de Goa ao longo do século XVII, o autor (anónimo) chega à conclusão de que o ódio dos nativos em relação aos frades se deveria à violência infligida nos primeiros tempos das missões:

«Todos estes trabalhos padecerão os frades de S. Francisco nestes tempos em odio da Ley e ainda do rey, porque como os Portuguezes fossem os conquistadores elles os conquistados, não podião deixar de lhes ter odio, cabendo a mayor parte aos nossos frades, por terem sido os primeiros que derão principio a estas santas operaçoens evangélicas, e não sey se diga que ainda hoje, ainda que não em odio da fée, pois estão pela misericordia divina feitos mais bons christãos, comtudo nos tem certa antipatia, como se tem visto muitas vezes, e querendosse averigoar não lhes achamos fundamento, mais que o originarsse do principio das nossas missoens.»⁵⁵²

Na maior parte dos textos, este reposicionamento não impedia a confirmação e exaltação dos modos impositivos. Em diversos momentos da sua *Conquista*, Frei Paulo da Trindade reivindicaria até o uso destes modos de conversão entre os frades menores. Leia-se, por exemplo, o que diz o cronista a respeito dos baptismos solenes:

«E com ser isto assim, como este negócio passava cá em Bardês, não se procurando que se publicasse em Goa nem querendo os nosso padres antigos, no que faziam, outra coisa mais que o serviço de Deus e salvação das almas sem outro respeito algum humano, não escrevendo ao Reino nem a Roma o muito fruto que nas cristandades faziam (e tanto que mandando uma vez um viso-rei nosso devoto dizer ao Custódio se queria escrever ao reino, por terra, as coisas que faziam os nossos frades nas cristandades, o fizesse e lhe mandasse as cartas porque mandava um correio, lhe respondeu que se o correio ia para o céu o faria, mas para outra parte lhe não convinha), tomaram daqui ocasião os nossos émulos para nos desacreditarem no Reino e em Roma, dizendo que não fazíamos

⁵⁵² «Noticia do que obravão os frades de S. Francisco, filhos da Provincia do Apóstolo S. Thome no serviço de Deos e de S. Magestade, que Deos guarde, depois que paçavão a esta India Oriental», in *DHMPPQ*, V, pp. 440-441.

crisandade na Índia nem nos ocupávamos nela em mais que em cantar no coro e enterrar defuntos.»⁵⁵³

Seguidamente, faz o relatório dos baptismos gerais realizados ao longo das primeiras décadas do século XVII, de centenas de pessoas cada um, concluindo:

«[...] o ordinário é que em cada triênio dos Provinciais se faz pelo menos um Baptismo Geral em Goa, e às vezes dois e três, conforme a esmola que para vestir os catecúmenos se pode haver, afora outros baptismos que em outras partes do Norte e Sul se celebram, assim gerais como particulares.»⁵⁵⁴

De facto, o esforço de Frei Paulo da Trindade na promoção dos frades nativos não deve ser entendido como um sinal de tolerância religiosa. Os horizontes culturais e religiosos de Frei Paulo da Trindade parecem não extrapolar a sua formação católica e portuguesa. As suas reivindicações visariam, sobretudo, uma maior valorização dos clérigos nativos cristianizados no quadro institucional da Ordem dos Frades Menores e no meio social goês.

Nestes trechos está também implícita uma resposta à apologética inaciana que acusava os frades menores de descurarem a conversão do gentio. Ao longo de toda a obra, Frei Paulo responderá também àqueles que acusavam os franciscanos de não conhecerem as línguas e os costumes nativos, oscilando entre o elogio da conversão pelo exemplo e a referência aos conhecimentos linguísticos e aos livros escritos por frades menores em línguas nativas.

Os argumentos que explicam o silêncio sobre estas práticas e estes recursos técnicos na documentação não eram novos e eram relativamente simples: por humildade e diligência, os frades preferiam agir a escrever.

Numa relação setecentista dos feitos dos irmãos pregadores na Ásia, encontramos igualmente esta justificação, exposta em termos, aliás, bastante ilustrativos das considerações que tecemos acima, acerca da identidade das missões dominicanas:

«[...] os nossos mayores forão sempre mais cuidadosos em obrar do que diligentes em escrever, como perque, perdendo-se neste Estado tantas prassas e

⁵⁵³ *CEO*, I, p. 327.

⁵⁵⁴ *CEO*, I, p. 334.

fortalezas, tudo o que pertencia a fundação dos conventos e cazas que nellas tinha minha Religião, com as mesmas terras acabou e se perdeu.»⁵⁵⁵

O lamento deste anónimo dominicano explica, em parte, por que razão sabemos tão pouco sobre a missiões dos frades pregadores na Ásia, sobretudo no que diz respeito ao século XVII.

É notório que os diferentes modos de presença e de acção de cada uma das ordens influenciaram, visivelmente, a selecção dos temas, das épocas e dos espaços tratados.

Procurando, ao mesmo tempo, elaborar uma apologia da Província de S. Tomé e demonstrar que ela desenvolvia um amplo trabalho de conversão, que em nada ficava a dever ao da Companhia de Jesus, Frei Paulo da Trindade estendeu a sua abordagem até ao seu presente, evocando exemplos sobretudo provenientes da missão do Ceilão.

O *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, de Francisco de Sousa, escrito nos últimos anos do século XVII e impresso em 1710, cessa a sua abordagem no ano de 1585. De facto, as crónicas deste período praticamente não se debruçam sobre as actividades jesuíticas na Província de Goa durante o século XVII. Este silêncio poder-se-á explicar através dos factos expostos na contextualização que realizámos. Por um lado, os padres do Colégio de S. Paulo e de Rachol parecem concentrar-se, ao longo do século XVII, no desenvolvimento do controlo territorial e na consolidação da cristandade até então conquistada. Por outro lado, as missões do Japão e da China retiraram, às missões da Índia, o protagonismo e a centralidade que tinham tido no século XVI. Ao longo do século XVII e após o declínio da missão do Japão, só a acção de Nobili, em Maduré, restauraria o entusiasmo dos jesuítas sobre as missões do Padroado Português na Índia.

Uma excepção a este silêncio, que imperou entre os jesuítas de Goa na segunda metade do século XVII, é a *Conquista temporal, e espiritual de Ceylão*, redigida pelo jesuíta Fernão de Queirós. A par de um notável trabalho relativo à história do Ceilão, Queirós apresenta notícias sobre as crenças nativas, emite os seus juízos sobre as causas da perda das missões e do poder territorial no Ceilão e perscruta um projecto de reconquista. Porém, tal como a *Conquista Espiritual do Oriente*, este livro de Fernão de

⁵⁵⁵ «Summaria relação do que obrarão os religiosos da Ordem dos Pregadores na conversão das almas e pregação do Sancto Evangelho em todo o Estado da India e mais terras descubertas pellos portugueses na Azia...», s/d, in *DHMPPPO*, VII, p. 368.

Queirós só seria impresso no século XX. O seu forte carácter apologético e a longa exposição sobre a história do Ceilão terão impedido um maior reconhecimento do trabalho de Queirós.

O *Oriente Conquistado* de Francisco de Sousa apresentava-se como um livro mais consensual. Debruçando-se sobre as primeiras décadas da presença jesuítica na Ásia, Francisco de Sousa anuncia, na «Prefaçam Isagogica», que se distinguirá dos seus precedentes por elaborar a primeira crónica das missões jesuíticas em Língua Portuguesa e escrita em Goa⁵⁵⁶. O cronista propunha, assim, que «com este novo exame feyto na India», sairiam «mais bem apuradas as circunstances de muytos sucessos»⁵⁵⁷. Com esta afirmação, Sousa não estaria a referir-se apenas ao acesso a documentação, mas também à perspectiva sob a qual os factos seriam apresentados, em suma, a perspectiva dos jesuítas de Goa.

Esta postura identitária não visava, porém, a polémica com Roma ou a contradição dos termos do acomodacionismo. O *Oriente Conquistado* apresenta-se como uma sùmula das primeiras décadas da presença jesuítica na Ásia em que se conjugam harmonicamente diversas perspectivas missionológicas. Tal como Frei Paulo da Trindade, Francisco de Sousa protagoniza um reposicionamento em relação às medidas acomodacionistas, sem recusar, no entanto, o “modo goês” de conversão.

Este movimento é particularmente visível na abordagem de Francisco de Sousa a questões polémicas, que suscitavam a discórdia entre membros da Companhia.

Por exemplo, a reconstituição da polémica em torno do projecto de António Gomes para o Colégio de S. Paulo recebe um título demonstrativo: «Imprudências do Padre Antonio Gomes»⁵⁵⁸.

A propósito do baptismo do rei de Tanor, Francisco de Sousa transmite a posição acomodacionista relativa ao uso da linha dos brâmanes e faz um balanço da questão:

«Tambem lhe reparava o Padre na linha de tres fios, & de tres fios, & de tres pôtas, que os Bramanes costumaõ trazer a tiracolo como propria divisa da sua casta; mas esta bem lha podia permittir, por ser mais sinal de nobreza, & de

⁵⁵⁶ De acordo com Francisco de SOUSA, a crónica de Sebastião Gonçalves não terá sido publicada porque o seu autor se perdera em digressões «pouco conducentes ao seu assumpto» (*OCJC*, p. 12). Por seu turno, Lucena e Manuel Teixeira ter-se-iam dedicado apenas à vida de Francisco Xavier. Em relação às crónicas de Daniel Bartholi e de Valignano, Sousa distinguir-se-ia por escrever em Português, dado que, na sua visão, «seria monstruosidade lingua Italiana em corpo Portuguez» (p. 11).

⁵⁵⁷ *OCJC*, p. 12.

⁵⁵⁸ *OCJC*, pp. 74-75.

homem Filosofo, & contemplativo, que protestativo da seyta, & sem escrúpulo o trazem hoje todos os Bramanes Christãos nas gloriosas missões de Maessur, & Madurè, depois de muytas consultas sobre o ponto em Goa, Portugal, & Roma.»⁵⁵⁹

O tratamento dado à discórdia entre Francisco Cabral e Valignano é também bastante revelador. Ao contrário de Sebastião Gonçalves, Francisco de Sousa não se alonga em comentários relativos às medidas de Cabral, afirmando apenas que «nem por isso fomos desprezados, nem a Fè sentio prejuizo.»⁵⁶⁰ Porém, alguns capítulos depois, Sousa transcreveu, na íntegra, a «Consulta dos Missionários de Japão»⁵⁶¹, incluindo as respostas do visitador italiano, através das quais se instituía os métodos acomodacionistas.

Ao atenuar a conflitualidade, Sousa reforça o quadro corporativo apresentado nas narrativas epistolográficas do «fervor cristão». O ambiente de coesão e de harmonia, entre os irmãos da Companhia e entre os agentes religiosos e os poderes seculares, perpassa toda a sua crónica. Essa coesão dever-se-ia expressar na unanimidade das vontades, das acções e dos posicionamentos face a um inimigo comum: a idolatria, o gentilismo.

O discurso corporativo das crónicas de missão compila e consagra alguns tópicos ensaiados na epistolografia e recorrentes na mentalidade missionária⁵⁶².

Um deles é a estruturação da narrativa em ciclos de «conquistas» ou de momentos de «fervor» já testados e formulados nas cartas. Distinguiríamos dois ciclos principais: o período do «fervor cristão» e da «Goa dourada», que corresponde ao período que medeia o vice-reinado de Francisco Barreto e a realização do primeiro Concílio Provincial de Goa, e centra-se nas diligências de D. Constantino, nos baptismos solenes e na destruição dos pagodes; e o período da dispersão das missões, que, nas crónicas jesuíticas, corresponde sobretudo ao «Século Cristão do Japão» e, nas crónicas franciscanas e dominicanas, ao aprofundamento das narrativas biográficas.

A fixação de ciclos de narrativas supõe a cristalização de versões estabilizadas dos acontecimentos e a construção de uma memória comum das missões do Padroado

⁵⁵⁹ OCJC, p. 79.

⁵⁶⁰ OCJC, p. 1192.

⁵⁶¹ OCJC, pp. 1265-1282.

⁵⁶² A nossa abordagem é, neste ponto, devedora do conceito de «mitificaci3n épico-corporativa», utilizado por Mario CESAREO na sua análise da *Historia* de João de Lucena, (*Cruzados, Mártires y Beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*, pp. 32-37).

Português do Oriente. Para além do propósito identitário e agregador, a fixação de ciclos de acontecimentos supõe também a ritualização de práticas. Nessa medida, elementos como os batismos em massa e a destruição dos pagodes eram recuperados não só enquanto factos históricos, mas também enquanto tópicos motivadores e referenciais face a um quadro de circunstâncias menos favorável.

O discurso corporativo recodifica e apropria-se também de tópicos legitimadores e mobilizadores da expansão marítima e da missionação do Padroado Português do Oriente.

A referência a missões anteriores à presença portuguesa na Ásia e a inquirição de vestígios seus é um tópico constante nas crónicas seiscentistas de missionação. Para além das referências à pregação de S. Tomé⁵⁶³, que seria, por si só, significativa no discurso legitimador da presença portuguesa e cristã na Ásia, os cronistas referem também notícias esparsas de missões medievais.

No capítulo XVI da segunda parte⁵⁶⁴ da sua *Etiópia Oriental*, Frei João dos Santos refere-se, com base na *Crónica dos Frades Menores de Frei Marcos de Lisboa*⁵⁶⁵, aos franciscanos Frei Tomás de Tolentino, Frei Jácomo de Pádua, Frei Demétrio e Frei Pedro, que, por volta do ano de 1320, teriam partido da Europa em peregrinação ao túmulo de S. Tomé, em Meliapor, e foram dar, por engano, a Taná. Aqui teriam tomado conhecimento dos cristãos nestorianos e chamam Frei Jordão, um dominicano, para assumir a missão de os converter ao catolicismo. Quando Frei Jordão regressou de Parroch, onde estivera a converter cristãos nestorianos, a Taná, onde se encontravam os seus irmãos, soube que estes tinham sido martirizados a mando do governador e do caciz da cidade.

A formulação de Frei João dos Santos serviria de modelo para os restantes cronistas⁵⁶⁶. No capítulo seguinte, o cronista dominicano acrescenta ainda um relato da descoberta, nas ruínas de um pagode derrubado em Taná, de uma estatueta de madeira muito antiga, que parecia representar um frade dominicano, subentenda-se, Frei Jordão⁵⁶⁷.

Frei Paulo da Trindade não dispensaria também fazer alguns acrescentos à narrativa de Taná. Citando Diogo do Couto, Frei Paulo defende que S. Francisco teria

⁵⁶³ Cf., por exemplo, *HRCJ*, I, pp. 81, 100 e ss.; *HVPFX* (I, pp. 161-179).

⁵⁶⁴ Frei João dos SANTOS, *Etiópia Oriental*, pp. 448-450.

⁵⁶⁵ Frei Marcos de LISBOA, *Crónica dos Frades Menores*, livro 7, cap. XXXV.

⁵⁶⁶ *HRCJ*, II, pp. 196-200; *OCJC*, pp. 39-40, *CEO*, I, p. 72 e ss.; II, pp. 173 e ss.

⁵⁶⁷ Frei João dos SANTOS, *Etiópia Oriental*, p. 452.

também andado pela Índia, de acordo com o relato de um velho bengala «de quem se afirmava ser de trezentos e trinta e cinco anos»⁵⁶⁸.

Ainda no final do século XVII, Francisco de Sousa dedica um ponto do seu *Oriente Conquistado* aos «Indícios de Christandades antigas na Índia»⁵⁶⁹.

Confirmando e actualizando as lendas da antiga Cristandade da Índia, as crónicas da missionação respondiam ao trauma do Sínodo de Diamper com novos argumentos de legitimidade.

A apresentação do missionário como herói das «conquistas espirituais» é outro tópico constante no discurso corporativo, em que o propósito de actualização e ritualização de tópicos fundadores e legitimadores se encontra bem patente. O intuito da crónica de missionação conferia, por si, uma dignidade específica à acção dos religiosos no quadro do Império Português. Mas ela aprofunda esse estatuto através da exaltação da acção do missionário enquanto indivíduo, apresentando resumos biográficos elaborados a partir da epistolografia e promovendo o culto de casos excepcionais.

A codificação do culto dos missionários mártires nas crónicas de missionação é um exemplo evidente desse aprofundamento. Este culto estabeleceu-se em torno de casos pioneiros, como, por exemplo, o de António Criminal, transformando-se, gradualmente, numa estratégia de superação e transfiguração das dificuldades e derrotas sentidas em vários pontos do Padroado Português em circunstâncias gloriosas. A partir dos finais do século XVI, multiplicar-se-iam as notícias de martírio⁵⁷⁰, que depois desaguavam nas crónicas. O *Rosas do Japam*⁵⁷¹ é um caso excepcional, em que os mártires e o martírio adquirem, só por si, a dignidade de crónica. O culto terá adquirido tais dimensões e tamanha importância na argumentação das missões, que Valignano se veria obrigado, na sua *Apologia*, a recordar, perante os émulo franciscanos e os seus irmãos, que a veneração dos mártires só seria legítima após a resolução e determinação da Santa Sé⁵⁷².

⁵⁶⁸ De acordo com este relato, S. Francisco ter-lhe-ia solicitado que o ajudasse a atravessar um rio. O velho, que seria então um jovem, acedeu ao pedido e carregou-o às costas. Como agradecimento pelo serviço prestado, S. Francisco concedendo-lhe grande longevidade (Diogo do COUTO, *Décadas da Ásia*, V, l. 1, cap. 12; *CEO*, I, p. 73).

⁵⁶⁹ *OCJC*, p. 39.

⁵⁷⁰ Cf. *Notícias de Missionação e Martírio na Índia e Insulíndia*, introd. e selecção Jorge Manuel dos Santos Alves, 1989.

⁵⁷¹ Agostinho de SANTA MARIA, *Rosas do Japam candidas açucenas e ramallete de fragrantes, & peregrinas flores, colhidas no jardim da Igreja do Japão*, 1709.

⁵⁷² Alessandro VALIGNANO, *Apologia en la qual se responde a diversas calumnias...*, p. 249.

O martírio era o expoente máximo do heroísmo missionário. Ele testemunhava a actualização, na Ásia, das narrativas do Cristianismo primitivo, elevando, simultaneamente, o missionário ao estatuto de herói da «conquista espiritual», que contrariava a tendência individualista predominante no Império Português, ao abdicar da sua vida por um propósito divino. Nesse sentido, os mártires mereciam, nas crónicas, os mais rasgados elogios e as mais sentidas homenagens⁵⁷³.

O culto de Francisco Xavier, enquanto fundador das missões da Companhia e imagem de beatitude, é um tópico incontornável não só nas crónicas de João de Lucena e de Manuel Teixeira, especificamente dedicadas a Xavier, mas também em todas as crónicas da missiologia jesuítica. Ao reconstituir o culto das relíquias de S. Tomé, Ines Županov demonstrou como este culto foi sendo gradualmente substituído pelo culto das relíquias de Xavier⁵⁷⁴, numa lógica de actualização e substituição de tópicos legitimadores da expansão marítima convergente com o ideário missionário.

O culto da figura de Francisco Xavier após a sua morte veio dar um corpo mais coerente e eficaz às esperanças e intuídos dos missionários jesuítas. Os dons e os milagres atribuídos a São Francisco Xavier *ante e post-mortem*⁵⁷⁵ institucionalizavam comportamentos que anteriormente eram considerados excessivos ou marginais face à ética da Companhia de Jesus.

Nessa medida, a actualização de tópicos legitimadores do Império de acordo com o ideário da missiologia implicava também uma codificação e uma normalização de dados da mentalidade e da acção missionárias primeiramente considerados transgressivos e silenciados na documentação.

Na fase anterior, demonstrámos, por exemplo, como o pentecostalismo se insinua nos relatos jesuíticos e se torna saliente na *Conquista Espiritual do Oriente*, de Frei Paulo da Trindade. Provavelmente inspirado pela ambiência da *Crónica dos Frades Menores*, de Frei Marcos de Lisboa, Frei Paulo não hesitou também em descrever, ao longo da sua crónica, os prodígios e milagres operados pelos missionários franciscanos

⁵⁷³ Por exemplo, paralelamente às notícias esparsas e aos casos individuais, Francisco de SOUSA dedica um capítulo do seu *Oriente Conquistado*, especificamente aos «Martires da Companhia de Jesus da Índia» (HRCJ, II, pp. 181-189): «Huma das cousas que muito authorisa as sagradas religiões hé aver nellas religiosos que derramassem o sangue polla defensão da fee catholica, pois que neste acto tam heroico imitão ao Salvador do mundo, o qual com tanta liberalidade derramou seu precioso sangue por salvar seu povo.» (p. 181).

⁵⁷⁴ Ines ŽUPANOV, «The Sacred Body, Francis Xavier, the Apostle, the Pilgrim, the Relic», in *Missionary Tropics*, pp. 35-86.

⁵⁷⁵ Cf. M. Gabriela Torres OLLETA, *Milagros y prodígios de San Francisco Javier*, 2005; Maria Cristina Osswald, «S. Francisco Xavier no Oriente – aspectos de devoção e iconografia», in AAVV, *Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo (1506-2006)*, pp. 119-142.

na Ásia. Na verdade, eles eram inquestionáveis argumentos de legitimação da acção missionária e poderosos argumentos de conversão do gentio:

«Mui importantes companheiros foram sempre os milagres da pregação da nossa santa Fé, porque, como os mistérios dela sejam sobrenaturais e excedam a natural capacidade de nosso entendimento, quando em confirmação dela se obram alguns maravilhosos milagres, ficam-se fazendo mais críveis, porque com eles se confirma mais a verdade que se prega, e se acreditam os que a pregam para serem melhor ouvidos, e os gentios que os ouvem pregar, movidos dessas boas obras tão maravilhosas e extraordinárias que vêem, mais facilmente cativam o entendimento e rendem a vontade para crerem o que não vêem, e ainda aqueles próprios que já se converteram, vendo tão soberanas obras ficam mais corroborados na Fé que aceitaram.»⁵⁷⁶

O profetismo e as visões apocalípticas são também aspectos da mentalidade missionária atentamente codificados nas crónicas. Na segunda fase do nosso estudo, analisámos as reacções de Francisco Xavier e dos padres de Goa às proposições apocalípticas de João da Beira. Registámos também que Sebastião Gonçalves não faz, na sua crónica, qualquer referência a este caso.

Francisco de Sousa dar-lhe-há um tratamento diferente. Ao formular uma biografia de João da Beira, refere-se aos acontecimentos das ilhas de Moro e do “Apocalipse” como milagres operados pelo missionário:

«Em outra occsiaõ amaldiçoou de cima de hum monte com os exorcismos ordinarios da Igreja, hũa praga immensa de gafanhotos, que destroçavaõ as sementeyras, & malogravaõ os trabalhos dos lavradores, & de repente se levantou hum vento de terra, que levando-os em grandes nuvês os foy afogar no mar alto.»⁵⁷⁷

Por seu turno, na *Conquista Espiritual do Oriente*, Frei Paulo da Trindade recuperou tópicos proféticos já enunciados nas crónicas “laicas”⁵⁷⁸, como a profecia de

⁵⁷⁶ CEO, III, p. 150.

⁵⁷⁷ OJCJ, pp. 390-391.

⁵⁷⁸ Cf., a respeito das formulações providencialistas e proféticas nas primeiras crónicas da Expansão Portuguesa, Luís de Sousa REBELO, «As crónicas portuguesas do Século XVI», in AAVV, *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, 1998, pp. 175-201.

S. Tomé, referida na *Década* III.^a de João de Barros⁵⁷⁹, e a profecia sibilina da conquista da Índia, referida por Fernão Lopes de Castanheda, na sua *Historia do Descobrimento e da Conquista da Índia*⁵⁸⁰. Recupera ainda a interpretação profética de passagens bíblicas de *Isaias* (XXIV; LX)⁵⁸¹, que já tinham sido glosadas por Gaspar de Leão, no seu *Desengano de Perdidos*, e que viriam ainda a merecer a atenção de outros autores, nomeadamente, de Frei Francisco Foreiro e do Padre António Vieira⁵⁸².

O projecto imperial português promovia e implicava, à partida, uma *forma mentis* profética. A descoberta e exploração do Novo Mundo, a guerra constante com o Turco e as conversões a Oriente e Ocidente pareciam confirmar as esperanças proféticas e apocalípticas de forma até então nunca vista. Mas, à medida que as missões cristãs avançavam para territórios onde o poder secular português não tinha possibilidade de se fazer impor e onde os missionários sentiam dificuldades acrescidas – como a China, o Japão, as Molucas –, as esperanças proféticas dos missionários foram-se autonomizando e adquirindo novos cambiantes. Genericamente, parecem libertar-se de uma posição, de certa forma, subsidiária em relação ao ideário profético nacional, afirmando as missões como o corpo da profecia por excelência, num sentido nacional, mas também extra-nacional.

Nessa medida, mais importante do que a recuperação de temas proféticos, na *Conquista Espiritual*, é a interpretação que Frei Paulo faz dos feitos missionários enquanto momentos culminantes de um plano providencial. De acordo com o cronista, a «idolatria» é a prostituta do *Apocalipse* e os missionários são agentes de uma narrativa divina de devolução da terra ao estado celestial⁵⁸³. A apropriação e a codificação da profecia e das visões apocalípticas nas crónicas da missionação demonstram que estes temas eram cultivados entre os missionários e que desempenhavam um importante papel motivador⁵⁸⁴.

⁵⁷⁹ João de BARROS, *Décadas da Ásia*, III, l. 7, cap. 9.

⁵⁸⁰ Fernão Lopes de CASTANHEDA, *Historia do Descobrimento e da Conquista da Índia pelos Portugueses*, l. 1, cap. 28.

⁵⁸¹ «Qui sunt isti, qui ut nubes volant» (*CEO*, III, pp. 243 e ss.).

⁵⁸² Cf. «Um Profetismo de Contra-Reforma: uma apologia da missionação e do carácter providencial da expansão», in Ricardo VENTURA, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, pp. 157-169.

⁵⁸³ *CEO*, I, p. 82.

⁵⁸⁴ A este respeito, cf. J. L. PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscan in the New World. A Study on the Writing of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, 1956.

A *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto*⁵⁸⁵, de Fernão de Queirós, é um testemunho explícito do uso e da circulação de profecias entre os missionários da Companhia de Jesus. Esta *Historia* baseia-se numa autobiografia de Pedro Basto que se encontra perdida, e é a partir dela que conhecemos, hoje, as suas proposições proféticas. Mesmo que essa autobiografia não gozasse de ampla circulação, um trecho de uma carta do Padre António Vieira confirma que Pedro de Basto era uma figura estimada e cultivada na Companhia de Jesus por todo o Império:

«A ocasião da Índia é a melhor que nos podia oferecer a fortuna. Das nossas disposições e instrumentos espero muito pouco, mas tenho grandes confianças em quem nos deu Pernambuco e Angola, que ainda terá reservado algum milagre para aquele Estado, por cuja fé lhe temos sacrificado tanto sangue. Lembra-me que um irmão santo que tivemos na Índia, chamado de Basto, cujas profecias estão aprovadas com contínuas experiências, disse que Deus lhe mostrava três cidades com as armas de Portugal e mitras em cima, e, como não conhecesse que cidades eram, mandaram-lhe os superiores que as retratasse, porque sabia pintar, e feitos os retratos, conheceu-se claramente que eram Ormuz, Malaca, e Sacatrá. Se assim suceder, animar-nos-emos a crer outras cousas que também predisse, de muito maior expectação e glória de Portugal e da Igreja.»⁵⁸⁶

Na sua *Historia*, Fernão de Queirós adequa a biografia de Pedro de Basto a diferentes níveis de profecia. Após a apresentação das virtudes cristãs do missionário, que ocupa praticamente todo o livro I, encontramos, no livro II, a exposição dos dons proféticos de Pedro de Basto aplicados ao quotidiano religioso, à administração e aos acontecimentos militares do Estado da Índia⁵⁸⁷. Neste contexto, Pedro de Basto interage e aconselha agentes do Estado da Índia de acordo com visões proféticas que o visitam com grande frequência. Este tipo de intervenção labora, com efeito, a um nível quotidiano de aplicação do dom de profecia, que é relativamente comum nas biografias religiosas e nas hagiografias. É, todavia, significativo que o autor da *História* dedique

⁵⁸⁵ Fernão de QUEIRÓS, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto, Coadjutor temporal da Companhia de Jesus, e da variedade de sucessos que Deus lhe manifestou*, 1688.

⁵⁸⁶ «A Duarte Ribeiro de Macedo», 12 de Janeiro de 1672, in António VIEIRA, *Cartas*, vol. II, 1997, p. 399.

⁵⁸⁷ Cf., em particular, os capítulos XVIII-XXVIII (Fernão de QUEIRÓS, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto*, pp. 200-205).

uma parte considerável do início da obra à exposição destas intervenções de Pedro de Basto: a profecia do quotidiano prepara a exposição da profecia nacional e universal.

Neste nível de profecia, que ocupa os livros III e IV da *História*, é de salientar que São Francisco Xavier surja enquanto protagonista de boa parte das visões mais marcantes. Uma delas destaca o papel do Santo enquanto protector e intercessor junto de Deus pela causa da Cristandade no Oriente:

«Aos 2 de Dezembro do mesmo ano de 1639 lhe mostrou Deus uma bola branca e nela o Santo Apóstolo da Índia S. Francisco Xavier, posto de joelhos, avogando com fervor pelo Reino de Portugal (que atrás deixámos já no Cap. I do I Livro apresentado em um globo) e pelo bem da Cristandade Oriental. E repetindo o Irmão Pedro de Basto a petição proximamente referida, tornou a ver por três vezes no mesmo dia a figura do mesmo globo e ao Santo Xavier de bruços, com a boca no chão, que com sumo fervor avogava por toda a Cristandade do Oriente. E testifica, Que desde o tempo da guerra do Morro de Chaul (que foi no ano de 1594) até o ano de 1639, em todos os trabalhos que os Portugueses no Oriente experimentaram, tinha visto o mesmo Santo na mesma forma e postura rogando a Deus pelo bem do Estado e da Cristandade algumas quinhentas vezes [...].»⁵⁸⁸

Ao longo da biografia, Pedro de Basto vai projectando em si o modelo xaveriano e integrando o drama profético de forma cada vez mais intensa. A gravidade da situação do Estado da Índia coincide com o aprofundamento da vivência profética, que o leva a assumir, cumulativamente, o papel de intercessor terreno, junto de Deus, da Cristandade oriental, à semelhança de São Francisco Xavier:

«Logo na mesma sexta feira, vi duas figuras que conduzem a este intento. Na primeira me apareceu um brasão ou escudo muito grande, coberto de inumerável povo, vestido de festa e muito alegre; e tinha o Sol por timbre. Em outra Missa vi uma bola ou globo do mundo coberto de gente vestida de encarnado, que se mostrava muito alegre; e em cima uma coroa Real de notável grandeza. Esta visão se me repetiu três vezes, em diversas Missas; e de cada vez se representava com maior viveza de cores, extensão na quantidade e graça na

⁵⁸⁸ Fernão de QUEIRÓS, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto*, p. 256 (os itálicos pertencem ao texto original e indicam as citações textuais do já referido texto autobiográfico de Pedro de Basto, que se perdeu).

fermosura; e por três vezes ouvi uma voz que dizia: Estas figuras que vêes, todas de uma mesma forma, com coroas em cima, mostram que quer o Criador do Céu e Terra que a seu Império se ajuntem três povos diversos [Gentios, Mouros e Judeus], de três coroas, e se unam debaixo de uma só. Pelo que tem paciência e continua com a petição da conversão de todo o Orbe; porque é cousa com que o Senhor de todas folga muito; e daqui entenderás que, quando for tempo, o Senhor terá cuidado de te tirar deste vale de lágrimas.»⁵⁸⁹

O plano profético de um Portugal «universal», figurado na imagem do «globo», tornar-se-á a temática predominante até ao último livro da *História*, culminando no capítulo XIV do livro IV, ao qual Fernão de Queirós deu um título bastante expressivo: «Prova-se que este quinto Império [de Cristo] terá por cabeça o Reino de Portugal»⁵⁹⁰.

Percorrendo, como vimos, diversos níveis de profecia, a *História do Venerável Irmão Pedro de Basto* constitui, sob a égide deste missionário, uma espécie de rapsódia de temas proféticos do século XVII português, que convergem, em última instância, na confirmação de Portugal como cabeça do Quinto Império de Cristo.

Uma curiosa referência a Fernão de Queirós, numa carta a Duarte Ribeiro de Macedo, revela que António Vieira reconhecia no autor da *História do Venerável Irmão Pedro de Basto* um compilador eficaz das profecias que circulavam entre os missionários:

«Da profecia de S. Francisco de Xavier me admira não haver notícia entre nós, como verdadeiramente não há, não só pela diligência que aqui fiz com

⁵⁸⁹ Fernão de QUEIRÓS, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto*, pp. 417-418. Alguns capítulos antes, lemos também: «Segunda feira, diz ele, dez do mês de Setembro de 1640, pedi com afecto e algum fervor a Deus que se era pera glória sua fosse daqui em diante favorável a toda a Cristandade deste Oriente; e no tempo em que o Sacerdote levantava o Senhor, começou a aparecer no meio da hóstia a puríssima Virgem, com o Menino JESUS no colo, vindo-se chegando pera mim, com grandíssima majestade e fermosura. Pedi eu à Senhora que avogasse por mim diante de Deus, pera que fosse favorável à Cristandade Oriental: e por duas vezes que levantaram o Senhor deu a Virgem Sereníssima assenso à minha petição, inclinando a cabeça pera diante; e o Menino JESUS disse por três vezes: Sim, sim, sim, que favoreceria esta Cristandade. Com tão grande resposta, recebi tão grande alegria, que por muitos dias não podia reprimir o excesso que dela sentia no coração; em tanto que me foi necessário trazer na boca uma pedrinha, pera me espertar e advertir em guardar segredo.» (p. 400).

⁵⁹⁰ Fernão de QUEIRÓS, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto*, pp. 445-450. O autor não dispensou também a abordagem profética da Restauração (livro IV, cap. VI, pp. 402-409) e do Sebastianismo (livro IV, cap. IX, pp. 419-421), ainda que, neste último caso, de forma obscura e inconclusiva. Ainda no livro IV, cap. VIII, lemos o seguinte comentário de Pedro de Basto dirigido ao irmão Jerónimo Alvres, a propósito da Restauração: «Meu caríssimo, não há pera que cansar, que por mais treições que se armem a El-Rei, de todas o há nosso Senhor de livrar; porque traz um Anjo ao seu lado pera o defender. E chegando-se mais perto do Irmão Jerónimo Alvres, acrescentou: Também os nossos dous Santos o acompanham; e Portugal há de ser Império, ainda que eu o não verei: não digo que será no Pai, ou no Filho; mas há de ser Império [...]» (p. 416).

padres da Índia, e que estiveram muitos anos em Macau, donde só podia passar a Manila; mas porque não faz menção de tal cousa o padre Queirós, eleito patriarca da Etiópia, em seu livro manuscrito⁵⁹¹ que compôs com grande diligência na Índia, e chegou aqui há poucos anos, sendo o seu intento em muitos capítulos o império universal, que também espera e pretende provar há-de ser em Portugal. Se V. S.^a contudo puder haver cópia da dita profecia, será muito para ver, havendo tantos anos que é feita, e tendo-se verificado por outros sucessos que, ainda que não seja do santo, a qualificaram por revelada.»⁵⁹²

Outro aspecto relevante deste trecho é a referência a uma profecia de São Francisco Xavier que António Vieira reconhece como espúria, mas à qual atribui relativa validade, pela confirmação na história dos acontecimentos nela previstos⁵⁹³. Todavia, esta fonte não se prova tão importante como o *corpus* de concepções proféticas desencadeadas pela construção e projecção da figura de Xavier nas consciências dos missionários inacianos, a partir da segunda metade do século XVI.

A matéria xaveriana parece, por exemplo, ter constituído uma fonte privilegiada de elementos que constituem o projecto profético de António Vieira. Contudo, Vieira realiza um trânsito inverso à apropriação missionária de temas proféticos, devolvendo estas profecias aos interesses portugueses.

A representação do missionário Marcello Mastrilli na *Relaçam de um prodigioso milagre*, de Manuel de Lima, e num trecho da *História do Futuro*, de António Vieira, constituem um bom exemplo dessa apropriação. Num artigo esclarecedor, Ines Županov reconstituiu esse processo de divulgação da figura exemplar de Mastrilli e identificou os seus intuitos⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ António Vieira refere-se, provavelmente, a *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão*, que, para além da proposta profética mais incisiva no sexto e último livro, contém proposições proféticas ao longo de todo o corpo de texto, no âmbito de uma constante apologia da recuperação de territórios ultramarinos orientais. Cf. T. B. H. ABEYASINGHE, «History as polemics and propaganda: some aspects of Fernão de Queirós conquista», in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa – Actas*, pp. 790-797.

⁵⁹² In «A Duarte Ribeiro de Macedo», 1 de Maio de 1679, in António VIEIRA, *Cartas*, vol. II, pp. 393-394.

⁵⁹³ Numa carta posterior, também dirigida a Duarte Ribeiro de Macedo, António VIEIRA tece um breve comentário sobre um ponto desta profecia («A Duarte Ribeiro de Macedo», 8 de Maio de 1679», *Cartas*, vol. III, p. 397).

⁵⁹⁴ «E a partir do momento em que a sua experiência pessoal foi impressa, atingindo uma audiência mais vasta, estimulou outros actores a imitar, citar ou utilizar aquilo que lhes convinha. Por exemplo, uma leitura atenta da *Relaçam [de um prodigioso milagre]*, de Manuel de Lima] mostrará que em Goa, os jesuítas portugueses tinham um interesse particular em promover a visão de Mastrilli, pois ela permitia-lhes reiterar a incapacidade da administração portuguesa em sustentar a empresa missionária na Índia.» (Ines ŽUPANOV, «“A História do Futuro” Profecias jesuítas móveis de Nápoles para a Índia e

Em diversos passos do seu epistolário, António Vieira revela a sua preocupação sobre as cedências de cargos eclesiásticos do Padroado Português do Oriente a clérigos nomeados pela *Propaganda Fidei*⁵⁹⁵, sobre o avanço de missionários de Manila para o território de Macau e sobre a presença de missionários do Padroado Castelhana na China⁵⁹⁶. Na sua visão, seria urgente confirmar a jurisdição portuguesa sobre os territórios orientais e fundamentá-la profeticamente. Marcello Mastrilli era um ilustre corpo profético disponível, mas exigia uma recodificação. Dependendo de uma versão oral ou escrita da vida de Mastrilli ou mero produto da imaginação de Vieira, certo é que a conversão de Mastrilli à causa providencial portuguesa se processa, na *História do Futuro*, por intermédio de uma operação discursiva abrupta:

«Na História do Padre Marcelo Mastrilli, a quem São Francisco Xavier restituiu milagrosamente a vida, para quem a fosse dar por Cristo no Japão, onde padeceu glorioso martírio, se conta uma visão em que o mesmo santo Apóstolo apareceu vestido com o manto branco da Ordem de Cristo e com a Cruz vermelha no peito, como insigne Cavaleiro desta santa Cavalaria, e que tanto adiantou em nossas Conquistas a glória de sua empresa. Singular prerrogativa, por certo, da Ordem dos Cavaleiros de Cristo de Portugal, não havendo outra entre todas as da Cristandade, que se possa gloriar de ter tão ilustre Cavaleiro, nem de que sobre os dotes da glória se vestisse o seu manto e a sua Cruz; mas todo este favor do Céu merece uma Cavalaria que tanto mar, tanto mundo e tantas almas conquistou para o mesmo Céu.»⁵⁹⁷

Confrontando este trecho com as informações fornecidas no livro *Vita, e Morte del Padre Marcello Francesco Mastrilli*, de Leonardo Cinami, Ines Županov demonstra que o cavaleiro visto por Mastrilli não era São Francisco Xavier, mas sim D. Sebastião Hurtado di Corcuera, e que o manto que ele envergava talvez não era o da ordem de Cristo, mas sim o da ordem de Alcântara⁵⁹⁸.

É, todavia, notável a concentração de tópicos da temática xaveriana neste texto e a sua associação à ordem de Cristo. Em suma, ao mesmo tempo que reforça a ligação de

para o Brasil (século XVII)», in *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias* – “Cultura intelectual das elites coloniais”, coord. Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos, vol. XXIV – 2007 / II Série, pp. 119-154).

⁵⁹⁵ Cf. António VIEIRA, *Cartas*, vol. II, pp. 465, 539, 556, 641; vol. III, 532.

⁵⁹⁶ Cf. António VIEIRA, *Cartas*, III, p. 366.

⁵⁹⁷ António VIEIRA, *História do Futuro*, p. 230.

⁵⁹⁸ Ines ŽUPANOV, «“A História do Futuro” Profecias jesuítas móveis de Nápoles para a Índia e para o Brasil (século XVII)», p. 153.

Mastrilli ao Padroado Português, Vieira devolve a São Francisco Xavier o protagonismo do episódio narrado.

A figura de São Francisco Xavier detém uma importância fulcral na economia do discurso profético vieirino: ela condensa em si não só as virtudes exemplares do missionário, como também o símbolo da pregação universal sob a égide da Companhia de Jesus e da Coroa portuguesa. Porém, o símbolo de Xavier devia ser cultivado e atualizado. O ciclo *Xavier Dormindo, Xavier Acordado*⁵⁹⁹ pode ser visto como o paradigma da amplificação do tema xaveriano na obra de Vieira. O mote deste ciclo encontra-se na *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, do Padre João de Lucena, num momento em que, pelas suas próprias palavras, Xavier descreve o sonho que o levou a assumir a tarefa missionária:

«Valha-me Deus, irmão Diogo Laínez, quão quebrantado estou; sabeis que se me representava dormindo? Que tomava e trazia por um bom preço aos ombros um índio negro como os da Etiópia, tão carregado que me não deixava levantar a cabeça e ainda agora assim acordado e esperto como estou, me acho e sinto tão cansado e moído como se realmente andara lutando com ele.»⁶⁰⁰

O texto de Lucena não apresenta este sonho como um sonho profético, mas sim como um sinal da Providência Divina. Aliás, podemos mesmo dizer que a *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* não contém proposições proféticas assinaláveis.

A interpretação profética deste sonho em *Xavier dormindo* resulta sobretudo de um esforço retórico e criativo de Vieira, em torno de ideias que circulariam entre os irmãos inacianos. Por esta altura, a profecia associada à missionação era uma temática já suficientemente codificada e estabilizada.

4.2.3. Tratados sobre o gentio e o gentilismo: do conhecimento experiencial e itinerante à encenação de um “tribunal” filosófico.

A utilização do termo “gentios” para designar os povos asiáticos encontrava-se consagrada na tradição cristã. Por “gentio” entendia-se aquele que não era cristão, nem “mouro”, nem judeu. Surgiriam designações mais específicas – como malabares,

⁵⁹⁹ António VEIRA, *Xavier Dormindo, Xavier Acordado*, 1694.

⁶⁰⁰ *HVPFX*, p. 30.

canarins, chinas, japões, etc. –, mas o termo “gentio” manter-se-ia como conceito englobante. Os asiáticos eram, assim, remetidos para um domínio indiferenciado, que compreendia também os povos americanos e africanos e ao qual estava associado um conjunto confuso de pré-concepções. A variedade de crenças, conotadas com a idolatria, a superstição e a magia, dava, aos olhos do homem cristão, habituado a pensar na doutrina religiosa como um composto monolítico e coerente, a ilusão de que o “gentilismo” não se sustentava em bases teológicas e filosóficas sólidas e que seria possível erradicá-lo. Aplicado às várias práticas e doutrinas religiosas da Ásia, este conceito promoveria também uma comparação com concepções genericamente associadas à filosofia e à religiosidade da Antiguidade Greco-Romana: o panteísmo, o politeísmo, o polimorfismo, soteriologia e metempsicose. Demonstrando uma operatividade provisória e precária, à medida que os missionários se deparavam com novos espaços e novas realidades, este conceito desde cedo começou a ser complexificado e aperfeiçoado, concebendo-se gradualmente um “gentilismo” específico da Ásia, distinto do gentilismo da Antiguidade Greco-Romana e do Novo Mundo.

As primeiras formulações discursivas do «gentilismo» na documentação da Expansão Portuguesa parecem depender, sobretudo, do intuito de conhecer o “outro” para melhor “tratar” com ele. No *Livro* de Duarte Barbosa⁶⁰¹ e na *Suma Oriental* de Tomé Pires⁶⁰², esse intuito é particularmente explícito. O conhecimento do “gentio” é formulado a partir da experiência directa obtida em contexto de itinerância e no cumprimento de funções estatais. Nessa medida, a apresentação das crenças e dos costumes «gentios» acompanha, nestes livros, uma cartografia dos espaços físicos e sociais da Ásia, sem que lhe seja dado um destaque específico e sem que sejam feitas demasiadas observações judicativas sobre o valor ou a legitimidades das religiões nativas⁶⁰³. Sobretudo, neles não encontramos ainda sinais de um plano assimilador

⁶⁰¹ Duarte BARBOSA, *Livro de Duarte em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1944.

⁶⁰² Tomé PIRES, *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, ed. Armando Cortesão, 1978; *O Manuscrito de Lisboa da “Suma Oriental” de Tomé Pires (contribuição para uma edição crítica)*, ed. Rui Manuel Loureiro, 1996.

⁶⁰³ Na verdade, os autores demonstram o seu espanto perante algumas práticas. Por exemplo, ao descrever os costumes e as crenças dos naires, Duarte BARBOSA recorre a tópicos da descrição dos pagãos na literatura cristã e deixa subentendidos alguns juízos morais: «Estes adoram o sol e a lua, e a candeia e as vacas, e honram-nas muito; crêem muito de ligeiro, se algum é demonhado dizem que é o seu deus que se mete nele, e o que lho demônio faz dizer, que são coisas espantosas, tudo crêem, e fá-los acutilar a si mesmos, e tudo o que dizem a el-rei sem dúvida nenhuma o faz logo e o demônio para lhe darem crédito lhe faz mui diabólicos sinais [...]» (*Livro de Duarte em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1944, p. 148).

comparável ao que as missões do Padroado Português do Oriente empreenderiam mais tarde. É assinalável até que, no *Livro* de Duarte Barbosa, os templos indianos surjam referidos como «igrejas» e «mosteiros». De acordo com o intuito que presidia às suas obras, o de compilar o maior número de informações possível, Duarte Barbosa e Tomé Pires remeteram-se, sobretudo, a um registo descritivo, utilizando os recursos conceptuais e linguísticos que tinham ao dispor.

Apesar da sua relativa isenção no que respeitava às questões religiosas, estes livros – em especial o *Livro* de Duarte Barbosa⁶⁰⁴ – revelam que, pela altura da sua redacção, já se encontrariam fixados alguns tópicos que viriam a estruturar a perspectivação das crenças e dos costumes “gentios” entre os missionários.

Por exemplo, no *Livro* de Duarte Barbosa, encontramos já uma descrição do *sati*⁶⁰⁵, que o autor classifica como um costume «abominável». A descrição dos brâmanes e do seu papel social e religioso surge a par de algumas considerações sobre a linha que envergavam, que, segundo Barbosa, era sinal da sua «dignidade»⁶⁰⁶. Os jogos parecem também ter suscitado a admiração de Barbosa, que dedica vários parágrafos ao seus costumes, na descrição que elaborou do reino de Deli⁶⁰⁷. Por fim, destaca-se a enunciação da *Trimurti*, que Barbosa compara, inevitavelmente, com a Trindade cristã, chegando a uma enigmática conclusão:

«Não têm conhecimento nem notícia da vida de Nosso Senhor Jesus Cristo, crêem e honram muitas verdades que não dizem com verdade.»⁶⁰⁸

Em princípio, Barbosa quereria dizer que as doutrinas hindus encerravam verdades – neste caso, a noção de um deus trino e uno – às quais o seu discurso não fazia justiça. Esta ideia, que se tornará muito recorrente nos textos missionários das primeiras décadas do século XVI, enquadra-se perfeitamente no ideário das estratégias de conversão deste período, que passava pelo exemplo, pela assistência e pela imposição de uma ordem política e civil cristã e portuguesa. Em suma, se o problema do

⁶⁰⁴ Cf. Luís Filipe BARRETO, *Descobrimientos e Renascimento. Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, pp. 153-168.

⁶⁰⁵ Duarte BARBOSA, *Livro de Duarte em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1944, pp. 107-108.

⁶⁰⁶ Duarte BARBOSA, *Livro de Duarte em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1944, pp. 110, 136-137.

⁶⁰⁷ Duarte BARBOSA, *Livro de Duarte em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1944, pp. 115-117.

⁶⁰⁸ Duarte BARBOSA, *Livro de Duarte em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, 1944, p. 118.

gentilismo era, sobretudo, formal, bastaria substituir os costumes e os discursos religiosos nativos, aproveitando-se o abstracto de verdade neles existente.

Esta lógica confirma-se na atenção prestada, nos textos da primeira metade do século XVI, aos dados exteriores das formas de religiosidade asiáticas – os costumes, os rituais, as posturas, os comportamentos e as formas de vestuário. Mas, se o ver e o descrever predominavam sobre o compreender, também é necessário ter em conta que estes textos preparam a epistemologia posterior.

O *Tratado das Coisas da China*⁶⁰⁹, redigido por Gaspar da Cruz e publicado em Évora em 1569, converge, em alguns pontos formais, com os textos de Barbosa e de Pires. À partida, o seu autor coloca-se igualmente na posição de sujeito discursivo itinerante que descreve os espaços naturais e humanos por onde passa. De facto, Gaspar da Cruz baseou-se não só em relatos de terceiros, que vai citando ao longo do seu texto, mas também em viagens que fez ao Sudeste Asiático e em Cantão, a partir da segunda metade da década de 50.

Apesar das coincidências formais, o olhar do frade dominicano difere substancialmente dos olhares de Duarte Barbosa e de Tomé de Sousa. A diferença mais visível prende-se com a selecção das informações recolhidas. Gaspar da Cruz dedicará, no seu *Tratado*, vários capítulos aos costumes e às crenças nativos. Aí, para além de recorrer a tópicos elementares de descrição do paganismo⁶¹⁰, o dominicano aprofunda a descrição de elementos externos das formas de religiosidade nativas e introduz várias informações inovadoras sobre termos doutrinários.

Ao assumir a função de missionário, o autor introduz também elementos conflituais que não existiam nos textos anteriores. No capítulo XXVI, intitulado «Dos ritos e adorações dos chinas», Gaspar da Cruz narra o seguinte caso:

«Entrei um dia em um templo e cheguei-me a um altar, no qual estavam umas pedras alevantadas a quem adoravam. [...] Fui-me a eles brandamente e sorrindo-me lhe[s] disse que “porque eram tão inconsiderados que adoravam aquelas pedras”. Disseram-me que “porque as não adorariam”. Mostrei-lhe[s] eu como eles eram melhores que as pedras, pois tinham uso de razão, pés e mãos e olhos com que faziam diversos ofícios que a pedra não podia fazer, e que pois

⁶⁰⁹ Gaspar da CRUZ, *Tratado das Coisas da China* (1569-1570), ed. Rui Manuel Loureiro, 1996.

⁶¹⁰ Por exemplo, sobre a religião dos chineses, Gaspar da CRUZ retoma um tópico muito usual, que, como vimos, já estava presente no *Livro* de Duarte Barbosa: «Adoram o Sol e a Lua e as estrelas, e quantas imagens fazem, sem respeito nenhum.» (*Tratado das coisas da China*, p. 251); outro tópico descritivo também muito comum é a demonização dos sacerdotes nativos e a atribuição de elementos doutrinários à inspiração demoníaca.

eram melhores, não se haviam de abaixar e ter em tão pouco que adorassem coisa tão vil, sendo eles tão nobres. Responderam-me que tinha muita razão, e saíram-se comigo acompanhando-me para fora, deixando ficar as pedras no chão. De maneira que achei neles estas mostras e aparelho para cristandade.»⁶¹¹

Gaspar da Cruz não se limitou, portanto, a descrever espaços físicos, sociais e religioso, mas procurou também auscultar possibilidades de conversão. Ao narrar este caso ocorrido no sul da China, onde os portugueses não exerciam poder territorial, Gaspar da Cruz demonstra que partilhava, em certa medida, a nova visão sobre a conversão religiosa, de acordo com a qual seria possível conduzir os nativos à fé católica através do exercício da razão⁶¹².

O contacto contínuo entre os religiosos portugueses e os nativos indianos, tanto no plano quotidiano e informal, como no plano formal das embaixadas e das disputas doutrinárias, trouxera a gradual constatação de que o sistema de crenças e de costumes indianos não só não era caótico e desorganizado, como também se encontrava profundamente arraigado no sentimento e nas práticas das populações. Terá sido no seio das missões da Companhia de Jesus que começou a ser forjada uma nova abordagem ao gentilismo, que supunha não só o controlo territorial e a imposição violenta da conversão, como também a obtenção de um conhecimento sistematizado das doutrinas gentílicas, com vista a uma refutação mais eficaz.

Esta nova perspectiva implicaria, necessariamente, novas formas de discursificação do gentilismo. Doravante, seriam produzidos, sob a designação de “sumário”, “notícia” ou “livro”, tratados especificamente dedicados à exposição detalhada e sistemática de termos doutrinários de religiões não-cristãs.

Desta série tipológica, o testemunho textual mais antigo que chegou aos nossos dias é o manuscrito *Lei dos Jentios*⁶¹³. Não sendo possível datá-lo com precisão, poderemos, a partir da análise da caligrafia e do seu conteúdo, situar a sua produção, genericamente, entre a década de 50 e os primeiros anos da década de 60 do século

⁶¹¹ Gaspar da CRUZ, *Tratado das coisas da China*, pp. 255-256.

⁶¹² No capítulo XXVIII - «Dos mouros que há na China, e dos inconvenientes que há para se poder fazer cristandade nela», Gaspar da Cruz avalia, com pessimismo, as possibilidades de conversão dos chineses.

⁶¹³ BPE, cod. CXV 2-7; Anexos, Documentação, I, pp. 10-15. O manuscrito divide-se em duas partes que não têm ligação aparente para além da caligrafia e do tipo de papel. A segunda parte refere-se aos graus de iniciação dos brâmanes e aos rituais que os consagravam. Nessa medida, é plausível que estes papéis integrassem um trabalho de maior fôlego que não chegou, na íntegra, aos nossos dias.

XVI. No topo da primeira página, o manuscrito apresenta uma datação escrita a lápis – «1546» – que nos parece recente e, ao que tudo indica, conjectural.

A *Lei dos Jentios* terá sido composta no contexto da captura de textos hindus empreendida pelos padres do Colégio de S. Paulo de Goa e pelas autoridades eclesiásticas do bispado de Goa. O primeiro testemunho dessa recolha encontra-se numa carta de D. João de Albuquerque a D. João III, onde o bispo relata os sucessos de uma expedição à ilha de Divar, levada a cabo com o intuito de apreender estátuas e livros hindus⁶¹⁴. Tal como é narrado, apesar dos esforços do dono dos livros apreendidos – referido como «Dadaji» – para recuperar o seu espólio, o bispo expulsou-o da residência episcopal «à bordoadada» e os livros acabariam por ser entregues ao padre António Gomes, que era então o reitor do Colégio de S. Paulo. Porém, não se sabe que destino lhes terão dado os padres inacianos.

Já em 1557, D. Gonçalo da Silveira, Provincial da Companhia de Jesus em Goa, pediu a Inácio de Loyola uma licença especial para ler textos «gentios», o que, à partida, lhe parecia proibido⁶¹⁵. Este pedido surge num momento em que a perseguição a práticas, ritos e alfaias religiosas hindus se encarniçara particularmente, tanto da parte dos missionários jesuítas, como da parte das autoridades civis, que emitiram, sobretudo a partir de finais da década de 50 do século XVI, fortes medidas de perseguição do «gentilismo» e de favorecimento da conversão ao catolicismo. Consequentemente, é também neste momento que a investigação sobre o sistema de crenças hindu adquire o primeiro grande impulso de que a documentação é testemunho.

Para além do pedido de D. Gonçalo da Silveira, é possível encontrar outros relatos jesuítas deste período em que se evidenciam a diligência e a sofreguidão com que os padres capturavam, mandavam traduzir e resumir textos religiosos hindus, com o objectivo de fundamentar a sua refutação, no contexto das disputas com intelectuais ou indivíduos com funções sacerdotais, sobretudo, brâmanes e jogues.

Prosseguindo o esforço de datação e contextualização do *Lei dos Jentios*, é provável que este manuscrito tenha sido produzido após dois acontecimentos bem descritos na epistolografia jesuítica: a apreensão, num pagode da ilha de Goa, de um

⁶¹⁴ «Carta de D. João de Albuquerque, Bispo de Goa a D. João III», Rei de Portugal, Goa, 28 de Novembro de 1548, in *DHMPPPO*, IV, pp. 131-140.

⁶¹⁵ «Juntamente convem termos qua licença de lermos os livros que fazem para confutar as ceitas e ritos dos imfieis, que qua se acham judeus, mouros e gentios; e esta licença se avia de estender a lermo-los em sua limgoa, o que creo que he prohibydo.» («Carta de Dom Gonçalo da Silveira escrita ao Padre Inácio», Cochim, Janeiro de 1557, in *DHMPPPO*, VI, pp. 205-206).

exemplar do *Anadipurana*, em 1558⁶¹⁶; e, em 1559, a conversão de um brâmane que assumira, a partir de então, o nome de Manuel de Oliveira, e a captura, com a sua colaboração, de uma colecção de obras de Vyassa⁶¹⁷. Sendo que estas – *Anadipurana* e Vyassa – são as principais fontes citadas no *Lei dos Jentios*, é sustentável que este manuscrito seja uma cópia parcial⁶¹⁸ dos treslados realizados com a colaboração de Manuel de Oliveira, ou uma reelaboração ligeiramente posterior.

Na verdade, apesar de se destinar à polémica com intelectuais e sacerdotes hindus, o *Lei dos Jentios* não deverá, assim, ser equiparado aos tratados, notícias e sumários posteriores, onde amiúde a informação surge organizada e formulada de acordo com um propósito apologético e onde são inseridos juízos depreciativos das concepções hindus. O carácter lacónico e esquemático da exposição das matérias poderá também, em boa parte, derivar das condicionantes linguísticas e conceptuais em que o *Lei dos Jentios* foi realizado. Mesmo que a hipótese por nós colocada não se confirme, é bastante provável que este texto tenha sido redigido com a colaboração de um brâmane convertido ao catolicismo que expôs oralmente o que sabia ou ia lendo nos livros

⁶¹⁶ «Na mesma noite se acharão em casa de outro gentio honrados entre elles dous livros de mais de cem folhas, a que elles chamão *Anadipurana*, em que tem escrito as mais das cousas de suas falsidades e fabulas de seos deoses; estes fizemos que se tresladassem para ter noticia de suas cegueiras, e em hum pouquo que ja he treslادado conta do principio e criação de seus deoses, e de como vierão a este mundo em diversas figuras de cagado, porco, peixe, jacintho e outras parvoices; Conta tambem a diversidade dos deoses, e seus nomes, e os principais são Ramaa, Guindaa, Hai, Vitila, Ganaesso, Mangisso, Santeu e Malssadeve; este dizem que foy uma segunda Venus, e tem a renda das mulheres desonestas que commumente habitão no meio de seus templos, segundo vy nas terras de Salcete aonde, os dias passados fuy visitar aos christãos. Tambem outros que chamão Ravolnaico, Capatonato, Betalo, Bairon, Cameleisor, Negulatu, Betulatu, Chamaquia, Visnu, Maesso, Irgão, Punesso; estes tres pitão com hum corpo e tres rostos, e adoram-no por tres; muitos outros tem que se não podem nomear polia grande multidão delles. ¶ No mais que esta por treslادar esperamos de descubrir muytas falsidades que nos ajudem para confundir os que no-las confião; o que tinha esta biblia foy preso, assi por ela, como por feitissos que trazia consigo, e para castigo de semelhantes e favor da christandade foy com baração e pregão nos lugares publicos da cidade; foy degradado para a casa dos captivos de Sua Alteza por quatro meses. Prazer a Nosso Senhor que polo castigo e pena de semelhantes obras, se virão a apartar das grandes offensas que a Deos Nosso Senhor nellas fazem.» («Carta Geral ao Padre Pedro de Almeida», Goa, 26 de Dezembro de 1558, in *DHMPPPO*, VI, pp. 470-471).

⁶¹⁷ «Sabia elle [Manuel de Oliveira] como na terra firme avia hum bramene, grande zelador de sua ceita e que, por devação da ley, se ocupara oito anno em treslادar e ajuntar de diversos autores antigos as obras de hum que elles dizem ser seu propheta principal, a que chamão Veação, o qual escreveo de dezoito livros da ley, em ajuntar outros doutores dos seuss, Foy-se daqui, avida licença do visorrey, com dous ou tres homens honrrados a outra banda da terra firme, e da de noite neste thesouro dos bramanes, como quem não lhe ignorava o lugar, e apanhou toda a livraria, fiquando o misero bramene escritor pasmado, e com seu trabalho levado em vão, e trouxe-os a este collegio muyto contente e alegre, por saber quanto isto importava para confundir os bramenes. Ocupou-se aqui no collegio alguns dias na treslادação das cousas mais principais, e depois em São Francisco com outro religioso, que avia de levar algumas cousas treslادadas para o reino de Ceilão, ahonde ha tãobem bramenes que se prezão de entenderem a ley.» («Carta do Irmão Luís Fróis», Colégio de S. Paulo de Goa, 14 de Novembro de 1559, in *DHMPPPO*, VII, p. 345).

⁶¹⁸ O manuscrito tem apenas quatro fólhos; o texto encontra-se dividido em duas partes abruptamente truncadas.

apreendidos. Interpõem-se, pois, diversas abordagens interpretativas e incontáveis graus de separação entre a *Lei dos Jentios* e os textos sagrados hindus. Se o caso de Manuel de Oliveira for representativo, ele poderá também esclarecer-nos sobre o método de recolha de informações e sobre o perfil dos informantes a quem os redactores dos tratados sobre o gentilismo recorreriam: brâmanes letrados, que veiculariam sobretudo dados da tradição sanscítica.

Não sabemos qual terá sido a recepção deste género de textos entre os padres do Colégio de S. Paulo. Tendo em vista os intuítos com que foram produzidos – a ilustração dos missionários para uma refutação mais eficaz dos brâmanes e dos jogues –, é plausível que eles tenham tido alguma circulação.

No que diz respeito ao manuscrito da *Lei dos Jentios*, Luís Fróis, na carta geral de 8 de Janeiro de 1560, demonstra ter presente pelo menos uma das concepções apresentadas nele ou numa versão muito próxima:

«[...] na verdade, na maneira da posição de que põem a sua trindade, repunha [sic] dizerem que não são tres pessoas e hum Deus, porque o vocabolo por onde querem significar isto, em sua lingoagem, quer dizer tres deoses, e tãobem porque dizem que estes tres deoses hum foy primeiro que outros e que cada hum delles naceo de Deus, Parabrama, que he pay dellles todos tres, e elles tem por principal delles. Parece-nos que o dizerem elles que tem tres pessoas e hum soo Deus que ho aprenderão dos christãos, despois que a estas partes vierão.»⁶¹⁹

A formulação de uma genealogia dos deuses gentílicos encerrava um propósito argumentativo: expor o carácter humano e imperfeito da “turba” dos deuses gentílicos. Outro argumento presente na documentação de meados do século XVI consistia na denúncia de que os brâmanes e os “profetas” do gentilismo falariam em dois registos incompatíveis. Este argumento surge, talvez pela primeira vez, numa carta de Francisco Xavier:

«Um só brâmane encontrei noutra lugar desta Costa, que sabia alguma coisa, porque, me diziam, tinha estudado num centro de estudos de nomeada. Procurei encontrar-me com ele e consegui maneira de nos vermos. Disse-me ele, em grande segredo, que a primeira coisa que fazem os que ensinam naquele centro de estudos, é ter juramento dos que vão aprender, de nunca dizer certos segredos

⁶¹⁹ «Carta geral do Irmão Luís Fróis aos religiosos da Companhia em Portugal», in *DHMPPO*, VIII, pp. 222-223.

que ensinam. Mas a mim, este brâmane, disse-me esses segredos em grande segredo, por alguma amizade que comigo tinha. Um dos segredos era este: que nunca dissessem que há um só Deus, criador do céu e da terra e que está nos céus; e que ele adorasse esse Deus e não os ídolos, que são demónios.»⁶²⁰

A partir de então, este argumento surgiria também em outras cartas de irmãos inacianos, no âmbito geral do retrato dos brâmanes como falsários e principais responsáveis pela conservação do gentilismo⁶²¹.

O mesmo argumento encontra-se diversas vezes reiterado no *Sumario dos erros en que os gentios do Japão vivem*, escrito em 1556 por Baltasar Gago, que era então o superior da missão jesuítica do Japão. Por exemplo, nas suas considerações sobre as crenças da escola Terra Pura ou, nas palavras de Gago, a «seita de Amida», lemos:

«Esta seita do Amida hé a que isteriormente se pregua e declara. E perguntando aos mais sabios que dem rezão de que maneira o Amida pode salvar as jentes, dizem ppor derradeiro que tudo hé fombem.

[...] E na lingua dos que sabem as letras, que são os bomzos e fidalgos, quer dizer esta palavra fombem mentira virtuosa. E dizem que hé mentira virtuosa porque, como abaixo diremos, o interior destas leis têm pera ssim que não hai allma nem outra vida, e que nesta se acaba tudo.»⁶²²

Léon Bourdon viu, na descoberta da dualidade de ensinamentos e de um sentido oculto do *dharma* do Buda, o ponto mais relevante do *Sumario* de Baltasar Gago⁶²³. Pela nossa parte, destacaríamos sobretudo as várias tentativas que o autor demonstra ter feito para compreender a instância a que se referiam os «sabios» budistas, que

⁶²⁰ «Aos seus companheiros residentes em Roma», Cochim, 15 de Janeiro de 1544, in *OC*, p. 146.

⁶²¹ Por exemplo, na carta de Luís Fróis referida há pouco, lemos: [...] Guittaa, em os primeyros doze volumes, ensinara os homens a idolatrar, adorando pagodes e fazendo muytas cerimonias gentilicas; e que em o volume decimo terceiro ensinara todo o contrario, dizendo que os homens não avião de adorar pagodes, nem fazer cerimonias, nem trazer linha [...]» («Carta geral do Irmão Luís Fróis aos religiosos da Companhia em Portugal», in *DHMPPPO*, VIII, p. 222).

⁶²² Baltasar Gago, *Sumario dos erros en que os gentios do Japão vivem*, in *Documentos del Japon*, ed. Juan Ruiz de Medina, 1990, pp. 662-663. Mais adiante, a propósito da exposição sobre a escola Sotô Zen, lemos também: «Não tão somente esta seita das contemplaçõis he a que diz que não hay nada mais que nacer e morrer, mas todas as outras seitas em que hay preguações e oraçõis em que roguão aos fotoques pera os salvarem, interiormente os sabios têm que não hay nada. Porque as pallavras dos livros que imsinnão têm dous sentidos: nas orelhas do que não são letrados soão de huma maneira, e em as dos letrado outra porque emtendem as letras e o interior dellas.» (p. 664)

⁶²³ León BOURDON, *La Compagnie de Jesus el le Japon*, p. 263.

identificamos, genericamente, como a *vacuidade* (*ku*, em japonês; *sunjata*, em sânscrito). Vejamos duas delas. A primeira refere a sua indizibilidade:

«[...] ho começo e a fim do omem era cousa que se não podia escrever nem fallar nem emssinnar nem apremder.»⁶²⁴

A segunda aproxima-se de um entendimento do *dharma* budista como um niilismo:

«[...] a glória a que elles chamão Jomdo e o simples deseião de hir a elle parecndo-lhe que hé lugar de muito contentamento, dizendo suas scripturas que hé lugar tão excellente que nelle nnão hay alegria nem tristeza nem nenhum género de pensar nem cuidar em mall nem em bem. E por isto nas meditações vem a cair que ha sepultura, porque ali acaba tudo no seu parecer, e que nella não hay cuidar bem nem mall.»⁶²⁵

Seleccionámos este tópico do *Sumario* de Baltasar Gago em particular, porque ele evidencia que a denúncia de uma dualidade de ensinamentos não se trata apenas de um juízo moral sobre a honestidade dos bonzos ou dos brâmanes. Ela tem a sua raiz em problemas de aplicabilidade dos termos da ontologia substancialista da escolástica aristotélica e tomista à (me)ontologia do *dharma*.

Desde o primeiro grande resumo das crenças das várias «seitas» do Japão, feito por Juan Fernandez numa carta dirigida a Francisco Xavier⁶²⁶, é notório que os padres inacianos procuraram inquirir qual o Princípio Primeiro, na concepção dos bonzos.

Há que considerar previamente que, num debate filosófico ou teológico, as barreiras linguísticas e conceptuais tornar-se-iam, provavelmente, ainda mais restritivas do que já seriam no quotidiano e no trabalho pastoral. Na sua *Historia*, Valignano procurou transformar esta dificuldade num argumento de depreciação do pensamento dos gentios, afirmando que «todas estas y outras cosas dize tan confusamente, que no se puede averiguar em limpio la verdad de lo que dize, mas facilmente se interpreta de

⁶²⁴ Baltasar Gago, *Sumario dos erros en que os gentios do Japão vivem*, in *Documentos del Japon*, ed. Juan Ruiz de Medina, 1990, p. 665.

⁶²⁵ Baltasar Gago, *Sumario dos erros en que os gentios do Japão vivem*, in *Documentos del Japon*, ed. Juan Ruiz de Medina, 1990, p. 666.

⁶²⁶ «Juan Fernandez a Francisco Xavier», Yamaguchi, 20 de Outubro de 1551, in *Documentos del Japon*, ed. Juan Ruiz de Medina, 1990, pp. 238-261.

diversas maneiras.»⁶²⁷ No argumentário jesuítico, a confusão e a diversidade das doutrinas gentílicas contrapunham-se à unidade e coerência da doutrina católica.

A questão central seria, naturalmente, o conceito de Deus. A abordagem adoptada passaria pela, portanto, pela confrontação dos bonzos com os argumentos teológicos da tradição filosófica cristã, sobretudo os da escolástica tomista.

No entendimento dos padres, os bonzos defenderiam a presença indiferenciada do Princípio Primeiro em todas as coisas, o que correspondia, genericamente, ao estatuto da matéria-prima aristotélica. Seriam, por isso, vistos pelos padres ora como panteístas ora como materialistas, à maneira de Epicuro. A refutação da doutrina dos bonzos passava, portanto, pela demonstração de como a matéria-prima não se pode ter causado a si mesma, pelo que não pode ser o Princípio Primeiro, a Causa das causas.

A questão agravava-se, porém, com a afirmação dos bonzos, de que esse Princípio Primeiro, em si, não era nada, o que ia contra o princípio da não contradição; para além disso, no entendimento dos missionários, daquilo que nada é, nada poderia sair⁶²⁸ - o nada nunca poderia ser criador. Concluindo, a doutrina dos bonzos era considerada inválida, porque era absurda⁶²⁹.

Portanto, praticamente desde o início da missão do Japão, os padres inacianos desenvolveram a linha tipológica das notícias, sumários e tratados sobre o gentilismo e que alguns elementos dessa linha tipológica começaram a ser integrados nas crónicas da missiologia.

⁶²⁷ Alessandro VALIGNANO, *Historia del principio y progreso dela Compañia de Jesus*, p. 156.

⁶²⁸ Esta discussão encontra-se resumida, de forma relativamente clara, na reconstituição que Francisco de SOUSA realizou das disputas de Yamaguchi: «Esse vosso princípio material, universal, indiferente, simples e informe, é rigorosamente nada, ou tem algum ser ao menos potencial, que se possa reduzir a ser actual, quando se informa, ou, como vós dizeis, se transforma em alguma espécie completa, como em leão, tigre, elefante, etc? *Bonzo*. Em si é nada. *Jesuíta*. Logo não pode ser alguma cousa, quanto mais tudo: porque poder ser diz ser em potência: logo, se a matéria em si não tem ao menos ser potencial, não pode ser alguma cousa fora de si. *Bonzo*. Tenha embora ser potencial. *Jesuíta*. Pois esse ser potencial, ou essa potência, para ser fora de si o que não é em si, deixou de existir alguma vez, ou sempre existiu? *Bonzo*. Nunca existiu em si, mas sempre existiu fora de si, e ab aeterno se transformou em tudo quanto se podia transformar, porque as gerações de todas as cousas se vieram difundindo desde a eternidade» (OCJC, pp. 500-501). João de Lucena apresenta também uma interessante reconstituição desta disputa (HVPFX, pp. 108-109). Cf. Ricardo VENTURA, «O Budismo nas fontes do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII) – um roteiro documental», in AAVV, *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, org. Paulo Borges e Duarte Braga, 2007, pp. 127-172.

⁶²⁹ Como assinalámos noutro estudo, a redução ao absurdo não era, de forma alguma um método estranho à Lógica budista. Seria interessante comparar o raciocínio desenvolvido pelos padres inacianos com as teses da escola de filosofia *Madhyamaka* que visavam a redução ao absurdo de todas as definições da vacuidade. (Ricardo VENTURA, «O Budismo nas fontes do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII) – um roteiro documental», in AAVV, *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, nota 49, p. 146).

No seu *Catechismvs Christianæ fidei, in qvo veritas nostræ religionis confutantur*, publicado em Lisboa em 1586, Alessandro Valignano recuperou também este património informativo e reflexivo. Procurando criar um instrumento de formação dos irmãos inacianos que trabalhavam na missão japonesa, o Visitador inaciano antepôs à exposição da doutrina e da fé católicas, uma longa exposição relativa ao gentilismo japonês e aos seus “erros”. Eis a síntese elaborada no final desta exposição:

«Esta doutrina, que entre eles vigora e à qual nos referimos anteriormente, pode resumir-se em quatro pontos, em que toda ela se baseia. O primeiro é que há um princípio primeiro de todas as coisas, ao qual dão vários e diversos nomes, como acima indicámos, e que dizem, por um lado, que é perfeito e dotado de sabedoria e, por outro lado, que nada compreende. Ele transmite a vida com uma suprema quietude e tranquilidade, não cuidando daquilo que os homens fazem neste mundo, preocupando-se apenas que eles direccionem rigorosamente a sua mente para esta coisa una, não os advertindo para mais nada. O segundo ponto é que este primeiro e sumo princípio de todas as coisas está em cada uma delas: como lhes comunica o seu ser, todas as coisas são, também como ele, o princípio primeiro; ao acabarem ou perecerem, todas elas regressam a este princípio único. O terceiro ponto é que, no íntimo dos homens, o seu coração encontra-se unido ao primeiro princípio de todas as coisas e é a mesma coisa que ele; e, quando os homens morrem, o seu coração também perece e consome-se, mas permanece aquele primeiro princípio que lhes dava vida anteriormente. Daqui se conclui que, segundo esta doutrina, não há outra vida depois da vida presente: por isso, depois desta vida não há prémio para os homens bondosos, nem castigo para os maldosos. O quarto ponto é que o homem pode ascender e adquirir, no século, o grau e a posição do próprio primeiro princípio supremo: pode ascender à sua suprema majestade e dignidade nesta vida meditando e conhecendo perfeitamente o princípio das coisas e aquela suprema tranquilidade da vida que tem, em si mesmo, o primeiro princípio; e esse é o sumo bem a que o homem pode aspirar; e enquanto o alcança se meditar e adquirir o conhecimento perfeito, se se agitar em moto-contínuo, percorrerá um inferno atrás de outro, não alcançando a quietude.»⁶³⁰

⁶³⁰ «Hæc doctrina, vt liquet ex ijs, quæ suprâ sunt à nobis iam [6 v] dicta, ad quatuor puncta potissimum redigitur, in quibus videtur tota consistere. Primum est, secundum eam vnum esse primum rerum omnium principium, quod multis, & varijs nominibus appellant, vt etiam suprâ diximus: quod item principium

Significativamente, Valignano desenvolveu esta síntese e praticamente toda a reflexão precedente a partir daquilo a que seria, na sua visão, o conceito de princípio primeiro no gentilismo do Japão. Tal como nas leituras dos padres que o antecederam, Valignano apresenta a doutrina gentílica do Japão em termos muito próximos do entendimento cristão das doutrinas estoicas e epicuristas da Antiguidade Greco-Romana, identificando-o como um princípio simultaneamente ético e imanente. Curiosamente, ao mesmo tempo que procura mostrar que o gentilismo japonês oscilava entre termos doutrinários inconciliáveis, Valignano parece reconhecer que estes termos convergem no seu teor eminentemente gnoseológico e soteriológico. O gentilismo japonês é assim apresentado sobretudo como uma doutrina “mística” de união da mente com o princípio primeiro, ou de elevação do homem ao estado do primeiro princípio, a partir da meditação. Parece-nos ainda assinalável a referência à agitação em moto-contínuo, aproximável à vivência de *seishi* (*samsara*, em Sânscrito e Páli). Laborando num registo misto, em que aborda o gentilismo ora como doutrina filosófica, ora como doutrina religiosa, ora como via para a sabedoria e para a quietude, ora como doutrina da salvação, Valignano ensaiou, com os instrumentos conceptuais que tinha ao dispor, vias de entendimento intelectualizado da religiosidade japonesa, visando as disputas teológicas e doutrinárias em campo.

Na *Lei do Jentio* e em alguns trechos do epistolário do Colégio de S. Paulo, já se encontravam esboçados os termos de um texto estritamente dedicado aos costumes e às crenças gentios, sem qualquer marca discursiva de itinerância. Porém, na missão japonesa, os missionários deram, a esta forma, uma profundidade e um detalhe específicos e acrescentaram-lhe a discussão teológico-filosófica.

aiunt esse omni ex parte perfectum, sapientia præditum, sed nihil intelligens, eoque in summa quadam quiete, & tranquillitate vitam traducat, nihil curans ea, quæ in hoc mundo geruntur instar hominis, qui quod acriter in rem vnam mentis aciem intendat, aliud non cogitat, nihil de reliquis aduertit. Secundum est, hoc primum & summum rerum omnium principium in rebus singulis inesse: cum ipsisque suum esse communicat, ita vt res ipsæ vniversæ cum illo primo principio sint idem: & in illud vnum principium cuncta, cum finiuntur, & desinunt, reuertantur. Tertium est, intimum hominis cor esse vnam, & eadem rem cum illo primo rerum principio, & cum homines intereunt, ipsorum corda prorsus perire, & absumi, superesse tamen in eis illud primum principium, quod vitam ipsis antea conferebat. Hinc consequitur secundum hanc doctrinam non aliam huic vitæ præsentis succedere: neque post hanc hominum vitam vllum esse benefactorum præmium, aut vllum malefactorum supplicium. Quartum est, posse hominem in hoc seculo summum ipsum primi principij gradum, & locum adipisci, & tenere: ad amplissimam illius maiestatem, & dignitatem ascendere: eo quod possit in hac vita meditando, & perfectè cognoscendo principium rerum ad summam illam vitæ tranquillitatem, quam habet in seipso primum principium, peruenire: & hoc esse omne bonum, quod possit homo consequi, [7 r] & donec hoc adipiscatur meditando, & cognoscendo perfectè, continuo motu agitur, & ex vno inferno in alium subinde transfertur in nulla re quietem adeptus.» (tradução nossa) (Alessandro Valignano, *Catechismvs Christianæ fidei, in quo veritas nostræ religionis confutantur*, 1586, fols. 6 r – 6 v).

Este facto deriva, necessariamente, do contexto em que a missão se desenvolveu e das estratégias nela adoptadas. O gosto dos japoneses pelas disputas filosóficas – *mondô* –, tanto em contexto monástico, como em contexto de corte e de rua, encontra-se referido ao longo do epistolário. Como vimos, a capacidade de argumentação era uma das virtudes exigidas a quem quisesse integrar a missão japonesa, praticamente desde o seu início. A par da capacidade de argumentação, o conhecimento dos costumes e das crenças dos nativos assumiam um papel fundamental no quadro das estratégias acomodacionistas, que previam a possibilidade de conversão do “outro” através do exercício da razão.

Nessa medida, a linha tipológica dos tratados sobre o gentilismo talvez seja aquela em que é mais visível o impacto das estratégias acomodacionistas nas formas de perspectivar a conversão religiosa nas missões da Índia.

Com efeito, paralelamente aos relatos das missões do Japão e da China, que ecoavam por toda a Europa, as missões indianas confrontavam-se, como vimos, com a evidência da continuidade das práticas gentílicas e da importância dos gentios na estrutura social colonial. Estes factos impunham uma reformulação do estatuto fenomenológico do gentilismo, que se mostrava resistente à assimilação total que para ele tinha sido planeada nos princípios da segunda metade do século XVI. Tornava-se evidente que era necessário conhecer melhor o gentilismo, para melhor o refutar.

Aproveitando elementos da «máquina do paganismo» que, nos termos em que Ines Županov a apresenta⁶³¹, permitia aos missionários fazer uma interpretação moral e reguladora dos costumes e das crenças gentílicas a partir dos tópicos habituais de formulação do paganismo na literatura cristã, os tratados instituíram uma espécie de “tribunal filosófico” das doutrinas indianas. Ao suspenderem, discursivamente, a itinerância e a descrição dos espaços físicos, os missionários criavam um espaço ideal onde as ideias cristãs venciam, de forma inquestionável, a idolatria gentílica. Nessa medida, estes tratados não só cumpriam um importante papel formador, inteirando os novos missionários das estratégias argumentativas vigentes, como também representavam uma catarse das dificuldades reais que se iam sentindo em cada missão.

⁶³¹ «What those stories have in common, even when referring to different societies and cultures of Asia, is the fact that complex cultural and psychological formations were reduced in missionary texts to simplified and reality identifiable functions, as if they were a part of the same, in Jesuit words, mindless and diabolic machine (máquina) of paganism, wich indefinitely barred these societies from practicing and developing true morality and ethics.» (Ines ŽUPANOV, «Tropical sins and sins of Hinduism», in *Missionary Tropics*, p. 174).

O *Livro da Seita dos Indios Orientais*⁶³², escrito em 1609 pelo jesuíta italiano Jacobo Fenício, é o primeiro de uma série de tratados seiscentistas sobre o gentilismo indiano que chegaram aos nossos dias⁶³³:

- Manuel Barradas, *Livro da Seita dos Indios Orientaes principalmente dos Malavares*. (1609)⁶³⁴
- Roberto de Nobili, *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae* (1613)⁶³⁵
- Gonçalo Fernandes, *Tratado do P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (1616)⁶³⁶;
- Diogo Gonçalves, *Historia do Malavar* (1615)⁶³⁷;
- *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes* (s.d.)⁶³⁸.
- João de Brito, *Breve noticia dos erros que tem os Gentios do Concão na India* (s.d.)⁶³⁹

No *Livro da Seita dos Indios Orientais*, encontravam-se já definidos e estabilizados os termos discursivos do “tribunal filosófico” do gentilismo da Índia, que tinha vindo a ser formulado ao longo da segunda metade do século XVI, e que seriam glosados, com poucas variações, nos restantes tratados seiscentistas.

A par da descrição de um conjunto de rituais e costumes que já se encontrava mais ou menos determinado na documentação quinhentista e que compreendia os casamentos, os funerais, o *sati*, a linha dos brâmanes e os “lavatórios”, Fenício apresenta as doutrinas dos gentios do Malabar como um conjunto confuso de fábulas

⁶³² Jacobo FENICIO, *Livro da seita dos indios orientais*, ed. Jarl Charpentier, 1933.

⁶³³ Para além dos textos que referimos na nossa análise, cf. o repertório elaborado por Jarl Charpentier, que compreende também textos de autores que actuavam fora da jurisdição do Padroado Português do Oriente («Introduction», in Jacobo FENICIO, *Livro da Seita dos Índios Orientais*, 1933, pp. IX-CIV). Para além dos textos referidos por Charpentier, Frei Paulo da TRINDADE refere ainda dois tratados que se perderam: o de Frei Manuel Matias (†1632), que refutava, «por modo de diálogo», «todas as histórias e patranhas que os gentios do Oriente fingem dos seus falsos deuses» (*CEO*, I, p. 156), e o *Vivicamalla*, de Frei Gaspar de S. Miguel, um livro catequético escrito em verso e em Concani, que incluía, no final, um tratado «em que se refutam os erros que a gentilidade tem contrário à nossa Fé.» (I, p. 352).

⁶³⁴ BPE, Manizola, cod. 29-2.

⁶³⁵ *Customs of indian nations*, in Roberto de NOBILI, *Preaching wisdom to the wise*, trad. e introd. Anand Amaladass e Francis Clooney, 2000.

⁶³⁶ Ed. Josef Wicki, 1973.

⁶³⁷ Ed. Josef Wicki, 1955.

⁶³⁸ In *Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas*, tomo I, n.º I, 1812. Panduronga PISSURLENCAR defende a atribuição deste tratado a Fernão de Queirós («Um Hindu, Autor Desconhecido de Duas Publicações Portuguesas», 1959).

⁶³⁹ BA, cod. 51 – VII – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fols. 81 v – 116 r.

«maiores dos que Ouidio escreue»⁶⁴⁰. Esta perspectivação das doutrinas hindus dominará todos os tratados seiscentistas.

Entre os ciclos de narrativas mais recorrentes nos tratados, identificamos: a criação do mundo a partir de Ishvara; a genealogia dos deuses e a constituição da *Trimurti*, a partir de Parabrama (no âmbito dessa narrativa, integrava-se geralmente a descrição das encarnações de Visnu); a criação do homem e das quatro castas principais a partir de Brama; e noções gerais de cosmologia hindu, com destaque para as idades cósmicas (*yugas*).

A apresentação das doutrinas gentílicas enquanto fábulas e a humanização das divindades nelas intervenientes preparava, simultaneamente, o seu julgamento moral e teológico. Na visão dos missionários, a violência, os crimes e os pecados cometidos pelos deuses nestas narrativas provavam não só que o gentilismo não fornecia exemplos éticos e morais válidos, como também que os seus deuses eram falsos. A negação da validade ética e teológica do gentilismo procurava, por conseguinte, legitimar a sua substituição pelo catolicismo.

O núcleo da argumentação teológica dos tratados consiste na comparação desta imagem depreciativa dos deuses gentílicos com os predicados de Deus. Os atributos divinos enunciados variavam de acordo com os temas em discussão. Entre outras comparações, opunha-se a unidade e a simplicidade à multiplicidade e à variedade dos deuses do gentilismo; opunha-se a bondade e a perfeição à crueldade e à cupidez. A formulação dos predicados divinos variaria, também, em função dos compêndios de doutrina que os missionários tivessem mais presentes. Todavia, é plausível que ela dependesse sobretudo do quadro formal estipulado na *Summa contra gentiles*⁶⁴¹, onde S. Tomás procurara apresentar o seu pensamento teológico em termos comunicáveis aos gentios por via da razão natural.

A argumentação teológica surgiria também reproduzida em algumas crónicas da missiões. Por exemplo, num capítulo da sua *Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus*, com um título bastante significativo «Contra a sobeja multidão dos deoses indianos e da mais gentilidade»⁶⁴², Sebastião Gonçalves fornece três razões através das

⁶⁴⁰ Jacobo FENICIO, *Livro da seita dos indios orientais*, p. 1.

⁶⁴¹ *Summa contra gentiles*, I. Cf. Philotheus BOEHNER, Etienne Gilson, *História da Filosofia Cristã*, trad. Raimundo Vier, Petrópolis, Vozes, 1970, pp. 456-460; STEENBERGHEN, F. Van, *O Tomismo*, 1990. Para uma perspectiva que integra o pensamento de S. Tomás no quadro da reflexão medieval dos atributos divinos, ver Alessandro GHISALBERTI, «Gli attributi di Dio in Tommaso d'Aquino», in *A Questão de Deus na História da Filosofia*, I, 2008, pp. 497-513.

⁶⁴² *HRCJ*, III, pp. 48-61.

quais se poderia «provar a unidade da divina natureza, excludora da superflua multidão dos falsos deoses indianos e gentílicos: a primeira se toma da simplicidade divina; a segunda de sua infinita perfeição; a terceira da monarquia deste mundo, a qual Deos governa.»⁶⁴³

Para além da singular riqueza das informações fornecidas na sua *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae*, Roberto de Nobili apresentou algumas inovações assinaláveis no que diz respeito à formulação do “tribunal do gentilismo”. Por exemplo, ao enumerar as várias escolas teológicas da Índia, o missionário italiano distinguiu entre as escolas dos sábios e as escolas dos idólatras. Entre as escolas dos sábios, destacou o Vedanta; às escolas dos idólatras corresponderiam aquelas que, na opinião do missionário, favoreciam os cultos dos ídolos: Bhatta, Prabhakara, Shastradipika e Mimansa. Vejamos como justifica a sua valorização dos sábios Vedanta:

«For instance, they show that God is a self-subsistent Being, that he is eternal, immaterial, that by his nature he is God, that he exists everywhere and that he is the cause of every being.»⁶⁴⁴

Nobili valoriza os sábios Vedanta por atribuírem a Deus predicados semelhantes àqueles que a doutrina católica atribuía. Em seguida, ressalva algumas diferenças de opinião. Uma delas prendia-se com o conceito de *maya*, que no entendimento de Nobili, supunha a introdução de um elemento material na essência de Deus, através do qual ele criara todas as coisas, em diferentes níveis de realidade. Diferentes níveis de realidade justificariam, pois, diferentes géneros de verdade.

À semelhança do que acontecera na missão do Japão, Nobili confrontava-se com o tema da verdade múltipla. Mais uma vez, o princípio da não contradição, aplicado em conjunto com a observação dos atributos divinos, será o principal instrumento utilizado para combater as teses imanentistas dos Vedas. No *Diálogo da Vida Eterna*, um diálogo de conversão que Nobili escreveu em Tamil, lemos:

«Thus, the many viewpoints appealing to the Veda which we find in the Veda which we find in the world do not agree with the other; what is said in one will be denied in the other, and what is established as true in one will be

⁶⁴³ HRCJ, III, p. 52.

⁶⁴⁴ Roberto NOBILI, *Preaching wisdom to the wise*, p. 88.

considered false in the other. But as eas explained above, both cannot be true, and both cannot be taken as spoken by the Lord whose very form is truth.»⁶⁴⁵

No quadro da sua perspectivacão acomodacionista da missão de Maduré, Nobili procurava simular um “tribunal do gentilismo” no interior do próprio gentilismo e edificar um “Veda cristão” sobre as futuras ruínas dos Vedas. Ao adquirir profundos conhecimentos da língua e das escolas filosóficas nativas, Nobili sentia-se habilitado a dialogar com os letrados hindus e a demonstrar, com argumentos racionais, a virtual superioridade da doutrina cristã. Esta operação legitimava-se, como vimos, através do estabelecimento de uma separacão prévia entre o domínio religioso – o da idolatria – e o domínio civil, onde cabia, de acordo com Nobili, a sabedoria, a ciência e a dialéctica filosófica.

No seu *Tratado* sobre o Hinduísmo, Gonçalo Fernandes procurou refutar o método e a perspectiva de Nobili, demonstrando que o costume e a religiosidade eram inseparáveis no contexto tamil. Para tal, desenvolveu uma densa e detalhada descriçã dos costumes da sociedade tamil, de carácter quase etnográfico, dispensando a discussã teológica. Na verdade, é plausível que ele aceitasse, grosso modo, os termos mais usuais de refutaçã do gentilismo. Todavia, Gonçalo Fernando procurou, sobretudo, produzir um tratado que fundamentasse, ao mesmo tempo, uma apologia anti-Nobili. Nessa medida, pelos seus objectivos, pela sua estratégia e pelo seu detalhe descritivo, o *Tratado* de Fernandes difere substancialmente dos restantes tratados seiscentistas sobre o gentio⁶⁴⁶.

Redigida nos finais do século XVII, a *Breve noticia dos erros, que tem os Gentios do Comcã na India* pode ser vista como uma boa síntese dos tratados seiscentistas sobre o gentio da Índia.

A atribuiçã deste tratado a S. João de Brito não oferece, hoje em dia, grandes dúvidas. Aos argumentos documentais que Jarl Charpentier apresenta no seu repertório de fontes sobre o Hinduísmo⁶⁴⁷, acrescentamos as manifestas semelhanças textuais e codicológicas existes entre a *Breve notícia da missã de Madurey*⁶⁴⁸ e a *Breve noticia*

⁶⁴⁵ Roberto NOBILI, *Preaching wisdom to the wise*, p. 261.

⁶⁴⁶ Para um aprofundamento dos termos da polémica entre Nobili e Fernandes, consultar Ines ŽUPANOV, *Disputed Mission*, 1999.

⁶⁴⁷ «Introduction», in Jacobo FENICIO, *Livro da Seita dos Índios Orientais*, 1933, nota 2, p. LXII.

⁶⁴⁸ S. João de BRITO, *Breve noticia dos erros em que vivem os Gentios do Comcã na India*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fols. 81 v – 116 r; Anexos, Documentaçã, XVIII, pp. 89-141.

*dos erros*⁶⁴⁹. Estas semelhanças permitem-nos também supor que a data da redacção da *Breve noticia dos erros* não se distanciará muito do ano 1693, data da redacção da *Breve notícia da missão de Madurey* e da morte do seu autor.

Eis o índice detalhado de cada secção do tratado:

-Capitulo 1.º - Do *que* estes Gentios dizem da sua falsa Trindade Brumá

- Vixnú, e Rutren.

- Da Vida de Brumâ.

- Da Vida de Vixnú.

- Da vida de Rutren.

Capitulo 2.º - Dos Erros, *que* estes Gentios tem acerca da Gloria, e do Inferno.

Capitulo 3.º - Dos Erros, *que* estes Gentios tem acerca da Alma.

Capitulo 4.º - Dos Erros, *que* estes Gentios tem acerca do Mundo

Capitulo 5.º - Dos Erros, *que* estes Gentios tem acerca dos Homens

Capitulo 6.º - Da Política, Governo, e Costumes, *que* os Gentios deste certão da India guardão entre sy, e das Ceremonias, com *que* fazem os seus cazamentos.

- Do modo de Governo, *que* guardão entre sy.

- Das Ceremonias, e costumes, *que* os Gentios guardão nos seus Cazamentos.

- Das Ceremonias, *que* os Bramenes guardão nos seus Cazamentos.

- Dos costumes, *que* os Rajos guardão nos seus Cazamentos.

- Dos costumes, *que* guardão os Comatins nos seus Cazamentos

- Das Ceremonias, *que* os Xutres guardão nos seus Cazamentos.

- Das Exequias, *que* fazem os Gentios aos seus mortos.

Capitulo 7.º - Do Conceyto, *que* estes Gentios tem dos Europeos.

⁶⁴⁹ Por exemplo, na *Breve notícia da missão de Madurey*, lê-se: «Aly mostrou a experiencia ao P. Roberto, *que* o principal impedimento *que* obstava á conversão do Gentilismo daquelle dilatadissimo imperio de Narsinga, era o bayxissimo conceito, *que* os Gentios fazião, e fazem dos Europeos, *que* lá conhecem, a *que* elles chamão Pranzis, nome tão vil, e indigno entre elles, *que* o não tem a nossa língua mais infame, nem ainda tanto.» (in *Um original do Beato João de Brito conservado inédito na Biblioteca da Ajuda*, ed. Frederico Vidal, 1944, p. 42); na *Breve noticia dos erros*: «A todos os Europeos, *que* estes Gentios conhecem na Jndia, *que* são Portugueses, Francezes, Inglezes, Dinamarquezes; e Olandezes chamão Pranguis, nome tão infame, e baixo entre elles, *que* não hã palavras de nossa Lingua, *que* possão exprimir tão vil, e afrontosa significação.» (BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fol. 32 r; Anexos, Documentação, XVIII, p. 137).

No início da *Breve noticia dos erros*, João de Brito dirige o tratado aos Europeus e apresenta as partes em que ele se divide:

«[...] pera ficar claro a dividirei em sette capitulos. No primeyro mostrarey os erros, *que* tem cerca de Deos. No segundo os *que* tem cerca da Gloria, e do Inferno. No terceyro os *que* tem cerca da alma. No quarto os *que* tem cerca do Mundo, e do Ceo. No quinto os *que* tem cerca dos Homens. No sexto direy alguma couza da sua politica, governo, e costumes *que* guardão nos seos cazamentos. No ultimo mostrarey o conceyto, que tem dos Europeos, e *que* couza seja a Missão de Madurey, e seos principios.»⁶⁵⁰

As estratégias discursivas e argumentativas usadas por João de Brito são bastante próximas das de outros autores seiscentistas, como, por exemplo, Jacobo Fenício e Diogo Gonçalves.

Nos primeiros capítulos, João de Brito prolonga, de forma bastante visível, o esquema de enunciação de termos doutrinários do gentilismo, a partir de conceitos filosóficos europeus. De início, ainda é usada a expressão «substancia espiritual» para enunciar uma das vias de entendimento do conceito de Deus segundo os gentios. Mas João de Brito não se ocupará demasiado com a discussão deste termo, acumulando, em seguida, considerações depreciativas, que apresentam o gentilismo como um conjunto de superstições confusas e de inspiração diabólica.

Mais adiante, no capítulo «Do *que* estes Gentios dizem da sua falsa Trindade Bruma», João de Brito recapitula a discussão do estatuto da «primeyra cauza»:

«E por *que* não assentem em nada, aqui mesmo se dividem em cinco opinioes; porque huns dizem que sô a May destes tres homens Parâxacti, he a primeyra cauza, e Deos verdadeyro. Outros dizem, *que* sô o primeiro filho Brumâ he a *primeira* cauza. Outros (e são os mais) que sô o segundo filho Vixnû he Deos, e primeyra cauza. Outros, *que* sô o 3.º he Deos. Outros *pera* conciliarem esta diversidade de opiniões dizem, *que* todos tres juntos são a *primeira* cauza, e o verdadeyro Deos; e estes mesmos dizem, *que* nem cada hum delles, nem todos tres juntos são Deos, porque quem he homem como os demais, não pode ser

⁶⁵⁰ João de BRITO, *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fol. 1 r; Anexos, Documentação, XVIII, p. 90.

Deos: não hião elles por este caminho mal, mas como não persistem nelle, se vão pello do inferno [...].»⁶⁵¹

O princípio da não contradição é também aplicado, sob uma perspectiva moral e simplificada:

«Outro erro, *que* estes Gentios todos tem acerca de Deos, he terem *pera sy que* seja Deos qualquer ente *que* for de cauza de peccado, e como lhe falta o lume da fê, e a sciencia *necessaria* pera distinguir a differença entre a premissão, e a volição Divina, são difficultozissimos de convencer; e *muito* mais porque sem vergonha alguma admittem dous contraditorios à parte [?] dizendo *que* Deos he o *que* prohibe o peccado sub gravissimas penas e *que* he justissimo, e lhe chamão no seo grandão Nidiparen, *que* he o mesmo, *que* Senhor da justiça, e juntamente dizem *que* elle quer o peccado, e o faz.»⁶⁵²

Para a apresentação dos costumes gentios, João de Brito desenvolverá, a dada altura do seu tratado, uma curiosa estratégia discursiva. Ela parte da afirmação de que, anteriormente, os gentios do Concão terão tido notícias das verdades católicas, mas que, por «falta de Sacerdotes, e Letrados, que lhes ensinassem, vierão a entende-las, e explica-las como fabulas chimericas.»⁶⁵³ A partir de então, João de Brito estabelece uma comparação entre ritos e elementos gentílicos e cristãos, procurando reminiscências desse contacto⁶⁵⁴. Porém, esta comparação não abre caminho a qualquer consideração de teor acomodacionista. Ela visava, efectivamente, a confirmação da tese de uma cristandade indiana anterior à presença portuguesa, a qual, como vimos, constituía um importante tópico motivador, reiterado nas crónicas da missionação.

A exposição dos costumes e das formas de governo segue também, *mutatis mutandis*, as linhas gerais dos tratados seiscentistas sobre o gentio. Nesse âmbito, o autor procura provar que uma crença errada reproduz uma forma de governo e de

⁶⁵¹ João de BRITO, *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fol. 1 v; Anexos, Documentação, XVIII, p. 91.

⁶⁵² João de BRITO, *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fols. 6 r – 6 v; Anexos, Documentação, XVIII, p. 98.

⁶⁵³ João de BRITO, *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fols. 14 r; Anexos, Documentação, XVIII, p. 110.

⁶⁵⁴ Entre os elementos comparados encontramos: os sacramentos e os lavatórios; as indulgências e diversos rituais hindus de purificação; as lutas de Sansão e David contra os filisteus e as lutas entre Ramen e Ravanen.

organização social tirânica e injusta⁶⁵⁵. Excluindo o caso muito excepcional dos relatos sobre a China, esta percepção fundamentava também uma oposição evidente entre civilização (cristã) e barbárie.

No último capítulo, João de Brito apresenta uma reflexão sobre o «Conceyto» que os gentios tinham dos europeus. Aqui, o autor admite que os nativos tinham péssima imagem dos Europeus e procura encontrar as razões dessa aversão:

«A rezão, *que* imagino tiverão os Portuguezes *pera* usar do modo de fallar, *que* aqui digo, foi a ignorancia das linguas do Oriente, *que* tiverão naquelles primeyros principios, em *que* descobrirão a Jndia fallando na materia da Religião aos Gentios por interprete, *que* ou por ignorancia, ou por malicia uzou do mesmo modo de fallar, de *que* uzão os Mouros, os quaes quando querem persuadir a algum Gentio, *que* se faça Mouro, lhe dizem, *que* entre na sua casta: entendendo com isto, *que* alem de ficar Mouro como elles, fica tambem obrigado a todos os seos costumes, ou perder os com *que* se criou, e a politica, *que* observão todos os da sua casta, do *que* fazem mais cazo, *que* da sua propria Religião. E como os Portuguezes uzão da mesma fraze, de *que* uzão os Mouros, por estimarem em mais a tradição antiga, e errada, *que* a verdade sincera, dos *que* dezejão acertar no serviço Divino, ficão os Gentios fazendo o mesmo, *que* fazem quando lhe fallão, em ser Mouro; confirmandosse mais nelle, quando vem, *que* Europeos alem de comerem carne de Vaca, e beberem vinho de palmeyra, cospirem dentro de caza, enterrarem os mortos dentro nas Igrejas, acções todas *pera* elles abominaveis, se servem das portas adentro com os Pareâs, gente tão infame, baixa e edionda, como deixo referido.»⁶⁵⁶

Com efeito, na documentação da missão do Padroado Português do Oriente, não encontramos muitos exemplos de inquirição da visão do “outro” sobre o “eu” ou o “nós”. Em livros como o *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana*, de Duarte Sande⁶⁵⁷, ou o *Desengano de Perdidos*, de

⁶⁵⁵ João de BRITO, *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fols. 22 v - 24 r; Anexo, Documentação, XVIII, pp. 123-127.

⁶⁵⁶ *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, BA, cod. 51 – II – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fol. 32 v; Anexo, Documentação, XVIII, pp. 137-138.

⁶⁵⁷ Duarte de SANDE, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana* (1590), trad. e pref. Américo da Costa Ramalho, 2009.

Gaspar de Leão⁶⁵⁸, a visão do outro é, sobretudo, ficcional e cuidadosamente codificada e controlada, de acordo com um intuito apologético.

Na *Breve relação dos erros*, o olhar do “outro”, mais severo e, provavelmente, também mais realista, introduz uma reflexão sobre a importância de adaptar o discurso às identidades e aos modos de entendimento dos nativos. Neste caso, João de Brito encontra numa falha inicial – o desconhecimento das línguas nativas e o aproveitamento dos modos de discurso dos “mouros” – a raiz do mau «conceyto» que os nativos tinham dos europeus.

Estas considerações introduzem uma exposição sobre as virtualidades das estratégias estipuladas por Nobili para a auto-apresentação dos missionários junto dos nativos. O conhecimento das línguas nativas e a adaptação do Cristianismo ao sistema de castas permitiriam remediar esse erro inicial.

João de Brito procurou, assim, de forma muito rudimentar, legitimar a metodologia seguida por Nobili face ao Padroado Português, e encontrar nela tópicos identitários e motivadores. Nos finais do século XVII, a missão de Maduré era uma sombra do que fora nos primeiros anos. À carência de recursos humanos e monetários⁶⁵⁹, acrescentava-se também uma manifesta incapacidade de retomar e reformular o seu património reflexivo.

O autor encerra o seu texto com uma exposição de tom hagiográfico sobre os costumes dos missionários de Maduré. Nela, centra-se, sobretudo, em aspectos práticos e exteriores, relativos ao comportamento, à forma de trajar e à alimentação.

A *Breve noticias dos erros, que tem os Gentios* é a melhor prova de que, por esta altura, a memória da reflexão teórica de Nobili sobre o gentilismo se encontrava já rarefeita entre os missionários de Maduré, face à distância temporal e às dificuldades práticas com que estes se deparavam. Nobili permaneceria, sobretudo, como figura tutelar.

⁶⁵⁸ Cf. Ricardo VENTURA, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, 2005.

⁶⁵⁹ Este facto encontra-se explícito, praticamente, em todos os documentos transcritos por Frederico Vidal (João de BRITO, *Um original do Beato João de Brito conservado inédito na Biblioteca da Ajuda*, 1944). Em particular, na *Breve relação da missão de Madurey*, lemos: «[...] depois que por nossos peccados entratão na Jndia os Olamdezes, e tomarão Cranganór, Cochim, Coulão, Ceylão, Gale, Columbo, Negumbo, Jafanapatam, Tucurim, Negapatam, Malaca, como nestas praças tinha aquella Província os seos Collegios, com as praças perdeo os Collegios, e com os Collegios, as suas rendas, de que os mesmo Olandezes se fizerão senhores.» (p. 47); «[...] as esmolos não chegão a mais, que a sustentar trinta Cathequistas» (p. 48).

A inquirição dos termos do “tribunal filosófico” do gentilismo nos tratados seiscentistas deve, finalmente, ter em conta a disseminação de elementos do seu discurso em contextos não livrescos. À exceção de raríssimos casos⁶⁶⁰, os tratados sobre o gentilismo não se apresentam como gestos de recriação filosófica ou literária, mas sim enquanto textos propedêuticos do trabalho de conversão. Eles emergiam do contexto missionário e a ele se destinavam, codificando as informações obtidas em vista de uma maior eficácia do discurso de conversão.

O *Sermam do Auto da Fé contra a idolatria do Oriente*, pregado no convento de S. Domingos de Goa, a 27 de Março de 1672, e publicado em Lisboa em 1685, é um claro exemplo de aplicação de elementos discursivos do “tribunal filosófico” do gentilismo ao contexto de imposição e afirmação violenta da conversão religiosa.

Na sua publicação, o sermão é antecedido por um prólogo onde o autor relata o cortejo de um auto-de-fé em Lisboa. Aqui, a «gentilidade», figurada num dos carros do cortejo, era representada como um conjunto indiferenciado de povos e de crenças, associados genericamente às ideias de idolatria e de caos⁶⁶¹.

No sermão propriamente dito, o autor seria, todavia, bem mais específico e teria em conta os ouvintes:

«Pois, se confessais muitos Deoses, he força, que lhes haveis tambem de confessar muitas diferenças. Porque se nam houver diferença, nam seràm muitos: & assim he necessario, que hum delles tenha alguma cousa especial, que outro nam tenha. Ou ha-de differir no poder, ou na sabidoria, ou na bondade: &c. Agora dizei-me outra vez: Isto que tem hum, que nam tem outro, he perfeiçam, ou imperfeiçam? Se he imperfeiço, já nam será Deos. Porque Deos he huma cousa summamente perfeita; & tal, que se nam pòde entender outra mayor nem melhor. Mas se he perfeiçam; já o outro nam será Deos, pois lhe falta essa perfeiçam. Olhay a vossa sem razão, parecer-vos que sendo hum só Deos, & nam sendo tantos, lhes faltará o poder, ou alguma perfeiçam para o

⁶⁶⁰ Na *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, para além de uma longa descrição de diversas escolas religiosas e filosóficas hindus e dos seus princípios, o autor preocupou-se ainda em dar notícia de um livro de poesia («*Saraspati*») e de um compêndio de Medicina («*Vaidákastrá*»), sem acrescentar qualquer comentário judicioso ou depreciativo (in *Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas*, Lisboa, Academia Real das Ciências, tomo I, n.º I, 1812, p. 52 e ss.). Destaque-se ainda as traduções de contos indianos realizadas pelo jesuíta Francisco GARCIA (*O Homem das Trinta e Duas Perfeições e outras histórias*, ed. Josef Wicki, 1958).

⁶⁶¹ «Tantas, & tam espantosas Figuras, de pao, de pedra, & de todos os metaes (toda a materia dá materia de adoração a tal cegueira) que só o ve-los causava confusão.» (António PEREIRA, *Sermam do Auto da Fé contra a idolatria do Oriente*, 1685, p. 24).

governo, & dominio do mundo. Ridiculo pensamento, considerar, que nam pòde cada qual por sy, sendo Deos, senam todos juntos, aquillo que intentão. Quereis fazer tambem gancaria de Deoses? Isto he mais que impiedade, nefandaria, disse o Grande Nazianzeno. Ora vamos mais adiante. E como se poderia governar o mundo por esses muitos Deoses, que logo em hum momento não fosse destruido. Porque he certo, que a differença induz contrariedade. E nesse caso impossivel, teria o mundo varios, & opostos movimentos, no mesmo tempo contrarias, & differentes causalidades, originadas de differentes principios, dos quaes havião de receber diversas influencias, & particulares impulsões. Ora vede, que perturbaçam, & desordem do Vniverso? Como se poderia conservar este mundo tantos annos naquelle invariavel, & pontual exercicio de seus naturaes movimentos? [...]»⁶⁶²

Significativamente, António Pereira transportou o argumento teológico da unidade de Deus, face à multiplicidade dos deuses gentílicos, para a ordem social e administrativa goesa – «Quereis fazer tambem gancaria de Deoses?».

Com esta imprecisão, o pregador não só estendia o “tribunal filosófico” aos deuses locais, praticamente ausentes nos tratados, como também depreciava as gancarias, entendidas como núcleos administrativos locais que descentralizavam o poder:

«E para se atear mais este contagio infernal, vos ensinão, & revelão diabolicamente, que tendes hum Deos para cada Aldea, & tambem alguns para cada geração. Tambem nesta cegueira, *que* parece mais particular desta vossa Região, vos não faltarão repetidas admoestaçoens da Igreja Catholica com a ditosa penna de Chrysostomo: *Volens Diabolus malum hoc, magis, ac magis gliscere, fabulam confinxit, dæmonem loci ejus incolam esse divulgans*. E por esta particularidade de Deoses vos fez tam domesticos com os Diabos, não reparando vossa malicia, & affectada ignorancia, que não pòde ser Deos verdadeiro, *nem* Senhor supremo, quem se limita ao Senhorio de hum lugar.»⁶⁶³

A unidade de Deus correspondia, verticalmente, à unidade de poder. O *Sermão* de António Pereira é um exemplo explícito de quão ríspida e abruptamente os

⁶⁶² António PEREIRA, *Sermam do Auto da Fé contra a idolatria do Oriente*, 1685, p. 88.

⁶⁶³ António PEREIRA, *Sermam do Auto da Fé contra a idolatria do Oriente*, 1685, p. 96.

argumentos teológicos, de cariz filosófico e intelectualista, poderiam ser transportados para a oratória. Neste caso particular, a pregação estende-se a aspectos da política administrativa goesa, o que, de acordo com a nossa pesquisa, não é frequente nos testemunhos hoje existentes. Desconhecemos o contexto específico em que terá sido levado a cabo este auto-de-fé, mas é possível que o sermão de António Pereira tivesse, na sua base, uma intervenção do Santo Ofício em disputas de rendas entre cristãos e gentios.

Por fim, este sermão de António Pereira demonstra também quão importante poderia ser o sermonário quinhentista e seiscentista de Goa, se dele houvesse mais testemunhos. Como indicámos acima, os exemplares consultados na Biblioteca Nacional de Portugal não apresentaram, aos nossos olhos, marcas distintivas que testemunhem a adequação da oratória ao contexto social goês ou ao trabalho de conversão.

4.3. Casos

4.3.1. A “questão de Maduré” nos arquivos portugueses

Tal como o título poderá indicar, neste ponto não desenvolveremos uma análise da contenda entre Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili, o que, aliás, poderia ser redundante após o já citado trabalho de Ines Županov, *Disputed Mission – Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Ao verificarmos que, no seu notável estudo, a historiadora centrou-se sobretudo na documentação existente no Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI), pareceu-nos, todavia, interessante apresentar três conjuntos de documentos presentes em arquivos portugueses – dois na Torre do Tombo e um na Biblioteca da Ajuda –, à maneira de uma subsídio bibliográfico para os estudos da questão de Maduré.

Estes três conjuntos resultaram, provavelmente de compilações institucionais de documentos relativos à contenda entre Fernandes e Nobili. Através da sua organização tendencialmente cronológica, é possível supor que estas compilações terão sido realizadas nos princípios da terceira do século XVII, uma fase tardia da contenda entre

Fernandes e Nobili em que, o papa Paulo V, através de um breve, convocou diversos agentes e instituições do Padroado Português do Oriente para emitirem o seu parecer.

A compilação da Biblioteca da Ajuda é, das três, a mais breve. Tem, porém, a particularidade de documentar a polémica entre os teólogos inicianos de Goa e Roberto de Nobili e de apresentar um testemunho de um parecer de Francisco Ros, arcebispo de Cranganor:

- «Pareceres dos Padres Antonio Fernandez, e Francisco de Vergara sobre a missão do Madure», Goa, 1610⁶⁶⁴;
- «Pareceres dos Padres Reytor e Lentes de Theologia [António Varajão, João Lobo, Francisco do Rego, Sebastião Gonçalves, António Albertino] sobre a Missam do Madure», Goa, 1610⁶⁶⁵;
- «Repostas do Padre Roberto Nobili as censura de Goa», sl., sd.⁶⁶⁶;
- «Responsio ad Censuram R. R. P.e Antonij Frz, et Fancisci de Vergara», sl., sd.⁶⁶⁷;
- «Responsio ad Censuram RR PP Rectoris, et Theologus Magistrorum Collegij Divi Pauli», Goa, sd.⁶⁶⁸;
- «Parecer, E assento sobre as duvidas da Missam de Madure pelo Bispo Inquizidor Geral de Portugal na junta que fez no primeyro do anno de 1621, por mandado de Sua Magestade, com os Inquisidores da Meza grande, e da Mesa pequena, com *padres* Bispos e Religiosos de S. Domingos, S. Agostinho, S. Francisco, e com oyto... *Padres* Letrados, e Doutores da Companhia, e onde todos se assinarão, e o mandou ao Papa, e a Sua Magestade», sl., 1621⁶⁶⁹;
- Francisco Ros, bispo de Cranganor, «De triplici Linea et cincinno capillorum Bracmanum Indis Orientalis quem curumby aut Sindy vocant», sl., sd.⁶⁷⁰.

Pela sua caligrafia uniforme e por se encontrar integrada num dos volumes da colecção *Jesuitas na Ásia*, esta compilação terá chegado até nós através do colossal

⁶⁶⁴ BA, 49-V-7, fols. 319 v – 321 r; Anexos, Documentação, VII, pp. 38-40.

⁶⁶⁵ BA, 49-V-7, fols. 321 r – 322 v.

⁶⁶⁶ BA, 49-V-7, fol. 334 r.

⁶⁶⁷ BA, 49-V-7, fols. 334 v – 336 v.

⁶⁶⁸ BA, 49-V-7, fols. 336 v – 338 r.

⁶⁶⁹ BA, 49-V-7, fols. 338 r – 341 r.

⁶⁷⁰ BA, 49-V-7, fols. 341 v – 344 v.

trabalho de transcrição levado a cabo por João Álvares nos arquivos eclesiásticos de Macau, a partir de meados do século XVIII⁶⁷¹.

A compilação da Torre do Tombo que referiremos em primeiro lugar⁶⁷² terá pertencido aos arquivos do Colégio de S. Roque. Das três compilações, é a que apresenta um conjunto de textos mais diversificado e abranje um espaço temporal mais alargado:

- «Significação de alguns nomes deste compendio», Maduré – Cochim, 1615⁶⁷³;
- «Pera uerem o Illustrissimo Senhor Arçebispo de goa, E o Senhor Inquizidor mais velho», Maduré – Cochim, 1615⁶⁷⁴;
- «Relação testemunhauel das serimonias dos bramanes tiradas de suas proprias Leys, Autores, E tradições. Os estados dos bramanes quantos seião», Maduré – Cochim, 1615⁶⁷⁵;
- «Resposta a sertas Preposições que em hum tratado que Em madure se fez sobre o modo de proçeder dos bramanes a que o Padre Pero Francisco que Deos tem me mandou Respondesse breuemente E com singileza», Maduré – Cochim, 1615⁶⁷⁶.
- Anónimo, «Beatissime Pater...», Lisboa, 29 de Janeiro de 1621⁶⁷⁷;
- António Varajão, Francisco do Rego, António Albertino, João Lobo, Sebastião Gonçalves, [Pareceres dos Padres Reitor e Lentes de Teologia sobre a Missão de Maduré], Goa, 1610⁶⁷⁸;
- «Beatissime Pater...» («Treslado da Carta do Sr. Bispo Inquizidor Geral de Portugal pera o Papa»), Lisboa, 29 de Janeiro de 1621⁶⁷⁹;
- «Illustrissime et Reuerendissime Domine...» («Treslado da Carta do Sr. Bispo Inquizidor Geral de Portugal pera o Illustrissimo Cardeal Belarmino»), s.l., s.d.⁶⁸⁰;

⁶⁷¹ Francisco G. Cunha LEÃO (coord.), «Introdução», in *Jesuitas na Ásia*, vol. 1., 1998, pp. XIII e ss.

⁶⁷² ANTT, AJ, liv. 19, fols. 232 r – 297 v.

⁶⁷³ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 232 v – 233 r; Anexos, Documentação, XII, pp. 61-63.

⁶⁷⁴ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 233 r – 233 v; Anexos, Documentação, XII, pp. 61-63.

⁶⁷⁵ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 234 r – 249 v.

⁶⁷⁶ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 250 r – 259 v; publicado em Gonçalo Fernandes TRANCOSO, *Tratado do P. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, ed. e notas José Wicki, 1973, pp. 297-318, sob o título «Resposta do P. Gonçalo Fernandes».

⁶⁷⁷ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 60 r – 260 v.

⁶⁷⁸ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 262 r – 263 r; Anexos, Documentação, VIII, pp. 41-44.

⁶⁷⁹ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 264 r – 265 r.

⁶⁸⁰ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 265 r – 265 v.

- «Copia de huma *que* o Padre Nicolau Pimenta escreueo ao Padre [Alberto] Laercio Prouincial do Malauar sobre as cousas de Madure», Goa, 15 de Junho de 1610⁶⁸¹;
- Anónimo, «Decisio controuersiae in India agitate...», Lisboa, 29 de Janeiro de 1621⁶⁸²;
- Anónimo, «Informatio circa dubia, quaedam attinentia ad conuersionem infidelium in India Orientali», s.l., s.d.⁶⁸³;
- Anónimo, Beatissime pater (Super triplici linea Brachmanorum et formula informationes super hoc ad Papam), s.l., s.d.⁶⁸⁴;
- [Certidão de Diogo Valente, bispo do Japão, em apoio ao tratado de Francisco Ros, bispo de Cranganor], s.l., Fevereiro de 1619⁶⁸⁵;
- Francisco Ros, bispo de Cranganor, «De triplici linea et cincinno capillorum Bracmanum Indiae Orientalis quem Curumby aut sindy vocant», s.l., s.d.⁶⁸⁶;
- [Defesa de Nobili perante o Papa], s.l., s.d., 15 de Fevereiro de 1619⁶⁸⁷;
- Anónimo, «Resoluçam da controuersia sobre os tres fios de linha de algodam & de algumas outras cerimonias que usam os Bramenes das Prouincias do Malauar, & que conseruam, ainda depois de baptizados, particularmente no Reyno de Madure», s.l., s.d.⁶⁸⁸;
- Anónimo, «Se a linha, e Capilicio dos Bramenes se deue permitir aos *que* se conuertem a nossa *Sancta* Fe», s.l., s.d.⁶⁸⁹;
- «Literæ Apostolicæ qvibvs sanctissimvs pp. Gregorivs XV felicis indulget Brachmanis Indiae Orientalis, alijsque Gentilibus ad fidem conuersis, & conuertendis vsum Linearum, & *Corumbynorum*, nec non Sandali vnctionum, ac lauacionum corporis, habita prius multa, ac solerti discussione tum Goæ, tum Vlyssipone ab Episcopo Inquisitore Generali pro Lusitaniæ Regnis D. Ferdinando Mascarenhas cum alijs viris doctioribus; ac demum Romæ, votisque auditis Sanctæ Romanæ

⁶⁸¹ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 267 r – 268 r; Anexos, Documentação, IX, pp. 45-48.

⁶⁸² ANTT, AJ, liv. 19, fols. 269 r – 270 v.

⁶⁸³ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 271 r – 271 v.

⁶⁸⁴ ANTT, AJ, liv. 19, fol. 272 r.

⁶⁸⁵ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 273 r – 273 v.

⁶⁸⁶ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 275 r – 276 v.

⁶⁸⁷ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 277 r – 292 r.

⁶⁸⁸ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 293 r – 294 v; Anexos, Documentação, XVII, pp. 84-88.

⁶⁸⁹ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 295 r – 295 v; 298 r.

Ecclesiæ Cardinalium aduersus hæreticam prauitatem Generalium Inquisitorum. Qua quidem constitutione sedata est gauissiima controuersia de hac materia in Índia sæpius agitata.», Lisboa, Pedro Cræsbeeck, 10 de Setembro de 1623⁶⁹⁰;

Entre os documentos mais antigos que encontramos nesta compilação, conta-se uma cópia de uma carta de Nicolau Pimenta, visitador da Companhia de Jesus à província de Goa, a Alberto Laércio⁶⁹¹, provincial da Companhia de Jesus no Malabar, datada de 1610. Nela, o Visitador indica que foi incumbido de recolher informações sobre a questão de Maduré, pede o contributo de Laércio⁶⁹² e relata as diligências até então efectuadas.

O parecer do reitor e dos lentes de teologia do Colégio de S. Paulo – António Varajão, Francisco do Rego, António Albertino, João Lobo, Sebastião Gonçalves – e o parecer dos irmãos que se encontravam no noviciado – António Fernandes e Francisco Vergara (vice-provincial da Companhia em Goa) – resultaram dessas diligências. Neles, os padres de Goa acolhem, de forma peremptória, as queixas de Gonçalo Fernandes. Discorrendo brevemente sobre as questões colocadas, defendem que a linha, o sândalo, o *kutumi* e os lavatórios são sinais protestativos da religião gentílica e que não deveriam ser tolerados. Em ambos os pareceres, Nobili é ainda acusado de ter criado uma comunidade cismática, por recusar a comunicação com os nativos que não eram brâmanes e com os portugueses, aos quais, segundo a informação de Fernandes, apelidava de “franges”.

O parecer de D. Francisco Ros, «De triplici linea et cincinno capillorum Bracmanum Indiae Orientalis», também incluído nesta compilação, terá resultado igualmente da consulta feita por Nicolau Pimenta. Aqui, para expressar a sua concordância com os métodos de Roberto de Nobili, D. Francisco adoptou uma estratégia argumentativa semelhante àquela que o missionário italiano desenvolvia nos seus textos. Ao apresentar citações em sânscrito transliteradas para caracteres latinos, referências constantes a textos clássicos hindus – com predominância do *Manu Smirti* –

⁶⁹⁰ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 296 r – 297v (também presente em AJ, liv. 20, mc. 2, 4).

⁶⁹¹ «Cópia de huma que o Padre Nicolau Pimenta escreveu ao Padre [Alberto] Laercio Prouincial do Malauar sobre as cousas de Madure», Goa, 15 de Junho de 1610 (ANTT, AJ, liv. 19, fols. 267 r – 268 r; Anexos, Documentação, IX, pp. 45-48).

⁶⁹² Desta carta terá resultado a «Relação da Consulta que o Padre Provincial Alberto Laercio fez sobre a Missão de Maduré conforme a ordem do Padre Visitador», ARSI, Goa 51, fols. 27-28.

e diversos exemplos práticos resultantes da observação *in loco*⁶⁹³, o arcebispo de Cranganor pretendia, ao mesmo tempo, fundamentar a sua posição e utilizar o seu conhecimento da cultura tamil como argumento de autoridade perante os padres de Goa.

Como vimos, Gonçalo Fernandes procurou ripostar e mostrar que também possuía um conhecimento profundo da cultura tamil. No início da compilação de S. Roque encontra-se um conjunto de textos escritos pela mão Gonçalo Fernandes e por ele enviados para Goa numa fase posterior, em meados da segunda década do século XVII, para reforçar a sua posição junto das autoridades goesas. Em conjunto com estes textos terá seguido para Goa o já referido *Tratado* sobre o Hinduísmo⁶⁹⁴. Porém, os clérigos de Goa parecem ter-se baseado em testemunhos mais sucintos para a elaboração dos seus pareceres: o texto mais citado é, sem dúvida a «Relação testemunhauel...», que consiste, *grosso modo*, num resumo do *Tratado*, simplificando as descrições das cerimónias e adaptando alguns núcleos temáticos⁶⁹⁵.

Por seu turno, os textos «Significação de alguns nomes deste compendio», um vocabulário de conceitos Tamil, e «Pera uerem o Illustrissimo Senhor Arçebispo de goa, E o Senhor Inquizidor mais velho», uma carta em que Fernandes se auto-apresenta e pede o apoio do arcebispo e do inquisidor-mor de Goa, deveriam introduzir e auxiliar à leitura da «Relação testemunhauel...» e da «Resposta a sertas Preposições...».

⁶⁹³ Para aferir a densidade destes elementos no parecer de D. Francisco Ros, bastará observar o primeiro parágrafo do texto: «1.º in libro Smarti in parte Brumagium sic habetur. Chudâcarnam Duuijaiuam idest. Negotium Curumby est proprium stripium Bracmanum ubi commentum habet: cæteris stirpibus non conuenire proprie tale insigne, sed proprium esse tantum Bracmanum stirpium, pro quarum varietate vario modo Curumby peragendum est. Clare habetur hoc in libro Anastanavidi vbi dicitur quod stirps descendens ex Vasixten (caput est cuiusdam familiæ) gestet Curumby in occipitio ad dexteram vergens, et stirps descendens á Madagne ad sinistram vergens, Bracmanes Guzarates in medio capitis, et Bracmanes Cholier post medium capitis duos fere digitos frontem vertus. Asserunt enim Bracmanes, se varijs quasi tribuum capitibus emanare. et in lib. Smarti in part. manum dicitur. Chud dexta vixaxca gotra, vixexna Smanate. Idest. Curumby iuxta stirpem peragi debet, et pro varietate stirpium vario in loco. Deinde subiungit Vaxixta stirps ad dexteram, ex Baraduagrane stirps ad sinistram, ex Cuxcapete stirps ad vtranque duplex gestare debet Curumby. Clarius in lib. legis Apastabâ Sutram cap. 3.º ubi sic habetur Xeta Ruxitichaqua nadadati asta Vaixam, cula darma sixt. Idest. Iuxta stirpis caput Curumby faciendum est, qua propter istis (idest Bracminibus) Curumby signum sit stripis suæ familiæ.» (ANTT, AJ, liv. 19, fol. 275 r).

⁶⁹⁴ Gonçalo Fernandes TRANCOSO, *Tratado do P. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, ed. e notas José Wicki, 1973.

⁶⁹⁵ Os capítulos da «Relação...»: «As serimonias que lhe fazem quaes E quantas seião; E o que por ellas recebem, e a iurisdicção que se lhes dá» (ANTT, AJ, liv. 19, fol. 234 r); «O modo que se tem no fazer do Eiquião» (235 v); «Modo de fazer o Curumy» (237 r); «Que cousa seia a linha dos bramanes e como se aia de fazer» (237 r); «As Periminências da linha E o que cauza» (237 v); «Qual seia a linha Interior e curumy; e de que siruão» (238 r); «O Ritual, e Serimonial pera o botar da linha» (238 v); «Os lauatórios de que vsão os bramanes» (240 r); «As serimonias que ao comer obseruão» (242 r); «O que os bramanes tem obrigação confessar, E profecar» (242 v); «Serimonias em os cazamentos» (244 v); «O que os sanniaes tem obrigação de fazer antes de o serem» (246 r); «O modo que se tem pera ser sannige» (246 v); «De sinco differenças de sanniaes e seus fundadores» (247 r); «Que insignes seião a dos sanniaes a que Elles chamão dendre» (248 r); «O enterramento dos sanniaes. e bramanes» (248 v).

A compilação de S. Roque reúne ainda documentos pertencentes a uma fase posterior – finais da segunda década do século XVII e princípios da terceira. Entre eles, encontramos duas cartas do Inquisidor-mor de Portugal, D. Pedro de Castilho, uma dirigida ao papa Paulo V e a outra ao Cardeal Belarmino, tio de Roberto de Nobili, tentando interceder em favor da causa de Gonçalo Fernandes.

Depois destas cartas, encontra-se anexa à compilação uma certidão de D. Diogo Valente, bispo do Japão, onde este se mostra favorável aos métodos do missionário italiano. O texto é bastante sucinto, mas indica, pelo menos, que, apesar de D. Diogo nunca ter pisado solo japonês, o seu pensamento missionológico convergiria com as perspectivas adaptacionistas.

Entre os textos anónimos que se encontram nesta compilação, realçamos a «Resolução da controuersia sobre os tres fios de linha de algodam»⁶⁹⁶. Aparentemente incompleto, este texto tem porém a particularidade de reunir os argumentos de ambas as partes em contenda. Na sua ponderação, o autor retoma uma vasta bibliografia, que compreende crónicas – para além das *Décadas* de Barros e de Couto, a *Historiarum Indicarum* de Gian Pietro Maffei, a *História* de João de Lucena, a *Historia Societatis Iesu*, de Nicolau Orlandino, entre outros – e reflexões teológicas – das quais destacamos, em particular, o *De Juramento Fidelitatis* de Francisco Suárez⁶⁹⁷. Partindo da literatura que estaria em voga nos meios jesuíticos, o autor revisita ainda momentos-chave da discussão missionológica do Padroado Português do Oriente, que vinham sendo evocados nos pareceres de ambas as partes: a questão dos cristãos de São Tomé, o baptismo do rei de Tanor, a realização dos Concílios Provinciais de Goa. Torna-se, pois, particularmente visível neste documento que a questão de Maduré se convertera numa ocasião de retrospectiva e revisitação da história do Padroado Português do Oriente face aos desafios que enfrentava na entrada para o século XVII e à luz de novas reflexões jurídicas e missionológicas. Como atrás dissemos, a questão da linha dos brâmanes funcionaria como uma sinédoque da discussão em torno dos métodos acomodacionistas, num momento em que o Império Português se via diminuído e se confrontava com graves problemas militares, em que as relações de poder no seio da sociedade do Estado da Índia se tornavam cada vez mais complexas e em que Roma reequacionava uma intervenção mais veemente nas missões do Oriente.

⁶⁹⁶ ANTT, AJ, liv. 19, fols. 293 r – 294 v; Anexos, Documentação, XVII, pp. 84-88.

⁶⁹⁷ ANTT, AJ, liv. 19, fol. 293 v; Anexos, Documentação, XVII, p. 86.

A «*Literæ Apostolicæ quibus sanctissimvs pp. Gregorivs XV felicis indulget Brachmanis Indiæ Orientalis*», que encerra a compilação de S. Roque, é um claro sinal desta nova intervenção. Nesta carta, que antecede e prepara a bula *Romanæ Sedis Antistes*, o Sumo Pontífice autorizava já o uso da linha, do sândalo, do *kutumi* e dos lavatórios aos brâmanes da «Índia Oriental»⁶⁹⁸. Ordenava, todavia, que as linhas e outras insígnias não fossem impostas em templos, que não lhes fossem dados os nomes nativos e que não houvesse orações gentias associadas à sua imposição⁶⁹⁹. De forma semelhante, os lavatórios também só deveriam ser realizados com fins terapêuticos e higiénicos⁷⁰⁰.

A terceira compilação que analisaremos, também presente na Torre do Tombo, consiste num conjunto de pareceres e de tratados reunidos com o objectivo de fundamentar a posição oficial da Inquisição de Goa sobre a questão de Maduré, perante a consulta de Paulo V:

- «Certidão do Bispo de Cochim Sobre a Christandade de Madure», Goa, 16 de Junho de 1619⁷⁰¹;

- «*Jurisperitorum iudicium*»:

- «Voto do *Licenciado* João Delgado Figueira na Materia da Linha E mais signaes gentilicos contheados no breue de *Sua Santidade* com o qual se conformou o *Doutor* Antonio Simões aDajão na See de Goa, E o *Doutor* Miguel Fernandez Rebollo Thezoureiro mor da See, E prouizor E *Vigario* Geral deste Arcibispado», Goa, 1619⁷⁰²;

⁶⁹⁸ «Cum itaque, sicut nobis dilecti filij Procuratoris Generalis Societatis IESU nomine expositum fuit, Brachmanes, alijque Orientalis Indiæ gentiles difficile propterea adducantur ad Christi fidem amplectendam quod dimittere nolint lineas, & *Corumbyna* nuncupata, quibus nobilitatem, & progeniem, ac ciuile cuiusque munus agnosci, perhibent, neque sandalis, & lauationibus abstinere, quoniam ad corporis ornatum, & munditiam pertinere putant: Nos quaatum, sine Dei offensione, & populum scandalo licet eorum conuersioni consulere cupientes, multa ac solerti præmissa discussione, votisque auditis venerabilium fratrum nostrorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium aduersus hæreticam prauitatem Generalium Inquisitorum, humanæ infirmitatis miserendo vsque ad aliam nostram, & Sedis Apostolicæ deliberationem, Brachmanibus, alijs vt supra Gentilibus conuersis, & conuertendis fidem, vt ad stirpes discriminanda, & in signum politicæ nobilitatis, & officij, lineas, & *Corumbyna* assumere, & deferre, atque Sandalis pro elegantia, ac lauationibus pro munditia corporis uti possint Apostolica autoritate tenore præsentium indulgemus, dummodo ad omnem superstitionem expurgandam, eaque tollenda, quæ scandalum præbere feruntur infra scriptas leges, & conditiones obseruent:...» («*Literæ Apostolicæ quibus sanctissimvs pp. Gregorivs XV*», ANNTT, AJ, liv. 19, fol. 296 v).

⁶⁹⁹ «orationes, se quæ dici solent, siue *Manseu*, siue *Hienhopauidæ*» (ANNTT, AJ, liv. 19, fol. 296 v).

⁷⁰⁰ «Lauacra non ali occasione, & fine, quam corporis reficiendi, & à naturalibus sordibus mundani permittuntur» (ANNTT, AJ, liv. 19, fol. 297 r).

⁷⁰¹ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 78 r – 80 r; Anexos, Documentação, XV, pp. 68-70.

⁷⁰² ANTT, CGSO, liv. 207, fol. 83 r – 96 r; Anexos, Documentação, XVI, pp. 71-83.

- Miguel da Cruz, Francisco de Araújo, Miguel de Araújo, Francisco Vaz e Simeão de Araújo, «Razões fundamentais com *que* sinquo padres da nação Bramenes E vigayros das Igrejas da Ilha de Goa *que* se acharão na junta *que* se fez as cazas pontificais da cidade de Goa, prouão ser a linha E curumbim sinal da çeita», Goa, 1619⁷⁰³;
- Frei António de S. Domingos, OP, «Jussu Sanctissimu Domini Nostri Pauli Papae 5 discussiendum est utrum linea Coruminum lotiones sandalique unctiones, quibus harum partium infideles utuntur signa protestatiua sectæ gentilis, an uero nobilitatis ciuilis sint stemata quæ a superstitionibus expurgata ad faciliorem conuersionem nouiter ad fidem conuersis permitti possint», 21 de Fevereiro de 1619⁷⁰⁴;
- Frei Manuel de Santa Maria, Frei Paulo da Trindade e Frei João de S. Matias, professores do Colégio de S. Agostinho, «Judicium de modo conuersionis Braegmanum maturentium, Theolog. ordis S. P. Aug. Collegij Goensis», 6 de Fevereiro de 1619⁷⁰⁵;
- «P. Antonij Albertinis societatis Jesu Judicium», 13-20 de Fevereiro de 1619⁷⁰⁶;
- Andreas Balmerino, Jerónimo Cotta, «Trium Patrum Societatis Jesu judicium», 13 de Fevereiro de 1619⁷⁰⁷;
- Anónino (Colégio de S. Boaventura), «Questio. Utrum linea, qua Gentiles quidam Orientales, qui *communi* nomine Bracmanes nuncupatur in his Indiæ partibus utuntur; et curuminium, quod in uertiçe capitis retinent, sint falsæ religionis signa protestatiua?», 1619⁷⁰⁸;
- «Tractatus super retentione Lineæ in Neophytis Madurensibus Authore Fr. Christophoro Vlisiponensi Archiepiscopo Goano Indiæ Orientalis Primate», 10 de Fevereiro de 1620⁷⁰⁹;
- Frei Diogo Madeira, Frei Jerónimo da Paixão e Frei Manuel da Encarnação, OP, «Jussu Sanctissimi Domini Pauli Papæ quinti discutiendum est Utrum linea, coruminum, lotiones, sandalique unctiones

⁷⁰³ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 98 r – 100 v.

⁷⁰⁴ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 102 r – 105 r.

⁷⁰⁵ ANTT, CGSO, liv. 207, fol. 106 r – 131 v.

⁷⁰⁶ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 136 r – 138 r.

⁷⁰⁷ ANTT, CGSO, liv. 207, fol. 138 r – 138 v.

⁷⁰⁸ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 140 r – 150 v.

⁷⁰⁹ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 152 r – 198 v.

quibus harum partium infideles utuntur signa protestatiua sectæ gentilis, na utro nobilitatis ciuilis sint stemata, quæ á superstitionibus expurgata ad faciliorem conuersionem nouiter ad fidem conuersis permitti possint», 10 de Janeiro de 1619⁷¹⁰;

- «Informação *que* se tirou no Santo Officio sobre a linha», 25 de Janeiro a 19 de Fevereiro de 1620⁷¹¹.

Provavelmente compilado pelo Inquisidor-mor João Delgado de Figueira, o “dossier” deveria influenciar e preparar argumentos para os pareceres da junta de teólogos convocada pelo arcebispo de Goa, D. Cristóvão de Lisboa.

A colecção de pareceres e tratados é antecedita por uma certidão de D. Frei Sebastião de S. Pedro, bispo de Cochim. Nela, para além de mostrar o seu total apoio à posição de Gonçalo Fernandes, D. Frei Sebastião reivindica para o seu arcebispado a jurisdição sobre a missão de Maduré⁷¹². Com este recurso, o arcebispo pretendia atalhar a resolução da contenda, afastando D. Francisco Ros. Sob a jurisdição de Cochim, o missionário italiano mais dificilmente faria vigorar os seus métodos de missionação.

Todavia, os clérigos de Goa parecem não ter seguido o caminho de D. Frei Sebastião. No seu breve, Paulo V dispensara qualquer discussão sobre as jurisdições dos arcebispados indianos e pedia aos clérigos que se expressassem sobre duas questões missionológicas específicas, directamente relacionadas com o método de Nobili. Resumidamente, Paulo V perguntara, em primeiro lugar, se a linha, o sândalo na testa, o tufo de cabelo e os lavatórios eram sinais protestativos de gentilidade; em segundo lugar, perguntara se, caso estes sinais fossem apenas insígnias civis, seria legítimo admitir que os cristãos convertidos os mantivessem, restringindo todas as cerimónias gentias que anteriormente a eles estavam associadas.

⁷¹⁰ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 200 r – 290 v.

⁷¹¹ ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 292 r - 302 r

⁷¹² «Certifico mais *que* o Reino de madure foi sempre E he ainda hoie do districto do *bispado* de cochim E nunca foi do bispo da Serra *nem* lhe pertence *nem* ainda pella repartição *que* fazia o *Arcebispo* dom Aleixo de menezes, *porque* madure está muito pegado a costa da pescaria *que* toda ate o pagode de Ramanácor he do *bispado* de cochim asi pola praia como pella terra dentro. E *nunca* pode vir a [?] em repartição ao *bispado* da Serra *por* estar *muito* distante E entre o *bispado* da Serra e madure se meterem outras terras E o Reino de Trauancor *que* são do *bispado* de cochim, de *maneira que* madure e do bispo e nunca foi *nem* pode ser do *bispado* da Serra.» (ANTT, CGSO, liv. 207, fol. 79 v; Anexos, Documentação, XV, p. 69.

João Delgado de Figueira e os restantes teólogos consultados centraram-se nessas duas questões. O volume dos textos demonstra que houve uma considerável mobilização das instituições – Sé e ordens religiosas – e dos agentes que as representavam. Alguns pareceres desdobram-se em tratados relativamente longos.

À excepção dos dois pareceres de padres jesuítas, todos os pareceres são peremptórios em recusar o método de Nobili e sustentar as queixas de Fernandes. Nos anexos, limitámo-nos a transcrever o parecer ou “voto” de João Delgado de Figueira⁷¹³; os pareceres e tratados latinos aguardarão um merecido estudo futuro. Contudo, à primeira vista, o “voto” do inquisidor-mor parece ser representativo de boa parte dos argumentos brandidos contra as teses de Nobili e dos seus apoiantes.

Relativamente a este conjunto de documentos, é ainda de destacar o inquérito levado a cabo pela Inquisição de Goa entre 25 de Janeiro e 19 de Fevereiro de 1620, cujos resultados são apresentados na «Informação *que se tirou no Santo Officio sobre a linha*». Entre os inquiridos encontram-se os funcionários do tribunal - Simão da Trindade, João Delgado de Figueira, Gaspar Pacheco de Mesquita e Baltasar da Fonseca. Por comissão do inquisidor Francisco Borges de Sousa, foram também convocados cidadãos notáveis e párocos da província de Goa. Os párocos nativos⁷¹⁴ deveriam assumir um papel especial neste inquérito: o seu exemplo e o seu testemunho, de nativos plenamente cristianizados segundo o «método goês», representariam, na óptica dos compiladores deste inquérito, um poderoso argumento de refutação das teses de Nobili. Com efeito, João Delgado de Figueira anexou, ao seu “voto”, um resumo destes testemunhos, intitulado «Razões fundamentais com *que* sinquo padres da nação Bramenes E vigayros das Igrejas da Ilha de Goa *que se acharão na junta que se fez as cazas pontificais da cidade de Goa, prouão ser a linha E curumbim sinal da çeita*». De acordo com o propósito para ele estipulado, este documento não acrescenta praticamente nada ao parecer de Figueira: limita-se a reiterar, argumento por

⁷¹³ Anexos, Documentação, XVI, pp. 71-83. Alguns pontos deste parecer e das «Razões fundamentais com *que* sinquo padres da nação Bramenes E vigayros das Igrejas da Ilha de Goa *que se acharão na junta que se fez as cazas pontificais da cidade de Goa, prouão ser a linha E curumbim sinal da çeita*» foram já analisados por Célia Cristina da Silva TAVARES em «Inquisição ao avesso: a trajetória de um inquisidor a partir dos registos da Visitação ao Tribunal de Goa», in *Topoi*, vol. 10, n.º 19, Julho-Dezembro, 2009, pp. 20-21.

⁷¹⁴ Francisco Vaz, bramane natural de Salcete e sacerdote vigário da igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, da ilha de Goa; Valentim da Piedade, bramane natural de Salcete e sacerdote da Igreja do Espírito Santo; Manuel de Araújo, bramane de Salcete, sacerdote da igreja de Santo Estevão; e Damião de Sousa, natural de Bardez, vigário da igreja de São Matias de Diva (ANTT, CGSO, liv. 207, fols. 299 r e ss.).

argumento, as posições do Inquisidor-mor, não apresenta qualquer marca de autoria, nem revela um conhecimento distintivo dos costumes gentílicos em apreço.

4.3.2. O gentio na documentação do Tribunal do Santo Ofício de Goa: listas de autos de fé e processos

Nos seus começos, a Inquisição de Goa parece ter-se ocupado sobretudo dos “delitos” comumente julgados na metrópole: o islamismo, a heresia e, principalmente, o judaísmo, que esteve na origem dos primeiros pedidos de criação do Tribunal em Goa. Segundo Francisco Bethencourt, até 1582, apenas 6% dos casos julgados se reportariam à prática de “gentilidades”⁷¹⁵, o que contrasta brutalmente com os 74% aferidos por Maria de Jesus dos Mártires Lopes, no seu estudo sobre Goa no século XVIII⁷¹⁶. Até aos finais do século XVI, a correcção das gentilidades pertenceria ao trabalho dos missionários e dos párocos, que remeteriam os casos mais graves para a justiça secular. Esta postura aparentemente mais branda do que aquela que viria a ser adoptada mais tarde confirma-se também nas *Lembranças* remetidas por El-Rei à Inquisição de Goa em 1589:

«Encomenda mais aos *Inquisidores que não tratem com muito rigor os novamente conuertidos, por se não escandalizarem os Gentios, e se impedir a Conuersão nestas partes, principalmente emquanto se não há Breve de Sua Santidade pera se poderem receber no 2. lapso sobre que tinha iã scripto a Roma.*

[...]

«*Acerca das pessoas que consultam os Pagodes dos gentios, e lhes offereçe offertas, e presentes, e tratam com os Bramenes, e feiticeiros gentios que se inquiram meudamente dellas, e sendo suas culpas de modo que pertençam ao Santo Officio por serem notoriamente heresias ou quæ sapiant heresim manifeste, se castiguem conforme a ellas com o rigor, e seueridade, que os casos requerem, e achando que pertençam sómente ao Ordinario, e não ao Santo Officio, os poderão remetter. E que se procure como se eutem de todo estas*

⁷¹⁵ Francisco Bethencourt, «A Igreja», in AAVV, *História da expansão portuguesa*, dir. Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri, vol. I, p. 384.

⁷¹⁶ Maria de Jesus dos Mártires LOPES, *Goa Setecentista. Tradição e Modernidade*, p. 234.

comunicações de feitiçeiros *com* Bramenes que podem perjudicar aos *christãos* nas cousas da fee.»⁷¹⁷

Portanto, durante algum tempo, a esperança da conversão parece ter isentado os gentios da perseguição férrea de que eram alvo judeus e islâmicos. Perversamente, a noção de que terminara o “tempo da conversão” coincidiu com a constatação não só da continuidade das práticas gentílicas, mas também do elevado peso que determinados grupos de gentios detinham na dinâmica social e económica do Estado da Índia.

De acordo com a análise que apresentámos, a partir do arcebispado de D. Aleixo de Menezes a questão dos gentios começou, gradualmente, a ser perspectivada em Goa como uma questão disciplinar interna, e já não como um problema missionológico. A Inquisição de Goa ampliou, portanto, a sua perseguição a todos os indivíduos que se pensava poderem vir a perturbar a ordem religiosa no território do Estado da Índia. Esta nova abordagem supunha o percepcionamento da sociedade goesa como um organismo estável e coeso. A Inquisição laboraria sobre diversas ameaças e desvios a esse corpo social.

Ao paradigma da conversão, no âmbito do qual a violência tinha o estatuto de “acidente”, pressupondo uma propedêutica da moral e dos comportamentos sociais, foi-se sobrepondo, na Goa seiscentista, o paradigma da punição, que pressupunha a preexistência e a interiorização de um código de regras, e pugnava pelo seu cumprimento, sob a ameaça de que os desvios conduziriam a *polis* à ruína. A conversão implicava um percepcionamento do gentio enquanto “outro”, quase sempre passível de correcção e de assimilação. A Inquisição combatia um rol diversificado de inimigos internos, concebendo que lhes era imputável o desvio à norma já plenamente estabelecida. Assim, as práticas e os discursos da conversão, que até aqui temos vindo a analisar, foram sendo substituídos por práticas punitivas: a sua exposição pública e a sua inscrição nos corpos deveriam garantir eficazmente a manutenção da ordem⁷¹⁸.

À partida, esta distinção entre paradigma de conversão e paradigma de punição poderá parecer artificial perante estudos que analisem rigorosamente as ligações

⁷¹⁷ «Lembranças particulares, determinações, & repostas, que se enviaram per cartas de Sua Alteza e conselho geral a esta Inquisição de Goa as quaes servem de Regimento nella», ANTT, CGSO, 207, fols. 289 r – 289 v.

⁷¹⁸ Neste ponto, temos em vista a inevitável reflexão de Michel FOUCAULT (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975).

institucionais entre as ordens religiosas e o Tribunal do Santo Ofício de Goa⁷¹⁹, ou que observem a violência do “tempo da conversão” e a violência inquisitorial num contínuo histórico, aproximando-se da “lenda negra”⁷²⁰. Houve, sem dúvida, transmissão de práticas e de saberes entre estes paradigmas e é inegável que, no seu funcionamento regular, o Tribunal do Santo Ofício de Goa contava com a participação dos agentes e dos dispositivos da conversão religiosa. Porém, prolongando a metodologia seguida neste nosso estudo, é também visível que, ao protagonizar posturas e modos de intervenção específicos, a Inquisição de Goa dedicou ao gentio formas de discurso razoavelmente diferentes daquelas que observámos até agora.

Para analisarmos a aplicação e a adaptação das práticas discursivas da Inquisição de Goa às “gentilidades”, observaremos dois tipos de documentos inquisitoriais: as listas de réus e os processos ou sentenças.

Tal como assinala Célia Tavares, as listas de autos-de-fé dos séculos XVI e XVII que chegaram aos nossos dias «são descontínuas, além de não serem homogêneas»⁷²¹. De facto, a documentação do Santo Ofício de Goa hoje disponível apresenta grandes lacunas – por vezes de décadas – e a sua representatividade em relação à actividade do tribunal é bastante questionável, sobretudo no que diz respeito à perseguição do gentilismo.

O *Reportorio Geral de tres mil oito centos processos, que sam todos os despachos neste Sancto Officio de Goa*⁷²² de João Delgado Figueira e a *Colecção de listas impressas e manuscritos dos autos de fé públicos e particulares*⁷²³ oferecem, em geral, poucos detalhes relativamente aos julgamentos de gentilidades na segunda metade do século XVI e no início do século XVII.

Em duas listas de meados de Seiscentos, já encontramos informações mais detalhadas sobre comportamentos levados a tribunal e a sua punição. Na lista do auto de fé realizado a 4 de Abril de 1650, no Terreiro do Sabaio, em Goa, encontramos, na secção «Pessoas Infieis»:

⁷¹⁹ Cf., por exemplo, Célia Cristina TAVARES, *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, 2004.

⁷²⁰ Cf., por exemplo, A. K. PRIOLKAR, *The Goa Inquisition. The Terrible Tribunal from the East*, 2008.

⁷²¹ «[...] pois não fornecem sempre os mesmos dados (por vezes há o registo detalhado sobre o réu, outras só o nome e a sentença), inviabilizando a construção de séries confiáveis.» (Célia Cristiana da Silva TAVARES, *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, 2004, p. 161).

⁷²² João Delgado FIGUEIRA, *Reportorio Geral de tres mil oito centos processos, que sam todos os despachos neste Sancto Officio de Goa, & mais partes da India do anno de mil & quinhentos & secenta & hum, que começou o dito Sancto Officio ate o anno de mil & seiscentos & vinte e tres*, 1623, BNP, cod. 203.

⁷²³ BNP, cod. 866.

«5 Purquea Naique gentio saleiro natural gancar e morador em Anjuná terra de Bardes por exercitar suas gentilidades nas nossas terras induzir a pessoas christãs nouamente conuertidas que se fossem pera a terra de infieis a uiuer gentios, E resistir aos officiaes que o forão prender pelo Santo *Officio*». [à margem: Assoutes e 4 anos pera a Caza da poluara]

«6 Gono Rauto Bandary gentio natural de Barçaim, e morador no [...] districto de Baçaim por fautor, E cabeça de gentilidade nas nossas terras amotinar e conuocar gente pera offenderem, e maltratarem hum ministro da *Christandade* indo a buscar orfãos pera o bautismo. [à margem: Assoutes e degradado pera fora dos lugares do norte, e não entre mais nelle]

7 Babugi Parbù Gentio natural e morador em Saporà districto de Baçaim, por semelhantes culpas. [à margem: as mesmas penas]

8 Rama Chatym ouriues natural e morador nesta Cidade por gentilidade em nossas terras e se ajuntar com outros gentios a dar culto, e ueneração aos pagodes a quem tinham leuantado altar em huma caza nesta Cidade que se mando arrazar e assistir a curas superstiçiozas, e ceremonias da noua seita daiagra e cooncorrer pera ellas. [idem]

9 Padamia gentio Bandarym natural e morador em Ttaná districto de Baçaim per feiticeiro inuocar o diabo e ter pacto com elle pera curas que fazia de assombramentos e outras doenças. [idem]»⁷²⁴

Na *Lista das pessoas despachadas na Inquisição de Goa, da monção do anno de 1650 ate a de 1651*, encontramos também:

«Maduâ gentio, casta sudro, grou dos pagodes, natural e morador em outra banda, por uir tirar esmolos em nossas terras pera os ditos pagodes. [à margem: Reprehendido na mesa; e que não torne mais a nossas terras auendo respeito a prizão, que teue na casa de poluora de 6 meses]

[...]

Banassi gentio casta colle, natural de Caluiri, destricto de Tana, e ahy morador, por acompanhar o corpo defuncto de seu pay gentio ao lugar da queima em nossas terras. [à margem: Reprehendido na mesa]

Puluassi gentio [idem]»⁷²⁵

⁷²⁴ ANTT, CGSO, Mç. 33, n.º 1, fol. 3 v.

⁷²⁵ ANTT, CGSO, Mç. 36, n.º 2, fols. 2 r, 3 r.

Os perfis dos réus e os crimes que lhes são imputados variam bastante. Dividi-los-íamos, todavia, em dois grupos principais: por um lado, gentios da periferia de Goa (Bardês, Salcete e terra firme) ou de zonas um pouco mais distantes (Taná e Baçaim), que eram acusados de gentilidades por aliciarem cidadãos a escapar à autoridade do Estado da Índia, por incitarem à revolta contra os clérigos e por fomentarem os cultos gentílicos entre os convertidos aos Catolicismo, favorecendo a fuga de escolas e de órfãos para o interior, trazendo relíquias e alfaias religiosas, conduzindo cerimónias e pregando em solo goês; por outro lado, os moradores cristianizados, que eram acusados de heresia e apostasia por frequentarem cerimónias gentílicas – de nascimento, de casamento e de morte, etc. – dentro e fora do Estado da Índia, ou por manterem rituais supersticiosos e diabólicos. A acusação de pacto com o diabo, bastante frequente nestas listas, parece referir-se, como veremos adiante, à prática de ritos regionais e populares – curativos, divinatórios, protectores e agrários.

As listas mais detalhas, que indicam o nome, a idade, o local de residência e de nascimento e a proveniência social ou de casta de cada réu, para além do delito e da sentença atribuídos, datam dos finais do século XVII⁷²⁶. Da observação destas listas facilmente se infere que, por esta altura, os gentios constituíam já uma percentagem considerável dos réus⁷²⁷, sendo que a esmagadora maioria dos restantes era julgada por «gentilidades» ou pela prática de sacrifícios ao demónio. Outro dado relevante que se afere destas listas é que os réus provêm de praticamente todas as cidades do Estado da Índia, o que indica que, neste momento, a Inquisição já operaria em todas elas.

As listas de auto de fé permitem ainda confirmar que a circulação de gentios junto às fronteiras do Estado da Índia era intensa. Apesar das restrições impostas, o trânsito de relíquias, de alfaias e de mentores religiosos, as visitas a familiares e as peregrinações a templos em terra firme pertenciam ao quotidiano dos goeses. Na documentação portuguesa dos séculos XVI e XVII, não há outro tipo de texto onde esta rotina oculta, que os missionários tendiam a apresentar como uma lamentável excepção ou como um terrível escândalo, se revele de forma tão sistemática e tão explícita como nas listas dos autos de fé.

⁷²⁶ As listas de autos de fé da Inquisição de Goa na última década do século XVII encontram-se em ANTT, CGSO, Mç. 31.

⁷²⁷ Por exemplo, na *Lista das pessoas que ouvirão suas sentenças no auto da fee, que se celebrou na Seê Primacial desta Cidade de Goa Domingo aos 17 de Outubro de 1694* (ANTT, CGSO, Mç. 31, n.º 5), dos 62 réus referidos, 23 são «Pessoas infiéis», ou seja, 37% do total.

O número de processos da Inquisição de Goa contra gentios e convertidos relapsos que encontramos hoje na Torre do Tombo⁷²⁸ é muito inferior ao número de réus inclusos nas listas de autos de fé. Mesmo se tivermos em conta que a maioria dos réus terá sido sentenciada sem que existisse inquirição ou acusação formal, o que era uma prática comum no despacho de delitos menores, é certo que os processos do Tribunal do Santo Ofício de Goa que chegaram aos nossos dias são uma muito ínfima parte dos milhares de processos que terão sido redigidos⁷²⁹.

A «Sentença de D. Francisco de Noronha»⁷³⁰ é uma das excepções à escassez de testemunhos. Segundo o relato dos delitos, D. Francisco, brâmane de Sirula, Bardês, apesar de se ter convertido ao Catolicismo, não só mantinha os costumes anteriores, como também incitava quem o rodeava, inclusive cristãos-velhos, a ter a mesma conduta. Tendo sido chamado à mesa do Santo Ofício em 1599, mostrou-se arrependido e bastou-lhe “abjurar de leve” na Sé de Goa, provavelmente em auto de fé, para ser liberto. No segundo julgamento, D. Francisco, reincidente, foi julgado em éfuge, dado que partira para «terras dos mouros», onde, segundo as testemunhas, abraçara definitivamente os costumes gentílicos. Foi condenado a excomunhão maior, os seus bens foram confiscados e a sua «estatua» foi entregue à justiça secular.

D. Francisco não era, por certo, uma excepção. O seu percurso será comum ao de muitos nativos que mantinham uma “vida dupla”, até reunirem condições para se estabelecerem em terra firme.

A sentença imposta a Miguel Rodrigues⁷³¹ confirma que, em pleno século XVIII, subsistia uma oculta resistência à cristianização. Neste caso, a sentença converte-se num longo e interessante relato da evolução de um grupo de devoção a Mhamaya no seio de uma comunidade de nativos cristianizados. Nele, o redactor descreveu as práticas do grupo com um detalhe quase mecanicista, sem tecer qualquer

⁷²⁸ Para além dos exemplares dispersos nos maços 31 a 38 da Colecção do CGSO, referimo-nos ainda a processos que se encontram incluídos na colecção da Inquisição de Lisboa: «Traslados de culpas de algumas pessoas na Inquisição de Goa» (ANNT, TSO-IL, proc. 4941); «Traslados de sentenças de algumas pessoas despachadas na Inquisição de Goa» (proc. 4938); «Processo de Francisco Rangel» (proc. 8916). Infelizmente, não tivemos possibilidade de consultar os nove códices relativos à Inquisição de Goa presentes na Secção de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. A consulta do inventário desta importante colecção (AAVV, «Inquisição de Goa: Inventário Analítico», in *Anais da Biblioteca Nacional*, 120 - 2000, 2006, pp. 7-272) leva-nos a supor, todavia, que dela também não consta um número assinalável de processos relativos a “gentilidades”.

⁷²⁹ Por exemplo, nas certidões passadas por ocasião da visitaçao da Inquisição de Goa, em 1632, são referidos dezenas de processos, dos quais não existe hoje qualquer exemplar (CGSO, liv. 184, fols. 89r - 119 r).

⁷³⁰ In «Traslados de sentenças de algumas pessoas despachadas na Inquisição de Goa», ANNT, TSO-IL, proc. 4938, fols. 9 r – 11 r; Anexos, Documentação, V, pp. 29-31.

⁷³¹ CGSO, mc. 36, n.º 13, fols. 1 r – 3 r; Anexos, Documentação, XX, pp. 193-195.

juízo de valor sobre os actos relatados. Ao contrário do que habitualmente acontecia nos discursos da conversão, as práticas gentílicas foram aqui registadas sem o intuito de refutação e sem demonstrar qualquer curiosidade sobre o objecto descrito. Ao redigirem as sentenças, os inquisidores pressupunham a incorrecção dos actos reportados e limitavam-se a registá-los para fundamentação das penas a atribuir.

Por outro lado, o caso de Miguel Rodrigues pode também demonstrar que a jurisprudência inquisitorial talvez não tenha sofrido alterações significativas desde o tempo de D. Francisco de Noronha: apesar de incorrer na pena de excomunhão maior por apostasia e confiscação dos bens, por se mostrar arrependido e ter pedido misericórdia, Miguel Rodrigues foi condenado a “abjuração de leve” e a penitências espirituais em auto-de-fé.

Esta referência ao culto a Mhamaya – referida como “Grande Mãe” ou como “Grande Amor” – levanta ainda outra importante questão, relativa à representação do gentilismo nos processos inquisitoriais. Tanto quanto pudemos aferir⁷³², existiu em Majorda, Salcete, um templo dedicado a Mhamaya que teria sido destruído durante as campanhas militares de destruição dos pagodes, na segunda metade do século XVI. As ocorrências deste termo na documentação setecentista, relativas ao culto religioso na zona de Salcete e à adopção de «Mhamaya» como nome de devoção junto de uma família de camotins (em concani, *kamat*), demonstra que este culto terá merecido algum incremento ao longo do século XVIII ou que, pelo menos, ganhou maior visibilidade junto das autoridades portuguesas.

Se tivesse chegado aos nossos dias uma quantidade mais apreciável de processos do Tribunal do Santo Ofício de Goa, talvez pudessemos, a partir dela, conhecer ou vislumbrar ritmos, tendências e formas de culto locais que a documentação do Padroado Português do Oriente não permite reconstituir. À semelhança do que observámos relativamente aos forais e tombos de pagodes, os documentos que resultam da perseguição e da tentativa de supressão de práticas religiosas poderão também ser vistos como textos que conservaram a memória daquilo que pretendiam suprimir. Enquanto os tombos dos pagodes desenhavam uma cartografia tendencialmente acrítica dos cultos locais, a documentação inquisitorial construía narrativas e descrições desintelectualizadas destes cultos, compilando elementos incriminatórios que os

⁷³² As poucas referências que conseguimos relativas a este culto, encontrámo-las sobretudo em textos de Teotónio R. de Souza: «French Slave-Trade in Portuguese Goa (1773-1791)», in AAVV, *Essays in Goan history*, 2002, p. 122; «Inquisition, Jesuits and Archbishops», in *Herald*, Goa, 7 de Novembro de 2009, vol. CIX, n.º 311, p. 8.

missionários tendiam a banir dos seus escritos, por zelo e decoro. Em ambos os casos, o intuito eminentemente prático dos documentos conservou intactas muitas informações que nos textos de refutação teórica do gentilismo tendiam a ser suprimidas.

Assim como a documentação das inquisições europeias inclui, em muitos casos, os mais completos testemunhos de determinadas práticas populares ancestrais, normalmente interpretadas como heresia ou pacto demoníaco, também a documentação da Inquisição de Goa fornece, *mutatis mutandis*, relatos bastante ilustrativos de rituais populares goeses, associados a cultos a divindades locais não bramânicas.

Entre a documentação a que tivemos acesso, o «Processo de Francisco Rangel»⁷³³ é o mais completo exemplo de um relato inquisitorial de práticas religiosas populares interpretadas como heresia e pacto demoníaco.

O processo é composto pelos testemunhos retirados dos processos de outros réus, cúmplices de Francisco Rangel. Alegadamente, um grupo de gancares e camotins cristãos ter-se-ia encontrado por diversas vezes para realizarem, sacrifícios de bodes e oferendas de cocos a Ravalnath e a Mharu⁷³⁴, com o intuito de que estas entidades protegessem os seus campos de cultivo. Todos os deponentes confirmam os factos. Domingos de Mesquita declara que tudo foi feito «por ser costume antigo na sua aldeia matar os ditos carneiros, assi por amor do dito Pagode, como *tambem* do dito diabo chamado Marû, pera *que* tapassem o valado, E dessem boa novidade»⁷³⁵. Filipe Rodrigues acrescenta ainda o relato de práticas, dir-se-ia de tipo xamânico, realizadas sob a tutoria de gentios. De acordo com o seu testemunho, os réus ter-se-ão sentado sob uma árvore chamada «Caramba», situada na aldeia de Corlim, ingerido folhas de bétele⁷³⁶ e invocado as entidades protectoras dos campos. No dia seguinte, encontraram-se em casa de um corumbim, «onde outro bulio *tambem* com a cabeça chamando pellos Pagodes»⁷³⁷.

Os testemunhos foram prestados entre Fevereiro de Julho de 1603. Francisco Rangel foi condenado, por heresia e apostasia, a excomunhão maior, os seus bens foram confiscados e foi entregue à justiça secular. Na colecção Inquisição de Goa, da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, encontra-se ainda um assento que refere a

⁷³³ ANTT, TSO-IL, proc. 8916; Anexos, Documentação, VI, pp. 32-37.

⁷³⁴ Sobre o culto a Mharu, guardião das aldeias, cf. V. R. MITRAGOTRI, *Socio Cultural History of Goa. From Bhojas to Vijayanagar*, 1999, pp. 182-183.

⁷³⁵ ANTT, TSO-IL, proc. 8916, fol. 16 r.

⁷³⁶ Cf. Sebastião Rudolfo DALGADO, *Glossário Luso-Asiático*, 1919, vol. I, p. 50.

⁷³⁷ ANTT, TSO-IL, proc. 8916, fol. 4 v; Anexos, Documentação, VI, pp. 35-36.

condenação de um Francisco Rangel a oito anos de serviço ao reino sem soldo⁷³⁸. Não conhecemos o destino que tiveram os seus cúmplices.

Com efeito, a interpretação de ritos agrários, divinatórios e curativos, entre outras práticas populares, como pactos demoníacos não era uma estratégia exclusiva da Inquisição de Goa. Se, no início do século XVII, já existia um método e uma experiência de relato de práticas de necromancia e de pacto diabólico nas inquisições europeias, por outro lado, como temos visto, a associação dos cultos gentílicos à intervenção demoníaca era um tópico recorrente na documentação missionária. Todavia, o relato das práticas gentílicas indianas trouxe elementos novos às narrativas inquisitoriais.

Nos «Traslados de sentenças de algumas pessoas despachadas na Inquisição de Goa», encontramos, junto à «Sentença de D. Francisco de Noronha», o processo de Lisuarte Caeiro d’Agram, cristão-velho, desembargador e natural da Ameixoeira, Lisboa⁷³⁹. De acordo com as inquirições, Lisuarte teria feito um pacto com o demónio para encontrar um tesouro que, alegadamente, se encontrava num determinado monte:

«tendo bastante informação das cousas *que* elle pedira, como erão huma moça Virgem, e depois Gallos e Carneiro não somente as não estranhou deuyendo *muito bem* saber *que* erão contra a fee, antes como pessoa *que* não sentia bem della facilmente passou ellas ditas cousas, dizendo *que* as não sabia, nem entendia *nem* tam pouco queria saber e *que* lá se auiessem, E dahi a alguns dias foi huma sexta feira a noite *em* companhia d’algumas pessoas ao lugar do dito tesouro, aonde se ajuntarão *tambem* outras *pera* o mesmo effeito, leuando consigo picões, e trabalhadores, e entre elles Mouros e Gentios, os *quaes* cauarão, e buscarão o dito tesouro sem achar sinal delle Vsando *pera* isso na mesma noite de sacrificio de Gallo, e outras çeremonias d’aRoz, Betle, e coco quebrado, os *quaes* no dia *seguinte* pella manhã forão vistos, e achados a par da dita coua *com* a cabeça do dito Gallo fresca, E logo se fallou *geralmente* nas ditas cousas, E çeremonias *com* grande escandalo das pessoas *que* souberão dellas pondo a boca no Reo por ser pessoa publica, E ministro da Justiça, o qual

⁷³⁸ Cf. AAVV, «Inquisição de Goa: Inventário Analítico», in *Anais da Biblioteca Nacional*, 2006, p. 13, n.º 4.

⁷³⁹ ANTT, TSO-IL, proc. 4938, fols. 27 r – 28 v.

esquecido de sua obrigação tornou depois disso 2.^a e 3.^a ves *em* diferentes dias a noite a fim de continuar *com* o dito tesouro [...].»⁷⁴⁰

Ao longo do relato dos delitos de Lisuarte, repleto de referências a eventos mágicos e insólitos, próprios de uma narrativa lendária, vai-se adensando a tese de conspiração demoníaca: «Mouros» e «Gentios» aliam-se ao desembargador para o cumprimento do pacto. Se dermos crédito, pelo menos, à sequência de factos narrados, o processo de Lisuarte Caeiro d’Agram poderá ser lido como um caso em que se conjugaram sincreticamente experiências rituais de diversas culturas. A condenação constante, por parte dos missionários, do recurso a adivinhos nativos, deixava já entrever que este tipo de práticas sincréticas não seria excepção e preocupava as autoridades religiosas.

Na verdade, o recurso a adivinhos constitui um aspecto ínfimo, quase anedótico, do complexo quadro de relações interculturais que se estabeleceriam no quotidiano da sociedade do Estado da Índia. Uma das lições que podemos retirar da leitura dos processos da Inquisição de Goa é que, com o passar do tempo, a sociedade colonial luso-indiana demonstrava ser irremediavelmente um agregado multi-cultural e multi-religioso, que problematizava o quadro identitário rígido que os poderes tentaram impor ao longo de décadas.

4.3.3. Livros escritos por nativos

A voz dos nativos raramente se ouve nos textos quinhentistas do Padroado Português do Oriente. Quando se faz ouvir, raramente é escutada ou, pelo menos, surge distorcida e codificada, em discurso indirecto. Em primeira mão, excluindo a correspondência diplomática, ela surge, sobretudo, em cartas onde se apresentam serviços, se fazem petições ou se apresentam queixas, textos demonstrativos das formas de relação entre os poderes e alguns grupos que conseguiam garantir posições privilegiadas no quadro da sociedade colonial.

⁷⁴⁰ ANTT, TSO-IL, proc. 4938, fol. 27 r – 27 v.

Uma razão evidente para este relativo silêncio prende-se com os sistemáticos entraves que eram colocados à ordenação de nativos e à sua entrada nas ordens religiosas.

Como vimos, com a criação do Colégio da Santa Fé e da chegada da Companhia de Jesus a Goa, a questão da ordenação dos nativos parecia, ao princípio, ganhar um novo rumo, a caminho da institucionalização, mas acaba depois por se desvanecer na documentação, à medida que as práticas do Colégio de S. Paulo se estabilizavam e codificavam. Como vimos, a propósito da questão de António Gomes, a questão racial parece ter sido determinante nesta reconfiguração do plano inicial do Colégio. A partir de então, a ordenação e o acolhimento de nativos nas ordens religiosas pertenceria a uma ordem de acontecimentos muito excepcional.

Na missão japonesa, esta prática viria a ganhar contornos institucionais, sobretudo a partir da intervenção do visitador Alessandro Valignano, mas, como demonstra João Paulo Oliveira e Costa⁷⁴¹, já teria fortes antecedentes.

Ao chegar ao Japão, Francisco Xavier seguia acompanhado por Paulo Japão, ou Paulo da Santa Fé, um japonês foragido que, entretanto, se tinha convertido ao Cristianismo. Uma carta, supostamente autobiográfica e escrita por Paulo Japão ainda em Goa, seria incluída perto do início da compilação das cartas das missões inicianas do Japão e da China publicada em Évora, em 1593⁷⁴². Aqui, traça-se o retrato exemplar de Angirô, uma «ovelha perdida», um foragido à lei, que abraçou a fé cristã. A carta termina com uma profissão de fé. O próprio nome de baptismo convertia simbolicamente o gentio Anjirô (*tanquam* Saulo), num novo Paulo, poderoso auspício da evangelização do Japão.

É pouco provável que Paulo Japão tenha escrito as cartas que lhe foram atribuídas. Mesmo considerando que tenham sido ditadas ou compostas por um padre a partir das informações recolhidas junto de Paulo, elas são textos breves, densamente codificados e pensados de acordo com o intuito programático de apresentar um caso exemplar de conversão. Nessa medida, não encontramos nelas traços da visão do convertido que fujam à norma vigente.

⁷⁴¹ João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, 1999.

⁷⁴² «Carta de Paulo Japão para o padre M. Inacio de Loyola», Goa, 29 de Novembro de 1548, in *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China*, vol. I, 1593, pp. Fol. 2 r – 3 v.

O caso de Fabião Fucan é bem diferente. De acordo com Pierre Humberclaude⁷⁴³, Fabião Fucan foi recebido em noviciado em 1584 e entrou na Companhia em 1586, assumindo o cargo de sub-ministro (*fucan*, em japonês). Pela altura da redacção da sua primeira grande obra, o *Myôtei Mondo*, Fabião Fucan já teria escrito *Heike*, um diálogo para uso de quem queria aprender a história e a língua japonesa, e uma tradução das fábulas de Esopo. Todas estas obras foram redigidas em japonês vulgar.

O *Myôtei Mondo* consiste num diálogo (*mondo*) entre duas damas (Myôshu, budista, e Yûtei, católica) em que o autor faz uma apologia do Cristianismo. Integrar-se-ia, portanto, na linha das obras catequéticas produzidas em língua nativa. A leitura dos fragmentos descobertos por M. Anésaki e traduzidos por Humbertclaude permitem-nos constatar que este texto apresenta, todavia, diferenças significativas em relação aos textos produzidos pelos padres europeus.

Segundo Humbertclaude e George Elison, na documentação japonesa existem indícios, ainda que vagos e inconclusivos de que Fabião Fucan terá sido monge budista, provavelmente, de uma escola Zen e que teria o nome religioso de *Unquio*⁷⁴⁴. De facto, face aos conhecimentos que temos hoje sobre o *dharma* budista e os seus textos, a apresentação de termos doutrinários no *Myôtei Mondo* é incomparavelmente mais detalhada, clara e correcta do que nos textos dos missionários europeus.

Observemos, por exemplo, como Fucan trata a questão da dupla verdade no Budismo *Zen*, que enunciámos no ponto anterior:

«Cependant cet enseignement de Bouddha est double: celui du convenable et celui du reel. Le *gonkyô* admet la vie future, mais titre d'hypothèse et commee un expedient utile. Le *jikkyô* déclare au contraire que la vie future se réduit au pur néant. La preuve? Lorsque Shaka prêchait sur le mont Ryôju, il fit voir à la ronde un fleur à la foule de ses disciples qui restèrent impassibles, n'ayant point saisi le sens de ce gest. Seul Kashô s'épanouit le visage dans un sourire. Alors Shaka de dire. "Le Nirvana de la vraie loi est inexprimable: je le transmets à Kashô." C'est l'origine d'un usage de la secte *zen*, secte qui distingue un enseignement ésotérique et exotérique: donc, dans la formule poétique de l'initiation on chante:

⁷⁴³ Fabião FUCAN, *Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, ed. e introd. Pierre Humbertclaude, in *Monumenta Nipponica*, vol. I, n.º 1, Julho de 1938, p. 519.

⁷⁴⁴ Fabião FUCAN, *Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, vol. I, p. 517; George ELISON, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, 1991, p. 145.

Vraie loi de la loi: pas de loi;
cette loi, pas de loi, est aussi loi,
A ce moment où l'on révèle: pas de loi,
lois, lois, comment seriez-vous encore lois?»⁷⁴⁵

Segue-se então a sua tentativa de refutação da ética budista:

«En définitive, tout ce qui est, est néant. [...] Point de maître, point de moi telle sera sa devise. Quelque mal qu'il fasse, nulle autorité pour punir.»⁷⁴⁶

Em diversos passos do *Myôtei Mondo*, Fucan procurou aprofundar os argumentos que recusavam um sentido ético e escatológico ao Budismo, contrapondo-o à autoridade do julgamento e dos mandamentos divinos do Catolicismo.

Mesmo que não tivesse sido monge, Fucan demonstra ter conhecimentos do *dharma* e capacidade de os expressar, o que, virtualmente, lhe permitiria aperfeiçoar o argumentário polémico e apologético inaciano.

No que diz respeito à questão do Primeiro Princípio no Budismo, Taoísmo e Confucionismo, Fucan apresenta algumas novidades em relação ao que diziam os padres jesuítas. À partida, identifica-o com a matéria-prima. Mas, na sua opinião, o erro dos budistas era atribuírem, à matéria-prima, atributos – ordem e geração espontânea – que ela não tem. Logo de seguida, enumera os atributos de Deus⁷⁴⁷.

Nesse sentido, Fucan não tentará contrapor matéria-prima e nada, para tentar reduzir as doutrinas budistas a um absurdo lógico, à semelhança do que vimos terem feito os missionários e cronistas europeus. Ao assumir o substancialismo escolástico, Fucan passa a perspectivar o Budismo sobretudo como um niilismo ético, sem daí retirar consequências ontológicas. Substância e vacuidade apresentam-se no pensamento de Fucan como termos paralelos e incontactáveis: não se lhe afigura possível pô-los em debate ou encontrar mediações entre eles.

Ao expor detalhadamente alguns aspectos do *dharma*, ao mesmo tempo que assume plenamente a doutrina católica, nos seus aspectos teológicos e sacramentais, Fucan situa-se num ponto de transição entre dois tipos de religiões e de formas de pensar que entendia serem muito diferentes.

⁷⁴⁵ Fabião FUCAN, *Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, vol. I, pp. 528-529.

⁷⁴⁶ Fabião FUCAN, *Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, vol. I, p. 529.

⁷⁴⁷ «sapientíssimo», «misericordíssimo», «justíssimo», «omnipotente» (Fabião FUCAN, *Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, vol. II, pp. 244-245).

Alguns anos mais tarde, em 1609 segundo Humbertclaude, Fabião Fucan abandonou o Cristianismo e tornou-se novamente budista. As razões da apostasia não são claras. No *Ha Daiusu, Deus destroyed* na tradução de Elison, uma apologia contra o Cristianismo escrita em 1620, Fabião Fucan acusaria os padres jesuítas de não permitirem, aos padres nativos, o acesso a cargos de maior responsabilidade e reconhecimento. Mesmo que o motivo da apostasia não fosse exactamente esse⁷⁴⁸, esta acusação demonstra que os responsáveis pela missão do Japão se confrontavam, entre outros graves problemas, com questionamentos e exigências do clero nativo.

Na mesma altura, discute-se, em Goa e na Europa, a questão da elevação da Custódia de S. Tomé a Província. A partir da década de 30 do século dezassete, Frei Paulo da Trindade assumiu um papel de mentor dos franciscanos nativos, defensores da Província de S. Tomé.

Anteriormente, vimos alguns exemplos de como, Frei Paulo da Trindade vai semeando, nos interstícios da narrativa da acção missionária franciscana, uma apologia dos religiosos nativos, que atingirá o seu auge no final da crónica. Através das referências às poesias cantadas de Frei Francisco do Oriente em Bisnaga, ou às comédias em chingalá de Frei António Peixoto, o cronista pretendia demonstrar que os missionários nativos tinham ao seu dispor recursos de comunicabilidade com os gentios que não estavam ao alcance dos frades nascidos em Portugal. Mas, ao mesmo tempo que entrevia aberturas acomodacionistas – a adaptação à língua e aos códigos estéticos nativos –, Frei Paulo da Trindade atribuía também, aos seus irmãos nativos, a conversão pelo do exemplo fervoroso – como o de Frei Francisco do Oriente, carregando uma cruz pelas aldeias de Bijapor – e o acompanhamento das tropas do Estado da Índia nas batalhas contra o mouro e o gentio. O reajustamento das duas posições – acomodacionismo e “modo goês” de conversão – subentende, no caso de Frei Paulo da Trindade, uma síntese de elementos culturais nativos e portugueses.

Na primeira fase do nosso estudo, analisámos em que medida a condição dos casados problematizou, nas primeiras décadas da cidade de Goa, a ordem do poder

⁷⁴⁸ George ELISON acrescenta outras razões, a partir da documentação coeva. Uma delas parte de uma carta de Mateus Couros, o geral da Companhia, datada de 15 de Março de 1621, onde o padre acusa Fabião Fucan de ter fugido com uma das mulheres devotas que viviam na casa anexa à casa dos padres em Miaco (George ELISON, *Deus destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, pp. 155-156). Neste livro, ELISON traduz e comenta outras apologias anti-cristãs produzidas no mesmo período, nomeadamente, a *Kengiroku (Deceit Disclosed)*, na tradução de Elison), do padre Cristóvão Ferreira, ex-superior da missão japonesa, que apostasiara 1633, na sequência da sua captura. Em, *Chine et christianisme. La première confrontation* (1991), Jacques GERNET reconstitui também os argumentos anti-cristãos dos letrados chineses.

estabelecido pelo Estado da Índia e pelos poderes religiosos. A questão dos «filhos» da Província de S. Tomé demonstra que, em meados do século XVII, os casados e os seus descendentes percepcionavam-se ainda como um grupo de fronteira e de transição entre identidades, que lutava pelo reconhecimento dos seus serviços junto da Coroa, da Santa Sé e das autoridades religiosas. Essa reivindicação implicaria a demonstração do mérito e dos serviços prestados e uma formulação dos termos da sua identidade num sentido convergente com o quadro mental e cultural da metrópole.

A *Relacion Defensiva dos filhos de S. Tomé*, publicada em 1640 e dedicada a Frei Paulo da Trindade, demonstra, precisamente, essa preocupação. Tal como Ângela Barreto Xavier assinalou⁷⁴⁹, a tarefa do seu autor, Frei Miguel da Purificação, era de difícil resolução. No fundo, ela implicava a conciliação de termos contraditórios, decorrentes da própria condição dos casados enquanto grupo de transição entre o costume nativo e o costume português.

Neste âmbito, a questão racial poderia ter uma importância determinante. Frei Miguel procurou, em diversos momentos da sua *Relacion Defensiva*, salientar que representava a voz dos casados indiáticos, «limpios de sangue»⁷⁵⁰, filhos de pai e mãe portugueses. A “limpeza de sangue” era condição de base para a afirmação de capacidades e méritos.

Ao partir para a Europa, com o intuito de apresentar ao Rei e às autoridades eclesiásticas romanas os argumentos dos “filhos” da Província de S. Tomé, Frei Miguel da Purificação leva também consigo dois livros de Frei Gaspar de S. Miguel, com o intuito de que estes fossem publicados na Europa: o já referido *Vivikamala*, um livro catequético escrito em Concani, que continha, no final, um tratado de refutação dos “erros” gentílicos, e o *De vitis apostolorum eorumque Symbolo*⁷⁵¹. Deste este último livro, só conhecemos hoje o seu título, mas é plausível que, ao apresentá-lo em conjunto com o *Vivikamala*, Frei Miguel quisesse dar provas de que os “filhos” da Província de S. Tomé tinham capacidades intelectuais não só para elaborar textos catequéticos em línguas nativas, como também para formular reflexões teológicas e doutrinárias em Latim.

⁷⁴⁹ «[...] defender os ‘casados’ e as suas capacidades intelectuais face aos portugueses vindos do reino, sem negar uma antropologia que justificava, por outro lado, a própria dominação imperial portuguesa e a ordem de relações políticas estabelecidas no império mesmo depois da conversão (na qual os portugueses continuavam a ocupar os lugares de poder, e os locais permaneciam nos locais inferiores).» (Ângela Barreto Xavier, *A Invenção de Goa*, p. 404).

⁷⁵⁰ Frei Miguel da Purificação, *Relacion Defensiva dos filhos de S. Tomé*, 1640, fol. 22 v. (citado por Ângela Barreto Xavier, *A Invenção de Goa*, p. 405).

⁷⁵¹ Patrícia Souza de FARIA, *A Conversão das Almas do Oriente*, pp. 185-185.

Ao apresentar estes livros às autoridades europeias, Frei Miguel não só reforçava a sua apologia dos “filhos” da Índia, como também respondia às críticas dos jesuítas, que acusavam os franciscanos da Índia de não se preocuparem em conhecer as línguas e costumes nativos.

Mas, neste ponto da nossa abordagem, o que é para nós mais relevante é o facto de Frei Miguel da Purificação, Frei Paulo da Trindade e Frei Gaspar de S. Miguel terem assumido explicitamente a posição do autor nativo. Ao contrário do que observámos no caso de Paulo Japão, cujos textos, se lhe pertencerem, resultam claramente de um processo de intermediação, ou no de Fabião Fucan, que habita uma território indefinido entre identidades e códigos, a escrita dos frades menores da Província de S. Tomé parte da condição do nativo, refere-se a ela e fornece contributos para a sua redefinição. Nesse sentido, ela funda, ainda que muito timidamente e em regime de subalternidade, o discurso de um estatuto autónomo do cristão nativo.

A assunção do estatuto de autor nativo supõe e promove, em simultâneo, as profundas transformações na forma de perceber a realidade social goesa deste período que identificámos no primeiro ponto desta fase – Contextualização.

O estatuto de autor nativo, entendido como agente produtor de um discurso representativo das esperanças e interesses de comunidades nativas, seria também assumido por indivíduos provenientes de outros grupos sociais.

De forma bastante mais contundente, em meados do século XVII, Mateus de Castro, repreenderia no seu *Espelho de brâmanes*, os brâmanes cristãos que se mantinham fiéis aos Padroado Português do Oriente e à Coroa Portuguesa, face às afrontas dos franciscanos e do «Faraó dos Paulistas».

O percurso de Mateus de Castro⁷⁵² é revelador não só de uma nova forma de os brâmanes cristãos se auto-percepcionarem, mas também de quão perigosa a acção da *Propaganda Fidei* se poderia revelar para os interesses do Padroado Português do Oriente. Tendo visto a sua ordenação recusada pelo arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá, Mateus de Castro encontrara apoio em Roma, na Congregação do Oratório, que o recebeu em 1625, e na Congregação da *Propaganda Fidei*. Foi ordenado em 1630 e regressou a Goa em 1633. O assento arquiepiscopal encontrava-se então vacante, pelo que seria o cabido da Sé a recusar-lhe o exercício das funções sacerdotais, afirmando

⁷⁵² Na nossa reconstituição, recorremos, sobretudo, ao trabalho de Patrícia Sousa de FARIA «Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império Asiático Português (século XVII)», 2007.

que a autorização papal tinha sido obtida de maneira fraudulenta. Mateus de Castro parte a Roma. Quando regressou novamente à Índia, já acumulava o título de bispo de Cisópolis e o cargo de vigário apostólico de Bijapor.

Ao assumir o vicariato de Bijapor, no domínio de Adil Shah, Mateus de Castro assumiu posições políticas que são mal recebidas em Goa. Ao longo de anos, acumular-se-iam as acusações de traição e de conspiração contra o Estado da Índia e o Padroado Português.

Nos seus textos, que conhecemos a partir do trabalho de Giuseppe Sorge⁷⁵³ e de Patricia Souza de Faria, Mateus de Castro formulou um entendimento próprio de conceitos identitários como casta, nação ou pátria, que se afastaria, de forma bastante polémica e veemente, das concepções vigentes entre os nativos cristãos. À subalternidade, Mateus de Castro contrapunha a defesa de uma identidade própria dos cristãos nativos que se consagraria na assunção dos cargos de comando e na submissão directa e estrita da Igreja goesa à autoridade de Roma.

No *Espelho de bramanes*, Mateus de Castro retoma a lógica de correspondência entre castas e classes sociais, que vigoraria, praticamente, desde o início da presença portuguesa na Ásia, para exortar os brâmanes à reivindicação de um papel mais proeminente na administração dos assuntos religiosos e civis de Goa. Mateus de Castro dá, portanto, uma nova relevância ao “direito de sangue”, na apologia de autores nativos. Ao contrário de Frei Miguel da Purificação, que se centra nos méritos dos “filhos” de Índia e recorre ao argumento da pureza de sangue, sobretudo, como elemento distintivo em relação aos mestiços e aos descendentes de gentios, Mateus de Castro baseia a sua apologia na nobreza adquirida pelo sangue. Em suma, as diferenças de ascendência implicavam, também, diferentes argumentários e diferentes formas de reconstruir a identidade.

De qualquer forma, os seus textos testemunham e anunciam importantes mudanças na forma de os nativos se auto-percepcionarem, o que, na prática, correspondia a um gradual aumento da presença de elites nativas em cargos civis e eclesiásticos do Estado da Índia.

Estes novos horizontes de afirmação despertariam competições entre grupos sociais de nativos. A mais visível na documentação é, provavelmente a disputa entre brâmanes e charados, que daria azo a uma sequência de apologias produzidas, pelo

⁷⁵³ Giuseppe SORGE, *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di una figura emblemática del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*, 1986.

menos, nos finais do século XVII e inícios do século XVIII: *Tratado Apologetico contra varias calumnias impostas pela malevolencia contra a sua Nação Bracmana*, de Francisco do Rego, brâmane, que morreria antes de publicar a sua obra, em 1689; *Aureola dos Indios & nobiliarchia bracmana*, de António João de Frias, brâmane, publicado em 1702; *Espada de David, contra o Golias do Bramanismo*, de João da Cunha Jaques, charado, cujo manuscrito se encontra na Biblioteca da Ajuda⁷⁵⁴; *Promptuario de diffinições indicas*, de Leonardo Paes, charado, publicado em 1713.

Num capítulo de *A Invenção de Goa*⁷⁵⁵, Ângela Barreto Xavier devolveu estes textos à consideração dos estudiosos, após os breves afloramentos de Charles R. Boxer⁷⁵⁶ e de Vimala Devi e Manuel Seabra⁷⁵⁷. Aqui e em trabalhos posteriores⁷⁵⁸, Ângela Barreto Xavier analisa o enquadramento histórico, cultural e social destes textos e reconstitui alguns argumentos debatidos.

O nosso contributo para esta questão passará pela transcrição do manuscrito de João da Cunha Jaques e pela apresentação de algumas notas sobre a presença, nestes textos, de alguns tópicos históricos e discursivos abordados ao longo do nosso trabalho.

Os primeiros textos referidos - *Tratado Apologetico contra varias calumnias impostas pela malevolencia contra a sua Nação Bracmana*, de Francisco do Rego (1689) e *Aureola dos Indios & nobiliarchia bracmana*, de António João de Frias (1702) – foram escritos por brâmanes cristãos. O primeiro deles, de carácter apologético, revela que a polémica já se encontrava em curso. De qualquer forma, o título em si – *Nação Bracmana* – demonstra uma forte tomada de posição, que ecoa o legado de Mateus de Castro.

O *Aureola dos Indios & nobiliarchia bracmana* segue o intuito apologético de Rego, mas dá-lhe um conteúdo formal e institucional específico. Para elaborar o *Nobiliarchia bracmana*, que é, provavelmente, o primeiro tratado nobiliárquico da

⁷⁵⁴ BA, 49-II-9, Anexos, Documentação, XIX, pp. 142-192. Cf. história e proposta de datação do manuscrito – entre 1705 e 1713 – em Ângela Barreto XAVIER, «David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna», in *Ler História*, n.º 49, 2005, p. 130.

⁷⁵⁵ Cf. Ângela Barreto XAVIER, «Apologias da ‘verdadeira nobreza’. Conflitos de memória, identidade e poder», in *A Invenção de Goa*, pp. 381-440. Encontramos também um estudo sobre estes textos em Patrícia de Sousa FARIA, *A Conversão das Almas do Oriente*, 2008.

⁷⁵⁶ Referimo-nos, em particular a Charles R. BOXER, *Relações Raciais no Império Colonial Português – 1415-1825*, 1988.

⁷⁵⁷ Vimala DEVI, Manuel de Seabra, *A Literatura Indo-Portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

⁷⁵⁸ Ângela Barreto XAVIER, «‘Nobres per geração’. O estatuto dos descendentes dos portugueses na Goa seiscentista», in AAVV, *Cultura – História e Teoria das Ideias*, «Cultura Intelectual das Elites Coloniais», org. Ângela Barreto XAVIER e Catarina Madeira Santos, XXV, 2007; «David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna», in *Ler História*, n.º 49, 2005.

sociedade indo-portuguesa, António João de Frias terá recorrido a exemplos da tradição portuguesa⁷⁵⁹. Tendo em vista que era à Coroa e à Governação do Estado da Índia que esta apologia se apresentava principalmente, a equiparação do conceito de nobreza europeia à nobreza brâmane implicava a construção de uma genealogia específica, que deveria traçar um ponto de intersecção entre o Cristianismo e o “bramanismo”, ou uma história comum.

Esse ponto de intersecção situa-se, precisamente, no início da história do Cristianismo: na sua visão, Cheram Perumal, apresentado como um dos reis «progenitores» dos brâmanes, é identificado como um dos Reis Magos⁷⁶⁰.

Os escritores charados responderiam, rebatendo os argumentos do texto de Frias e de tratados de outros brâmanes que não chegaram até aos nossos dias, e impondo novas formulações desta história comum.

Neste trecho, Leonardo Pais demonstra que os brâmanes evocavam, por exemplo, o episódio narrado por Álvaro Velho, em que Vasco da Gama visita um templo e reconhece, numa das estatuetas, semelhanças com as representações de Nossa Senhora:

«Nem pôde valer para a referida prova a allegação de se dizer, que naquelle Templo estava a Imagem de N. Senhora, que mostrando os Bragmanes ao sobreduto Capitão D. Vasco, & aos mais Portuguezes, disserão: Marien; & logo se prostrarão em terra: & que essa Imagem collocàra no dito Templo o referido Cheriperimale quando voltou de Belèm para Calecut; porque o mesmo Bispo Ozorio, referido pelos Bragmanes, diz, que quando o dito celebre Dom Vasco entrou no dito Templo, não vio tal Imagem, assim por os Bragmanes o não deixarem entrar na Capella do dito Templo, como por ser tão escura que nada se podia enxergar, como tudo se vê de suas formaes palavras, que são as seguintes [...]»⁷⁶¹.

Em dados momentos, a disputa genealógica revisita tópicos culturais da missão. Neste ponto, torna-se patente a vinculação dos argumentos de brâmanes e charados a formas diferentes de perspectivar a conversão religiosa. Por exemplo, em Frias, lemos:

⁷⁵⁹ Provavelmente, terá conhecido o *Nobiliarchia Portugueza. Tratado da Nobreza Hereditaria, & Politica*, de António de Villasboas e Sampayo, publicado em Lisboa, em 1676.

⁷⁶⁰ António João de FRIAS, *Aureola dos Indios & nobiliarchia bracmana*, 1702, pp. 97-110.

⁷⁶¹ Leonardo PAIS, *Promptuário das diffinições Indicas*, pp. 198-199.

«Esta linha que trazem os Brachmanes Gentios, nam he tanto em sinal da sua religião, quanto para demonstraçam da sua nobreza; porque se fora sómente sinal da sua religião, todos os que a professão, serião obrigados a trazer; mas como delle nam pòdem usar as outras familias, & sómente os Brachmanes o trazem, se fica mostrando, que he mais demonstrativo da sua nobreza, que da sua fé; & assim esta diferença nam indica outra cousa mais, que huma distinção, semelhante à que ha entre os Cavalleiros nobres com a profissão das suas Ordens Militares. São varias as ceremonias de que usão os Cavalleiros, quando fazem a sua profissão; & são da mesma sorte muitas as ceremonias supersticiosas, que guardam os Brachmanes no recebimento da sua linha, nam sendo o seu effeito mais, que meramente para demonstração da sua nobreza, ainda que debaixo della include a sua religião, que observão muy religiosamente, em razão da dignidade que tem de Sacerdotes entre os Gentios, como escreve Faria, & o Padre Pedro de Gusman da Companhia de Iesus.»⁷⁶²

Perante esta evocação de um tópico acomodacionista, os charados respondem com os argumentos do “modo goês” de conversão, apresentando o uso da linha como uma prática gentílica e repreensível. Procuravam, assim, provar que os seus rivais permaneciam arreigados às práticas e crenças gentílicas, apesar de se dizerem cristãos. Os charados, pelo contrário, descenderiam de uma casta de guerreiros – *rajput* – e, para além de terem abraçado o Cristianismo verdadeiramente, teriam integrado o exército do Estado da Índia em diversas campanhas militares.

Neste ponto, João da Cunha Jaques é mais incisivo e prolixo do que Leonardo Pais:

«Só os Bramanes acerca dos *quaes* tem mandado o mesmo Serenissimo Rey o Senhor Dom João o 3.º que nenhuma pessoa os tenha das portas adentro. Brachmanes nec intacto recipere como traz Viegas na esposição do Apocalipse in fine, e consta *em* sua Carta a seu Vice-Rey Dom João de Castro escrita no anno de 1546 aos 8 de Março *que* deue de estar na secretaria. Só os Bramanes cujo seruiço pello dito decreto real he crime nos Capitaens das Fortalezas, e por isso nas residencias sempre se pergunta judicialmente se nas ditas Fortalezas admitirão a seu seruiço algum Bramane. Só o Bramane aos *quaes* reclamão as

⁷⁶² António João de FRIAS, *Aureola dos Indios & nobiliarchia bracmana*, 1702, p. 79.

constetuições deste Arcebispado de Goa a Sua Magestade *que* os desterre, e lance fora destas terras, por periudiciaes a republica como consta do decreto sesto das ditas constetuições. Só os Bramanes *que* seruindo algum officio nesta Cidade podem ser captiuos nominatim conforme a ley do Serenissimo Rey o Senhor Dom Sebastião a qual se pode uer no lib. gordo de Chancelaria [...].»⁷⁶³

Jaques evocaria, por mais duas vezes⁷⁶⁴, as *Constituições* do Arcebispado de Goa como uma autoridade que confirmava as acusações dirigidas aos brâmanes.

Para mais, a sua *Espada de David* compor-se-ia sob a evocação constante de um trecho de Francisco Xavier, onde o Apóstolo das Índias citava um salmo (de David) e classificava os brâmanes como «a gente mais perversa do mundo»⁷⁶⁵.

As ostensivas citações de autores da Antiguidade, de escritores da Igreja e de autores portugueses, como Faria e Sousa e Luís de Camões, demonstram que Jaques tinha a inteção de se mostrar conhecedor da cultura europeia e de reiterar a sua plena cristianização e ocidentalização.

Simultaneamente, as marcas de autor nativo abundam. Encontramo-las, por exemplo, em especulações de etimologia concani, que Jaques semeia ao longo do seu tratado. Por exemplo:

«E por isso os Bramanes escriuaens em lingoa dos naturaes se chamão Naddacarnis que quer dizer homens falsarios, *porque* Naddacarny se compoem da palaura Naddi, que quer dizer engano e falsidade, e do Verbo Cari, que significa *fazer*: Em huma palaura. Naddacarny he o mesmo *que factor fraudis aut doli.*»⁷⁶⁶

Noutro passo, em que Jaques tenta demonstrar que os brâmanes descendem dos pescadores do Malabar, lemos:

«[...] *porque* familias ha entre os Bramanes descendentes de pescadores *que* se appellidão com os nomes de peixes, e rios, e razoens, *que* os seus antepassados adquirirão pescando, e os conseruão ainda os presentes. Donde humas familias

⁷⁶³ João da Cunha JAQUES, *Espada de David, contra o Golias do Bramanismo*, fol. 9 v; Anexos, Documentação, XIX, p. 152.

⁷⁶⁴ João da Cunha JAQUES, *Espada de David, contra o Golias do Bramanismo*, fols. 15 v, 21 v; Anexos, Documentação, XIX, pp. 158, 162.

⁷⁶⁵ Francisco XAVIER, «Aos seus companheiros residentes em Roma», in OC, p. 143.

⁷⁶⁶ João da Cunha JAQUES, *Espada de David, contra o Golias do Bramanismo*, fol. 33 v; Anexos, Documentação, XIX, p. 118

se chamão Ballés, nome *que* significa peixe espada: outras se chamão Quelgaddes, *que* polla corrupção do uocabulo se dizem Egares, *que* significa peixe Neutis: outras familias Bangaddes, *que* he peixe Caualla: outras familias se chamão Seutttes, *que* he o peixe Mungi: outras Bonbules, *que* he o peixe Bonbuly: outras se appellidão Vagulles, *que* quer dizer peixe raia: outras ha que se chama piy, *que* significa rio que se entremete nos campos, e vargias. Não se proua esta verdade com Authores, *porque* há estas familias em Salsete, Ilhas de Goa, e Bardes, e aonde a uista faz ffé, não he necessario que os Authores o digão.»⁷⁶⁷

Ao dispensar, neste trecho, as citações eruditas, Jaques revela que elas desempenhavam uma função estratégica no seu tratado. Desta forma, desmascara também uma certa artificialidade que perpassa estes textos de apologia genealógica, ao pretenderem os seus autores manifestar o seu distanciamento em relação aos costumes às crenças gentílicas. Na generalidade, descrevem-nos como se não os conhecessem ou como se nunca tivessem visto um pagode, recorrendo a descrições de Faria e Sousa ou de Tomás Estevão e criando o ambiente de um *scriptorium* citadino, situado numa Goa plenamente cristianizada.

Vejamos, por exemplo, como Leonardo Pais descreve, no seu *Promptuario*, a “multidão” dos deuses gentílicos:

«Adorão os Gentios a Bormu, cujo retrato he hum Elephante do peito para cima, por razão de sua brutal prudencia. A Betal tambem, a quem pintão nù, & despido, para significar que foy homem deshonesto, & luxurioso. A Ravana com dez cabeças, & vinte braços, como Centimano Briareo. A Nanguia com o rosto de Cão. A Catragão com o focinho de porco, para indicar *que* foy enorme em suas torpezas. A Rala, a quem cahira melhor outro nome por sua imprudencia: este dizem que passàra entre burtos desejosos de mudar o seu talento, & depois de largo tempo vierão os animaes a transformar nelle a sua rudeza com que viveo, & lhe tomàrão o seu juizo. A Honovontu pintão como Bogio. A Vitoba, & Ganeçu com quatro mãos, & tambem Brama, Vistunum, & Mahessu, de que faz menção o P. Thomàs Estevez da Companhia de Jesus na sua Purana.

⁷⁶⁷ João da Cunha JAQUES, *Espada de David, contra o Golias do Bramanismo*, fols. 28 v – 29 r; Anexos, Documentação, XIX, p. 168

Na sua *Aureola Bracmana*, Frias retomaria, inclusive, as formulações evemeristas recorrentes na documentação missionária, para desvincular o «Rey Brama», progenitor da sua casta, de qualquer crença idólatrica:

«O Rey Brama, de quem se deriva a ascendencia dos Bracmanes, não he como se fabula, hum Deos gentílico, senão na realidade Rey, de cuja casa era descendente o Mago, a quem tambem chamárão Brama; & ainda que lhe acrescentem o renome de Deu, he com grande propriedade; porque a significação desta palavra Deu, segundo a etymologia della, não vem a ser verdadeiro Deos Omnipotente, a quem todos confessão superioridade, & os mesmo Gentios defendem, por ser o primeiro ponto das suas escolas, em as quaes ensinão o reconhecimento, & adoração a hum só Deos verdadeiro; porém he hum epiteto que distingue as excellencias da pessoa a que se acorda, & he o mesmo que hum Superior, ou Deos cà na terra. O Romanos davão hum titulo semelhante aos seus Cesares, como Divo Iulio, Divo Octaviano, Divo Adriano.»⁷⁶⁸

A recusa de qualquer vinculação aos costumes gentios e a obsessão por mostrar um perfeito conhecimento da cultura e do costume europeus é, na nossa opinião, a principal marca de autor nativo nestes textos ou, pelo menos, a mais significativa e a que mais perfeitamente converge com o propósito apologético dos textos.

Por outro lado, estes textos despertam-nos também para uma dimensão menos visível dos processos de construção de novas identidade no espaço colonial: a lenta e profunda interiorização de narrativas e de tópicos culturais. É provável que o distanciamento destes autores em relação aos costumes e crenças hindus não dependesse só de um processo de intenções, mas também de uma profunda adesão aos discursos que, durante quase duzentos anos, codificavam a realidade goesa segundo a visão do colonizador.

O próprio acto de escrever em Português supunha a entrada num universo discursivo, simbólico e conceptual específico, que determinava as formas de pensar e representar o costume indiano.

⁷⁶⁸ António João de FRIAS, *Aureola dos Indios & nobiliarchia bracmana*, 1702, p. 89.

A esse respeito, a análise manuscritos da *Noticia Sumaria do Gentilismo da Azia*⁷⁶⁹ e da *Traducção summa do Livro, que os Gentios da Azia chamão Bagavota Guità*⁷⁷⁰ poderiam fornecer-nos algumas indicações.

A autoria da *Noticia Sumaria do Gentilismo da Azia* não oferece demasiadas dúvidas. Panduronga Pissurlencar⁷⁷¹ e P. P. Shirodkar⁷⁷² concordam em atribuí-lo, sem grandes reservas, a Anant Kamat Wagh (Ananta Camotim Vaga), o língua do Estado da Índia entre 1752 e 1793. Apesar de Shirodkar não ter referido a *Traducção summa do livro, que os Gentio da Azia chamão Bagavota Guità* (dado que fez a sua consulta na Biblioteca Nacional de Lisboa), estes manuscritos foram, sem dúvida, executados pela mesma mão, o que Pissurlencar assume à partida, sem qualquer questionamento.

A datação também não é problemática. A partir do inventário, Shirodkar afirma que o manuscrito terá sido escrito entre 1775 e 1777. Porém, Pissulencar encontrou, numa carta de Feliciano Ramos Nobre Mourão, Secretário do Estado da Índia, a Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, bispo de Beja, datada de 10 de Maio de 1776, o seguinte trecho:

«Sabendo *que* V. Ex.^a estima ver as notícias raras, e seitas das Nações do mundo, preveni há muitos mezes a hum dos mais entendidos Gentios do Paiz, o m'escrevesse a Seita do Gentilismo, e posto *que* elles nisto tem grande dificuldade, pôde conseguir esse tomo, *que* remeto a V. Ex.^a pelo Comandante António José d'Oliveira que vai na Nao de Viagem *pera* entregar a V. Ex.^a, e em outro anno remeterei a continuação desta falsa historia, e Seita.»⁷⁷³

Tal como Pissurlencar afirmou, esta carta «lança jorros de luz» sobre a questão. Feliciano Mourão acrescentava ainda uma observação preciosa: «elles nisto tem grande dificuldade».

⁷⁶⁹ Anant Kamat WAGH, *Noticia Sumaria do Gentilismo da Azia*, BPE, cod. CXVI/1-17; BN, cod. 607; *Noticia summaria do gentilismo da Asia*, in *Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas*, Lisboa, Academia Real das Ciências, tomo I, N.º II, 1812; Anexos, Documentação, XXI, pp. 196-232.

⁷⁷⁰ Anant Kamat WAGH, *Traducção summa do Livro, que os Gentios da Azia chamão Bagavota Guità*, BPE, cod. CXXII/2-11; Anexos, Documentação, XXII, pp. 233-247.

⁷⁷¹ Panduronga S. PISSURLENCAR, «Um Hindu, Autor Desconhecido de Duas Publicações Portuguesas», 1959.

⁷⁷² P. P., SHIRODKAR, «'Gentilism of Asia' through Portuguese eyes», in *Purabhilekh-Puratatva – Journal of the Directorate of Archives, Archaeology and Museum*, pp. 61-76.

⁷⁷³ Panduronga S. PISSURLENCAR, «Um Hindu, Autor Desconhecido de Duas Publicações Portuguesas», 1959, p. 6.

Anant Kamat Wagh foi, tanto quanto se sabe, o primeiro hindu a escrever um livro em Português. Cumprindo as funções de língua do Estado da Índia, Wagh lidaria com registos do Português bastante diferentes dos do tratado religioso. A execução de um tratado sobre a sua religião em Língua Portuguesa terá, por certo, constituído um grande desafio linguístico e conceptual. Ao mesmo tempo, é plausível que houvesse algum zelo em transferir matérias de devoção para uma língua europeia.

Numa observação impressionista do conteúdo do tratado, Shridokar não reconhece muitas das crenças e dos rituais nele apresentados e classifica-o como um produto do pensamento imaginativo⁷⁷⁴ de um homem que viveu há mais de duzentos anos. Uma outra forma de ler este texto deverá ter em conta não só as barreiras linguísticas e conceptuais com que Wagh se confrontou, como também as opções que tomou na selecção das informações a apresentar aos portugueses. Contudo, este esforço extrapolaria largamente os objectivos e as barreiras cronológicas que estipulámos para o nosso trabalho.

Os contextos de produção e de recepção destes textos representam, por si só, dados históricos e culturais de extrema importância. A encomenda, a um gentio, de uma obra sobre a sua religião, em atenção à curiosidade de um bispo português pelas «seitas das nações do mundo», é uma circunstância que pertence a um quadro cultural muito diferente daquele que tratámos ao longo deste estudo.

⁷⁷⁴ «imaginative thinking», segundo as palavras de P. P., SHIRODKAR («'Gentilism of Asia' through Portuguese eyes», in *Purabhilekh-Puratatva – Journal of the Directorate of Archives, Archaeology and Museum*, p. 76).

Conclusão

O nosso estudo partiu da noção de que a conversão do gentio adquirira, ao longo do século XVI, o estatuto de paradigma de regulação e de planeamento das práticas coloniais. Ao centrarmos a nossa análise nos discursos de desenvolvimento e consolidação desse paradigma, procurámos, portanto, prestar um contributo válido para uma compreensão global das dinâmicas sociais, políticas, culturais e religiosas do Império Português Oriental no período em apreço.

A proposta de faseamento que apresentámos, referente a um período de quase dois séculos, articula momentos da história institucional do Padroado Português do Oriente e modos de produção discursiva, permitindo definir ritmos e momentos de desenvolvimento do paradigma da conversão do gentio numa linha cronológica clara. Pensamos que este tipo de abordagem, que tem em consideração uma linha temporal relativamente longa, encerra diversas virtualidades e pode fornecer informações úteis a estudos temáticos ou sectoriais. Esta perspectiva metodológica permite relativizar o significado de práticas e acontecimentos e compreender melhor o seu peso circunstancial.

Na primeira fase do nosso estudo, demonstrámos que, nas primeiras décadas da presença portuguesa no Oriente, o intuito de sistematização da conversão religiosa do gentio não só esteve presente nas mentes dos religiosos, como também se foi consolidando junto da governação, face às contradições resultantes da dinâmica de povoamento. Na verdade, só a partir da década de 30 do século XVI estariam reunidas as condições mínimas para que essa ordem se começasse a impor eficazmente. Porém, diversos acontecimentos e discursos contrariam a ideia de que terá havido liberdade religiosa nas primeiras décadas do Império Português Oriental.

Por outro lado, esta perspectiva metodológica permite também aferir constantes e momentos de transição.

Uma das constantes aferidas consiste na dialéctica entre a adaptação e a assimilação, verificável em diversos momentos, desde as primeiras experiências de contacto entre portugueses e asiáticos, ao projecto do Colégio da Santa Fé de Goa, ao plano de Alessandro Valignano, à “questão de Maduré”, até à discussão seiscentista sobre a permissão dos ritos gentílicos. Neste caso, pensamos ter ficado claro que assimilação e adaptação não constituem um par irreduzível, mas sim duas posturas que,

dialecticamente, se concretizavam de forma complexa e mista. Portanto, a oposição entre “modo goês” de conversão e adaptacionismo, testada a partir da terceira fase do nosso estudo, tem um carácter sobretudo operativo e provisório, permitindo colocar em evidência o carácter estratégico dos métodos adaptacionistas – ilustrativamente enunciado na expressão de Duarte Sande: «entrar com a sua para sair com a nossa» – e as contradições e impasses com que se confrontavam os métodos impositivos de conversão.

Na senda das conclusões a que chegaram autores como Ângela Barreto Xavier, Délio de Mendonça e Rowena Robinson, a nossa análise reconstitui a gradual constatação, por parte dos agentes da conversão, da continuidade das práticas hindus e da importância social e económica de grupos nativos no quadro da sociedade colonial. Considerando que os momentos de revolta de nativos já se encontram bastantes estudados⁷⁷⁵, procurámos centrar-nos em algumas ocorrências desta constante e avaliar o seu peso nas opções tomadas pelos missionários sobretudo a partir dos finais do século XVI.

Relativamente aos principais momentos de transição identificados, referiríamos a integração do modelo assistencialista no modelo da conversão, que se processou entre a primeira e a segunda fase; a descentralização das missões, que se situa na terceira fase; e o referido fim do “tempo da conversão”, que teve lugar na quarta fase, dando lugar ao que chamaríamos o “tempo da Inquisição”.

Esta análise das diversas fases e transições do paradigma da conversão depreende também um estudo das práticas discursivas que nelas surgiram ou predominaram.

A tipologia da documentação do Padroado Português do Oriente que propomos resulta desse estudo: ordens e decretos de provimento e de estabelecimento; epistolografia eclesiástica; a epistolografia jesuítica; ordens e decretos de perseguição ao «gentilismo» e de favorecimento dos convertidos; decretos conciliares e pareceres teológicos sobre a conversão do «gentio»; instrumentos discursivos de auxílio à conversão (cartilhas, dicionários, vocabulários, catecismos); textos de visitação; crónicas de missionação; tratados sobre o gentio e o gentilismo. Paralelamente a esta

⁷⁷⁵ Cf., por exemplo, Délio de MENDONÇA, «Conversions: Resistance and Consequent Impediments», in *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal 1510-1610*, pp.249-295; Ângela Barreto XAVIER, «O martírio de Cuncolim e outras resistências», in *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, pp. 333-380; Pratima KAMAT, *Farar Far. Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa (1510-1912)*, 1999.

tipologia, analisámos, na terceira parte de cada fase – Casos –, outras séries de documentos não directamente relacionados com o trabalho de conversão, mas que constituem uma importante *marginalia*: cartas de protesto, forais e tombos dos pagodes, documentos inquisitoriais, textos escritos por nativos.

Pela sua abrangência, os discursos da conversão impõem, à partida, abordagens multidisciplinares, pelo que seria interessante que algumas destas linhas tipológicas fossem recuperadas e revisitadas mais frequentemente, por várias disciplinas das ciências humanas.

Vejamos um exemplo. Em termos gerais, os estudos mais específicos sobre a recepção e o processo de conhecimento das religiões da Ásia no Ocidente tendem a centrar-se sobretudo nos estudos e visões oitocentistas. Nas obras homónimas de Henri de Lubac⁷⁷⁶ e de Frédéric Lenoir⁷⁷⁷ – *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* –, por exemplo, as referências à documentação das missões do Padroado Português do Oriente são breves e imprecisas. Mais compreensivelmente, Brian G. Pennington, ao analisar as percepções do Hinduísmo no quadro intelectual e político do Império Inglês, no seu livro *Was hinduism invented? Britons, Indians and the Construction of Religion*⁷⁷⁸, não faz alusões à documentação do Padroado Português do Oriente. Este alheamento em relação a um *corpus* tão vasto e relevante tem diversas razões, de âmbitos diversos: entre outras, as mudanças de centros de influência cultural, política e económica; o relativo exílio a que a cultura escolástica se viu votada na Europa após o Iluminismo e a Revolução Francesa; o relativo desconhecimento da Língua Portuguesa entre os intelectuais europeus; a má gestão, conservação e tratamento que boa parte dos arquivos portugueses mereceram até há poucas décadas.

O zelo em recolocar estes documentos no horizonte dos estudiosos das percepções da Oriente no Ocidente não deve provir apenas de uma exigência de precisão histórica. Na nossa óptica, o estudo da documentação do Padroado Português do Oriente pode fornecer dados relevantes sobre as matrizes históricas dos discursos do “outro” como meios de legitimação do poder. Referimo-nos, portanto, a uma espécie de arqueologia das estratégias e tópicos discursivos que Edward Said diagnostica no seu *Orientalismo*⁷⁷⁹, que os estudos pós-coloniais e os *subaltern studies* têm investigado e

⁷⁷⁶ Henri de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, 1952.

⁷⁷⁷ Frédéric Lenoir, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, 1999.

⁷⁷⁸ Brian G. Pennington, *Was hinduism invented? Britons, Indians and the Construction of Religion*, 2005.

⁷⁷⁹ Edward Said, *Orientalismo*, trad. Pedro Serra, 2004.

que ainda hoje, quando menos esperamos, surpreendemos no discurso dominante. Em suma, talvez seja necessário estudar profundamente os mecanismos de conversão para pensar bases mais sólidas para a conversabilidade.

Bibliografia

Fontes Primárias Manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino

- Cod. 219:

- *Livro das rendas e foros de Goa, Bardês e Salcete, do Conselho da Fazenda.*

- Cod. 346, cod. 1764:

- *Livro (cópia) do foral de Salcete, Bardês e ilhas de Goa, e regimento e ordens da Casa dos Contos do Estado da Índia, do Conselho Ultramarino.* Trespelado de 1758.

- Índia, cx. 1 (docs. 20 e 98); cx. 2 (doc. 46), cx. 6 (docs. 11 e 94), 7 (doc. 135).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

- Armário Jesuítico:

- liv. 13a, fols. 395-409, «Cotas da sentença, que na Relaçam de Goa se deu contra S. Francisco de Xavier, e contra o seu Collegio de S. Paulo, dando-se por nulla a doação das rendas dos Pagodes, que em nome de El Rey Dom João 3.º de glorioza memoria lhe fez o Governador Jorge Cabral, e a confirmação do dito Senhor Rey»;

- liv. 14, fol. 105 r – 114 v, «Parecer “sobre certo dinheiro que os gentios dão ao rei no estado da Índia e permissão dos seus ritos gentílicos”, na cidade de Diu»;

- liv. 19, «Censuras de proposições e outras coisas tocantes ao Santo Officio»;

- liv. 20, mç. 2, «Bula do papa Gregório XV que principia 'Romana Sedis Antistes', por que concede e permite que os brâmanes da Índia Oriental e outros gentios convertidos à fé, e que para o futuro se convertessem pudessem usar das cerimónias e ritos que costumavam não intervindo superstição debaixo das leis e condições que lhe prescrevia».

- Conselho Geral do Santo Ofício:
 - mç. 31, docs. 1, 4, 5, 6, 28, 38.
 - mç. 32, docs. 1, 2, 17 e 50;
 - mç. 33, doc. 1;
 - mç. 36, docs. 5, 10, 13, 23;
 - mç. 38, docs. 10, 15;
 - liv.184, «Livro de Visita da Inquisição de Goa»;
 - liv. 207, «Consultas da Inquisição de Goa».

- Corpo Cronológico:
 - Parte II, mç. 6, n.º 44; mç. 25, n.º 33, 52, 73, 227, 233, 240, 244; mç. 26, n.º 46; mç. 27, n.º 137, 138, 149; mç. 28, n.º 71; mç. 29, n.º 82; mç. 32, n.º 130; mç. 35, n.º 77, 82, 113; mç. 36, n.º 14, 35; mç. 37, n.º 12, 254; mç. 42, n.º 165; mç. 52, n.º 179; mç. 54, n.º 84, 162, 164; mç. 56, n.º 63, 153, 163; mç. 57, n.º 124; mç. 95, n.º 25; mç. 135, n.º 133; mç. 140, n.º 144; mç. 142, n.º 81; mç. 143, n.º 194.

- Junta da Real da Fazenda do Estado da Índia:
 - liv. 1, «Avaliação das aldeias de Bardês».

- Manuscritos da Livraria:
 - liv. 1777, «Relassão de papeis autênticos iurados, & passados polla Chancelaria Real, & os decretos, que dos ditos papeis, emanarão em defensão da honrra do padre fr. Simão de Nasareth ...»; «Arezoados sobre a Nullidade dos libellos falssos infamatórios que contra mim fizerão...».
 - liv. 1952, Conde da ERICEIRA, *Esplendor do Oriente, Genealogia das familias mais ricas da India*.

- Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa:
 - proc. 4941, «Traslados de culpas de algumas pessoas na Inquisição de Goa»;
 - proc. 4938, «Traslados de sentenças de algumas pessoas despachadas na Inquisição de Goa»;
 - proc. 8916, «Processo de Francisco Rangel»

Biblioteca da Ajuda

- Cod. 46-XIII-31
 - *Collecções das ordens Reaes antigas, e modernas sobre varios negocios pertencentes ao governo da Índia;*
- Cod. 49 – II – 9
 - JACQUES, João da Cunha, *Espada de David contra o Golias do Bramanismo*
- Cod. 49 – V – 7, fols. 319 v – 344 v;
- Cod. 51 – VII – 27, *Miscelânea Ultramarina – Século XVII*, fols. 81 v – 116 r;
 - BRITO, João de, *Breve noticia dos erros que tem os Gentios do Concão na India.*

Biblioteca Nacional de Portugal

- Cod. 176
 - MORAES, Henrique Bravo de, *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Goa e seus suffraganeos*, 1722.
- Cod. 203
 - FIGUEIRA, João Delgado, *Reportorio Geral de tres mil oito centos processos, que sam todos os despachos neste Sancto Officio de Goa, & mais partes da India do anno de mil & quinhentos & secenta & hum, que começou o dito Sancto Officio ate o anno de mil & seiscentos & vinte e tres, 1623.*
- Cod. 607
 - WAGH, Anant Kamat, *Noticia Sumaria do Gentilismo da Azia*
- Cod. 866
 - *Colecção de listas impressas e manuscritos dos autos de fé públicos e particulares.*

Biblioteca Pública de Évora

- Cod. CVII/1-26
 - BRITO, João de, «Madurensis Missionis, quam in India Orientali Patres Societatis JESV Prouinciæ Malabaricæ excolunt, breuis admodum Enarratio», fols. 281 r – 283 r.
- Cod. CXV/2-7, n.º 3
 - «Seguesse a lei dos Jentios e substancias do *que* elles cren e en *que* tem *que* esta toda sua saluação»
- Cod. CXVI/1-17
 - WAGH, Anant Kamat, *Noticia Sumaria do Gentilismo da Azia*
- Cod. CXVI/1-27
 - WAGH, Anant Kamat, *Traducção summa do Livro, que os Gentios da Azia chamão Bagavota Guità.*
- Cod. CXXII/2-11
 - «Utrum Princeps Christianus possit in suis terris concedere seu permittere idolorum cultum in fidelibus sibi subditis», fols. 2 r – 5 r;
 - «Assento que se Tomou sobre os ritos dos Gentios», fols. 22 r – 24 v;
 - «Se se deuem permitir em Diu pagodes e ritos gentilicos, e mezquitas de mouros com suas Ceremonias», fols. 113 r -116 r.
- Manizola, cod. 29-2
 - BARRADAS, Manuel, *Livro da Seita dos Indios Orientaes principalmente dos Malavares*. [manuscrito original em péssimo estado, praticamente destruído; consultámos uma cópia parcial anexa, que datará de entre os finais do século XVIII, primeira metade do séc. XIX]

Historical Archives of Goa – Directorate of Archives, Archeology and Museums,
Government of Goa

- 3026, 7594, 7595: *Foral das Ilhas de Goa*
- 3070, 3071: *Foral de Salcete*
- 7583-7585: *Foral de Salcete – Aforamentos e titulos*

- 629: *Tombo dos Namoxins das Ilhas Adjacentes*
- 862: *Foral abreviado dos foros das Vargeas e propriedades dos namassyns dos Pagodes das terras de Salcete*
- 7064, 3069: *Foral dos Namoxins de Salcete / Tombo dos Namoxins dos Pagodes das Ilhas*
- 7586-7587: *Foral de Bardez – Titulo das Varzias que andão por arrendamento que são de Namosins do Aforamento da Camara Geral*
- 818: *Propriedades do Colégio de S. Paulo – Arrendamentos das Vargeas dos namosins dos pagodes e dos seus servidores pertencentes a este Collegio de São Paulo da ylha de Goa do trienio comessado em 15 de Outubro de 1707, e acabado em 15 de Outubro de 1710*
- 1932, 1941: *Foreiros do Colegio de S. Paulo*
- 663: *Rendas do Colégio de S. Paulo*
- 630: *Foral de Bardês*
- 632: *Namoxins de Salcete*

Fontes Primárias Impressas

- ALBUQUERQUE, Afonso de, *Cartas para El-Rei D. Manuel I*, selecção e notas António Baião, Lisboa, Sá da Costa, 1942.
- ALBUQUERQUE, Brás de, *Comentários do Grande Afonso de Albuquerque*, ed. Luís de Albuquerque, Lisboa, Publicações Alfa, 3 vols., 1990.
- *Archivo portuquez-oriental*, org. Joaquim Cunha Rivara, New Delhi, Asian Educational Services, 10 vols., 1992.
- *As gavetas da Torre do Tombo*, org. António da Silva Rêgo, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, vols. I e II, 1960, 1962.
- *Assentos do Conselho do Estado. Assento Geral do Estado da Índia*, org. Panduronga Pissurlencar, Goa, Tipografia Rangel, 5 vols., 1953-1957.
- BARBOSA, Duarte, *Livro do que viu e ouviu no Oriente*, ed. Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989.
- *Bíblia Sagrada*, coord. Herculano Alves, 3.^a ed., Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica – Franciscanos Capuchinhos, 2001.

- *Bibliotheca Missionum*, org. R. Streit, Roma, Freiburg, Viena, Herder, 1951.
- BONIFACIUS, Ioannes, *Christiani Pueri Institutio* (1588), est. Manuel Cadafaz de Matos, ed. fac-similada, Lisboa, Centro de Estudos do Livro e da Edição / Edições Távola Redonda, 1988.
- *Breve relação das escrituras dos gentios da India oriental e dos seus costumes*, in *Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas*, Lisboa, Academia Real das Ciências, tomo I, n.º I, 1812.
- BRITO, São João de, *Um original do Beato João de Brito conservado inédito na Biblioteca da Ajuda*, ed. Frederico Vidal, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1944.
- *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceanie*, org. Visconde de Paiva Manso, Lisboa, Tipografia Nacional, 2 tomos, 1868-1879.
- *Cartas Ánuas do Colégio de Macau (1594-1626)*, dir. e introd. João Paulo Oliveira e Costa, transcrição de Ana Fernandes Pinto, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Fundação de Macau, 1999.
- *Cartas dos Jesuítas do Oriente e do Brasil (1549-1551)*, apres. José Manuel Garcia, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1993.
- *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andam nos Reinos de Japão escreveram aos da mesma Companhia*, Évora, Manoel de Lyra, 1598.
- *Cartilha em tamul e português* (1554), fac-simile, pref. D. Fernando de Almeida, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia, 1970.
- CARVALHO, Padre Valentim de, *Apologia do Japão*, ed. José Eduardo Franco, Centro Científico e Cultural de Macau, 2007.
- CASTANHEDA, Fernão Lopes de, *Historia do Descobrimento e da Conquista da Índia pelos Portugueses*, introd. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1979.
- COUTO, Diogo do, *Décadas da Ásia*, Lisboa, Domingos Gonçalves, 1736.
- COUTO, Diogo do, *Diogo do Couto e a Década 8ª da Ásia*, ed. Maria Augusta da Lima Cruz, Lisboa, IN-CM, 1993.
- CRUZ, Gaspar da, *Tratado das Coisas da China (1569-1570)*, ed. Rui Manuel Loureiro), Lisboa, Cotovia, 1996.

- CRUZ, P.º Luís da, *O Pródigo – Tragicomédia Novilatina*, ed. R. M. Rosado Fernandes e J. Mendes de Castro, Lisboa, INIC, 2 vols., 1989.
- COUTO, Diogo do, *O Soldado Prático* (1612), ed. Rodrigues Lapa, Lisboa, Sá da Costa, 1954.
- DELLON, Charles, *L’Inquisition de Goa – La relation de Charles Dellon* (1687), ed. Charles Amiel e Anne Lima, Paris, Éditions Chandeigne, 1997.
- DEUS, Frei Jacinto de, *Vergel de Plantas e Flores de Província de Madre de Deus dos Capuchos Reformados*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1690.
- *Documenta Indica*, org. Joseph Wicki, Roma, Monumenta Historica Societatis Jesu, 18 vols., 1948-1980.
- *Documenta Malucensia*, org. Humbert Jacob, Roma, Monumenta Historica Societatis Jesu, 3 vols., 1974-1984.
- *Documentação para a História das Missões e do Padroado Português do Oriente – Índia*, org. António da Silva Rêgo, Lisboa, Agência Histórica do Ultramar, 12 vols., 1951-1955.
- *Documentos del Japon*, ed. Juan Ruiz-de-Medina, “Monumenta Historica Societatis Jesu, vol. 137, Roma, Instituto Historico de la Compañia de Jesus, 1990.
- *Enformação das cousas da China – textos do século XVI* (introd. Raffaella D’Intino, Lisboa, IN-CM, 1989.
- ESTEVÃO, Tomás, *Doutrina Cristã em Língua Concani* (1622), ed. Mariano Saldanha, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1945.
- FENICIO, Jacobo, *Livro da Seita dos Indios Orientais* (1609), ed. introd. e notas Jarl Charpentier, Paris-Cambridge-Uppsala-Haag, Librairie Anc. H. Chammon, W. Heffer & Sons, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, Otto Harrassowitz, Martinus Nijhoff, 1933.
- FRIAS, António João de, *Aureola dos indios & nobiliarchia bracmana*, Lisboa, Off. de Miguel Deslandes, 1702.
- FRÓIS, Luís, *Europa/Japão – Um diálogo civilizacional no século XVI* (apresentação de José Manuel Garcia e fixação de texto de Raffaella D’Intino), Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.
- FRÓIS, Luís, *Historia de Japam* (CD-ROM), Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

- FUCAN, Fabian, *Myotei Mondo. Une apologétique chretienne japonaise de 1605*, ed. e introd. Pierre Humbertclaude, in *Monumenta Nipponica*, vols. I e II, n.º 1 e 2, Julho de 1938 e Janeiro de 1939, pp. 515-548 e pp. 237-267.
- GARCIA, Francisco, *O Homem das Trinta e Duas Perfeições e outras histórias*, ed. Josef Wicki, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958.
- GODINHO, Manuel, *Relação do Novo Caminho da Índia para Portugal*, introd. e notas A. Machado Guerreiro, Lisboa, IN-CM, 1974.
- GONÇALVES, Diogo, *Historia do Malavar*, ed. Josef Wicki, Münster Westfalen, Aschendorffche Verlagsbuchhandlung, 1955.
- GONÇALVES, Sebastião, *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça...*, ed. José Wicki, Coimbra, Atlântida, 3 vols., 1957-1962.
- GOUVEA, António de, *Asia Extrema*, ed. e introd. Horácio P. Araújo, Lisboa, Fundação Oriente, 1995.
- GOUVEA, António de, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental, Religioso da Ordem de S. Agostinho. Quando foy as Serras do Malavar, & lugares em que morão os antigos Christãos de S. Thome*, Coimbra, Diogo Gomez Loureyro, 1606.
- HENRIQUES, Henrique, *The first Tamil Grammar*, ed. Hans Vermeer, trad. Angelika Morath, Heidelberg, Groos, 1983
- *Hindu Scriptures*, ed. R. C. Zaehner, New York, Everyman's Library, 1992.
- *Ho Flos Sanctorum em Lingoagem: os Santos Extravagantes*, ed. Maria Clara de Almeida Lucas, Lisboa, INIC, 1988.
- *Innocentia Victrix siue Sententia Comitiorum Imperii Sinici pro Innocentia Christianae religionis*, introd. Horácio Peixoto, trad. Aires Nascimento, Lisboa, Instituto Português do Oriente / Biblioteca Nacional, 1999.
- JORGE, Marcos, *Doctrina Christam, ordenada a maneira de Dialogo, para ensinar os meninos* (1592), est. José Adriano de Freitas Carvalho, ed. fac-similada, Porto, 2004.
- LAVAL, Francisco Pyrad de, *Viagem de Francisco Pyrad de Laval*, trad. Cunha Rivara, ed. A. de Magalhães Basto, Porto, Livraria Civilização, 1944.
- LINSCHOTEN, Jan Huyghen, *Itinerário*, ed. Arie Pos e Rui Loureiro, Lisboa, CNCDP, 1997.

- *Livro das Cidades, e Fortalezas que a Coroa de Portugal tem nas partes da India, e das Capitánias, e mais cargos que nelas ha, e da importancia delles*, ed. Francisco Mendes da Luz, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960.
- *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, ed. Adelino de Almeida Calado, in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, XXIV, Coimbra, 1960, pp. 1-138.
- LOYOLA, Ignacio de, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- LUCENA, João de, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier* (Lisboa, 1600), Lisboa, Alfa, 4 vols., 1989.
- MACHADO, Diogo Barbosa, *Biblioteca Lusitana Histórica, Critica, e Cronológica*, Lisboa, Officina de Ignacio Rodrigues, tomo II, 1747, pp. 356-359.
- MACHADO, Diogo Barbosa, *Memórias para a história de Portugal que compreendem o governo de el-rei Dom Sebastião*, Lisboa, Officina de José António da Silva, 1736-51.
- MASTRILLI, P. Marcelo Francisco, *Relaçam de hum prodigioso milagre que o glorioso S. Francisco Xauier Apostolo do Oriente obrou na Cidade de Napoles no ano de 1634*, ed. Manuel Cadafaz de Matos, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989.
- NOBILI, Roberto de, *Preaching Wisdom to the Wise (Three Treatises by Roberto Nobili, Missionary and Scholar in 17th Century India)*, trad. e introd. Anand Amaladass e Francis Clooney, St. Louis, The Institute if Jesuit Sources, 2000.
- *Notícias da China e do Tibete*, introd. Rui Loureiro e Luís de Albuquerque, Lisboa, Publicações Alfa, 1989.
- *Notícias de Missionaçãõ e Martírio na Índia e Insulíndia*, introd. e selecção Jorge Manuel dos Santos Alves, Lisboa, Publicações Alfa, 1989.
- *O Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relaçoẽs politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o seculo XVI ate aos nossos dias*, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1862.
- *O Homem das Trinta e Duas Perfeições e Outras Histórias*, ed. José Wicki, trad. Dom Francisco Garcia, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958.
- *O Livro do «Pai dos Cristãos»*, ed. José Wicki, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

- *O Rei que foi em Peregrinação a Varanasi*, introd. e notas de José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- PAIS, Francisco, *O Tombo de Chaul (1591-1592)*, dir. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- PAIS, Francisco, *O Tombo de Chaul (1592)*, dir. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- PAIS, Francisco, *O Tombo de Diu (1592)*, dir. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- PAIS, Francisco, *Tombo da Ilha de Goa e das terras de Salcête e Bardêz*, ed. Panduronga Pissurlencar, Bastorá / Goa, 1952.
- PAIS, Leonardo, *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa, Antonio Pedro Galram, 1713.
- PEREIRA, António, *Sermam do Auto da Fé contra a idolatria do Oriente, prègado na Cidade de Goa, no Convento de Saõ Domingos em 27 de março, Quarta Dominga da Quaresma do anno 1672*, Lisboa, off. Miguel Deslandes, 1685.
- PEREIRA, António Pinto, *História da Índia no tempo em que a governou o Visorei Dom Luís de Ataíde (1617)*, introd. Manuel Marques Duarte, Lisboa, IN-CM, 1987.
- PINTO, Fernão Mendes, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, ed. Rebecca Catz, Lisboa, Editorial Presença / Biblioteca Nacional, 1983.
- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação (1614)*, ed. Adolfo Casais Monteiro, Lisboa, IN-CM, s.d.
- PIRES, Tomé, *O Manuscrito de Lisboa da “Suma Oriental” de Tomé Pires (contribuição para uma edição crítica)*, ed. Rui Manuel Loureiro, Macau, Instituto Português do Oriente, 1996.
- *Primor e honra da vida soldadesca no Estado da India*, ed. Laura Monteiro Pereira, Ericeira, Mar de Letras, 2000.
- *Quadro elementar das relações politicas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o principio da monarchia portugueza até aos nossos*

- dias*, org. Visconde de Santarém, Paris, J. P. Aillaud; Lisboa : Tip.da Academia Real das Ciências, 1842-1860.
- QUEIRÓS, Fernão de, *Conquista temporal, e espiritual de Ceylão: com muytas proueytozas notícias pertencentes à disposição, e governo do Estado de India*, Colombo, H. C. Cottle / Government Printer, 1916.
 - QUEIRÓS, Fernão de, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto, Coadjuntor temporal da Companhia de Jesus, e da variedade de sucessos que Deus lhe manifestou*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1688.
 - RICCI, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, ed. Piero Corradini, Macerata, Quodlibet, 2000.
 - SANDE, Duarte, Alessandro Valignano, *Um Tratado sobre o Reino da China*, introd. e ed. Rui Manuel Loureiro, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.
 - SANDE, Duarte, *Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana* (1590), trad. e pref. Américo da Costa Ramalho, estab. Latino Tavares de Pinho, Coimbra, Imprensa da Universidade / Centro Científico e Cultural de Macau, 2009.
 - SANTA MARIA, *Rosas do Japam candidas açucenas e ramalhete de fragrantas, & peregrinas flores, colhidas no jardim da Igreja do Japão*, Lisboa, António Pedrozo Galram, 1709.
 - SANTA MARIA, Frei Agostinho de, *Santuário Mariano, e História das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas, em a Índia Oriental, e mais Conquistas de Portugal, Ásia Insular, África e Ilha Felipinas*, Lisboa, Officina de António Pedrozo Galram, tomo VIII, 1720.
 - SANTOS, Frei João dos, *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente* (1609), introd. Manuel Lobato, coord. ed. Maria do Carmo Vieira, Lisboa, CNCDP, 1999.
 - SILVEIRA, Francisco Rodrigues, *Reformação da milicia e governo do estado da India oriental (Memórias de um Soldado da Índia*, fac-símile da edição de Costa Lobo, 1887), Lisboa, IN-CM, 1987.
 - SOUSA, P. Francisco de, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo* (1710), Porto, Lello & Irmão Editores, 1978.
 - *Synodo Diocesano da Igreja e Bispado de Angamale dos Antigos Christãos de Sam Thome das Serras do Malavar das partes da India Oriental*, Coimbra, Diogo Gomez Loureyro, 1606.

- TÇUZZU, João Rodrigues, *História da Igreja do Japão (1620-1633)*, ed. João do Amaral Abranches Pinto), Macau, 1954-1955.
- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes, *Tratado do P. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, ed. e notas José Wicki, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.
- TRINDADE, Frei Paulo da, *Conquista Spiritual do Oriente (1630-1636)*, ed. F. Félix Lopes, Lisboa, 1962.
- VALIGNANO, Alessandro, *Apologia en la qual se responde a diversas calumnias que se escriviron contra los Padres de la Compañia de Japon y de la China*, apêndice de *A Conceção de Missionação na Apologia de Valignano – Estudo sobre a rivalidade entre jesuítas e franciscanos no Japão (1587-1597)*, dissertação de mestrado em História Moderna apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, texto policopiado, 2000.
- VALIGNANO, Alessandro, *Catechismvs Christianæ fidei, in qvo veritas nostræ religionis confutantur*, Lisboa, Antonio Ribeiro, 1586.
- VALIGNANO, Alessandro, *Historia del principio y progreso de la Compania de Jesús en las Indias Orientales (1601)*, ed. Joseph Wicki, Roma, Institutum Historicum, 1944.
- VALIGNANO, Alessandro, *Sumario de las cosas del Japon (1583) Adiciones del Sumario de Japon (1592)*, ed. José Luis Alvarez-Taladriz, “Monumenta Nipponica Monographs”, Tokyo, Sophia University, vol. I, 1954.
- VELHO, Álvaro, *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1960, p. 40.
- *Vida do Honrado Infante Josaphate Filho d’El Rey Avenir, versão de Frei Hilário da Lourinhã*, introd. e notas Margarida Corrêa de Lacerda, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1963.
- VIEIRA, P. António, *Chave dos Profetas – livro III (Clavis Prophetarum)*, trad. Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2001.
- VIEIRA, P. António, *História do Futuro (1718)*, introd. Maria Leonor Buescu, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- VEIRA, António, *Xavier Dormindo, Xavier Acordado*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1694.
- VITORIA, Francisco de, *Doctrina sobre los Índios*, ed. Ramón Hernandez Martín, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992.

- *Vocabulario da Lingoa Canarina com versam portugueza*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1973.
- WAGH Anant Kamat (atribuído), *Noticia summaria do gentilismo da Asia*, in *Collecção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas*, Lisboa, Academia Real das Ciências, tomo I, N.º II, 1812.
- XAVIER, Francisco de, *Obras Completas* (trad., org. Francisco de Sales Baptista), Braga, Edições Loyola, 2006.

Fontes Secundárias

História das Mentalidades, História da Espiritualidade, Estudos de Cultura

- AAVV, *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed. Guyda Armstrong & Ian N. Wood, Turnhout, Brepols, 2000.
- AAVV, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, 4 vols., 2000.
- AAVV, *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo ed Età Moderna*, ed. Adriano Prosperi, Bolonha, Il Mulino, 1994.
- AAVV, *El pensamiento Económico en la Escuela de Salamanca – Una visión multidisciplinar*, ed. Francisco Gómez Camacho e Ricardo Robledo, Seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995, Salamanca, Fundación Duques de Soria / Ediciones Universidad Salamanca, 1998.
- AAVV, *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, vol. II – Renascimento e Contra-Reforma, 2001.
- AAVV, *História de Portugal*, dir. Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, Verbo, 2001.
- AAVV, *História de Portugal*, dir. José Mattoso, Lisboa, Editorial Estampa, vol. III, 1993.
- AAVV, *História Religiosa de Portugal*, coord. João Francisco Marques, António Camões Gouveia, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2 – Humanismos e Reformas, 2000.

- AAVV, *Igreja, caridade e assistência na península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, ed. Laurinda Abreu, Lisboa, Edições Colibri / Centro Interdisciplina de História, Cultura e Sociedade da Universidade de Évora, 2003.
- AAVV, «Inquisição de Goa: Inventário Analítico», in *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 120 - 2000, 2006, pp. 7-272.
- AAVV, *Livros do Século XVI impressos em Évora*, Évora, Núcleo da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora – Imprensa Moderna, 1941.
- AAVV, *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, ed. John McLeod, London-New York, Routledge, 2007.
- AAVV, *Uma História da Universidade na Europa*, coord. Walter Rüegg, Lisboa, Conselho de Reitores das Universidades Portuguesas / Fundação Eng. António de Almeida, IN-CM, vol. I, 1996.
- ALMEIDA, Fortunato, *História da Igreja em Portugal*, dir. Damião Peres, Porto, Portucalense, 6 vols, 1967-1971.
- ÁLVARES, Manuel Fernández, *Sombras y Luces en la España Imperial*, Madrid, Espasa Calpe, 2004.
- ANDRÉS, Melquiades, «La espiritualidad española en los siglos XV y XVI. Movimientos y disputas», in *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, vol. III – 2.º, 1980, pp. 326-361.
- ANDRÉS, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1977.
- AVILES, Miguel, «Corrientes de espiritualidad en España en la época de los Descubrimientos», in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época* (Porto, 1988), Porto, Universidade do Porto, CNCDP, vol. V (Espiritualidade e Evangelização), 1989.
- BETHENCOURT, Francisco, «As Visitas Pastorais: um estudo de caso (Entradas, 1572-1593)», in *Revista de História Económica e Social*, Lisboa, 1.ª série, 1987, pp.95-99.
- BETHENCOURT, Francisco, *História das Inquisições*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995.
- BELLOTO, Heloísa Liberalli, *Diplomática e tipologia documental em arquivos*, 2.ª ed., Brasília, Briquet de Lemos, 2008.
- BOEHNER, Philotheus, Etienne Gilson, *História da Filosofia Cristã*, trad. Raimundo Vier, Petrópolis, Vozes, 1970.

- BRAUDEL, Fernand, *História e Ciências Sociais*, trad. Rui de Nazaré, 3.^a ed., Lisboa, Editorial Presença, 1981.
- BROCHADO, Costa, «O problema da guerra justa em Portugal», in *Rumo – revista de cultura portuguesa*, ano 1.º, 1946, pp. 41-59.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Gramáticos portugueses do século XVI*, Lisboa, ICALP, 1978.
- CABANTOUS, Alain, *Le ciel dans la mer – Christianisme et civilisation maritime (XVIe – XIXe siècle)*, Paris, Fayard, 1990.
- CAETANO, Marcelo, «Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, n.º 29, 1965, pp. 7-87.
- CERTEAU, Michel de, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.
- CERTEAU, Michel de, *Le Lieu de L'Autre – Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard / Seuil, 2005.
- CHAUNU, Pierre, *O tempo das Reformas*, Lisboa, Edições 70, 2 vols., 1993.
- CLETO, Albino Mamede, «Linguagem e Celebração Religiosa», in *ICALP*, n.ºs 2 e 3 Agosto-Dezembro, Lisboa, 1982, pp. 82-91.
- COELHO, António Borges, *Tudo é Mercadoria – Sobre o percurso e a obra de João de Barros*, Lisboa, Caminho, 1992.
- COLLINGWOOD, R. G., *A Ideia de História*, trad. Alberto Freire, Lisboa, Editorial Presença, s.d.
- CURTO, Diogo Ramada, *Cultura Escrita - Séculos XV a XVIII*, Lisboa, ICS, 2007.
- DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes do sentimento religioso em Portugal - séculos XVI e XVII*, Coimbra, «Acta Universitatis Conimbrigensis», 1960.
- DIAS, José Sebastião da Silva, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Editorial Presença, 1982.
- DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII)*, coord. Manuel Augusto Rodrigues, Porto, Campo das Letras / Fondazione Cassamarca, 2006.
- DICKENS, A. G., *A Contra-Reforma (The Counter Reformation)*, trad. António Mattoso, Cacém, Verbo, 1972.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1985.
- DUBY, Georges, «Histoire des Mentalités», in *Encyclopédie de la Pléiade – L'Histoire et ses Méthodes*, Paris, 1961, pp. 937-966.

- FÉBVRE, Lucien, *Erasmus, la Contrareforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.
- FÉBVRE, Lucien, *O Problema da Descrença no século XVI*, Lisboa, Editorial Início, s/d.
- FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- GHISALBERTI, Alessandro, «Gli attributi di Dio in Tommaso d'Aquino», in *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Sintra, FCT – CFUL / Zéfiro, I, 2008, pp. 497-513.
- HUERGA, Álvaro, *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1969.
- KERR, Fergus, *After Aquinas*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2002.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire*, Paris, Éditions Gonthier, 1961.
- LOPES, António, «D. João III e Inácio de Loyola», in *Brotéria*, 134, Lisboa, 1992, pp. 64-85.
- MACEDO, Jorge Borges de, «Para o Estudo da Mentalidade Portuguesa do século XVI. Uma Ideologia de Cortesão», in *ICALP*, n.^{os} 7 e 8 – Março-Junho, 1978, pp. 73-106.
- MARAVALL, José António, *Utopia y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1982.
- MARQUILHAS, Rita, «‘Que todas as pessoas fação rol de todos os livros que tiverem...’ Testemunhos seiscentistas de uma leitura privada em Portugal», *Separata Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, Centro de História da Cultura, Universidade Nova de Lisboa, vol. IX, 2.^a série, 1997.
- MARTÍN, Ramón Hernández, *Francisco de Vitoria – Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, BAC, 1995.
- MARTINHEIRA, José Sintra, *Tipologia documental nos arquivos. Um caso: tipologias documentais da administração central do Antigo Regime*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997.
- MARTINS, José V. de Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI – Estudo e Textos*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1973.
- MERÊA, Paulo, «A Guerra Justa Segundo Álvaro Pais», in *O Instituto*, vol. 44, Coimbra, 1917, pp. 351-353.

- PAIVA, José Pedro, *Os Bispos de Portugal e do Império*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- PAIVA, José Pedro, «Inquisição e visitas pastorais, dois mecanismos complementares de controle social?», in *Revista de História das Ideias*, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras de Coimbra, n.º 11, 1989, pp. 88-102.
- PAIVA, José Pedro, «Uma instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século XVII?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal», in *Revista de História das Ideias*, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras de Coimbra, n.º 15, 1993, pp. 637-662.
- RAMOS, D., A. Garcia, et al., *Francisco Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Etica en la Conquista de America*, Madrid, CSIC, 1984.
- RICOUER, Paul, *Teoria da Interpretação*, trad. Artur Mourão, Porto, Porto Editora, 1995.
- RUSCONI, Roberto, *Predicazione e Vita Religiosa nella Società Italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Turim, Loescher, 1981.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, «Portugueses no Estudo de Salamanca», *Revista da Faculdade de Letras*, 3.ª série, vol. III, Lisboa, 1962.
- SILVA, Amélia Maria Polónia da, *O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora – Um prelado no limiar da viragem tridentina*, Dissertação apresentada a Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989.
- SOLÉ, Jacques, *Les Mythes Chrétins – De La Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979.
- STEENBERGHEN, F. Van, *O Tomismo*, trad. J. M. da Cruz Pontes, Lisboa, Gradiva, 1990.
- TEIXEIRA, António Braz, «A ‘Guerra Justa’ em Portugal», *Esmeraldo*, n.º 7, Lisboa, 1955, pp. 17-26.
- VEIGA, Carlos Margaça, *A Herança Filipina em Portugal*, s.l., CTT – Correios de Portugal, 2005.

Missionação Portuguesa no Oriente; História e Cultura de Povos Asiáticos

- AAVV, *A Ásia do Sudeste – História, Cultura e Desenvolvimento*, org. Maria Johanna Schouten, Lisboa, Vega, 1998.
- AAVV, *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente – Actas do Colóquio Internacional*, coord. Nuno da Silva Gonçalves, Lisboa, Brotéria / Fundação Oriente, 2000.
- AAVV, *A Vertigem do Oriente: modalidades discursivas no encontro de culturas*, org. Ana Paula Laborinho, Maria Alzira Seixo, Maria José Meira, Lisboa/Macau, Cosmos, Instituto Português do Oriente, 1999.
- AAVV, *Arte Namban*, catálogo da Exposição organizada pela Embaixada do Japão em Portugal, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Secretariado de Estado da Cultura e Fundação Calouste Gulbenkian, Galeria de Exposições Temporárias, Lisboa, Abril/Maio de 1981.
- AAVV, *A Universidade e os Descobrimentos*, Actas do Colóquio promovido pela Universidade de Lisboa, Lisboa, IN-CM / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.
- AAVV, *Christian Theology in Asia*, ed. Sebastian C. H. Kim, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- AAVV, *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, ed. Robert Eric Frykenberg, Michigan-Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- AAVV, *Culturas do Índico*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- AAVV, *Diálogo de Civilizações*, coord. João Gouveia Monteiro, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2004.
- AAVV, *Do Mundo Antigo aos Novos Mundos – Humanismo, Classicismo e Notícias dos Descobrimentos em Évora (1516-1624)*, catálogo da Exposição produzida pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e Câmara Municipal de Évora, Évora, 1999.

- AAVV, *Educação Jesuítica no Mundo Colonial Ibérico (1549-1768)*, org. Amarílio Ferreira Jr., *Em Aberto*, v. 21, n.º 78, dezembro de 2007.
- AAVV, *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, ed. David Germano et al., New York, State University of New York Press, 2004.
- AAVV, *Encyclopedia of Buddhism*, coord. Robert E. Buswell Jr., USA, Gale - Macmillan Reference, 2004.
- AAVV, *Encontro sobre Portugal e a Índia*, Lisboa, Fundação Oriente / Livros Horizonte, 2000.
- AAVV, *Handbook of Christianity in Japan*, ed. Mark R. Mullins, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- AAVV, *História da expansão portuguesa*, dir. Francisco Bethencout, Kirti Chaudhuri, Lisboa, Círculo de Leitores, 3 vols., 1998-1999.
- AAVV, *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. II, 2000.
- AAVV, *Histórias de Goa*, coord. Rosa Maria Perez et al., Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, Instituto Português de Museus, Ministério da Cultura, 1997.
- AAVV, *East Meets West - Jesuits in China, 1582-1773.*, ed. Charles E. Ronan e Bonnie B. C. Oh, Chicago, Loyola University Press, 1988.
- AAVV, *Essays in Goan history*, ed. Teotónio R. de Souza, 2.ª ed., New Delhi, Ashok Kumar Mittal, 2002.
- AAVV, *Jesuits in India: in historical perspective*, ed. Teotónio R. de Souza e Charles J. Borges, Macau, Instituto Cultural de Macau / Xavier Center of Historical Research, 1992.
- AAVV, *Jesuits in India: Visions and Challenges*, ed. Délio de Mendonça, Goa, Gujarat Sahitya Prakash / Xavier Centre os Historical Research, 2003.
- AAVV, *Goa 1510-1685: L'Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, Autrement, 1996.
- AAVV, *Goa: Educational Institutions through the ages (Seminar Papers)*, ed. S. K. Mhamai, Goa, Directorate of Archives and Archaeology, 2002.
- AAVV, *Luís Fróis. Proceedings of the Internacional Conference.*, United Nations University, 1997.
- AAVV, *Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo (1506-2006)*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Inova, 2007.

- AAVV, *O Buda e o Budismo – No Ocidente e na Cultura Portuguesa*, org. Paulo Borges e Duarte Braga, Lisboa, Ésquilo, 2007.
- AAVV, *O Budismo: uma proximidade do Oriente – ecos, sintonias e permeabilidades no pensamento português*, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, Ano VI, n.º 11, 2007.
- AAVV, *O confronto do olhar: o encontro dos povos nas navegações portuguesas*, Lisboa, Editorial Caminho, 1991.
- AAVV, *Os Construtores do Oriente Português*, Porto, Ciclo de Exposições “Memórias do Oriente”, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- AAVV, *Os Portugueses e o Oriente – História, itinerários, representações*, org. Rosa Maria Perez, Lisboa, Dom Quixote, 2006.
- AAVV, *O Século Cristão do Japão*, Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993), ed. Roberto Carneiro e A. Teodoro de Matos, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica de Lisboa / Instituto de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1994.
- AAVV, *Religious Conversion in India – Modes, Motivations, and Meanings*, ed. Rowena Robinson, Sathianathan Clarke, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- AAVV, *Slavery & South Asian History*, ed. Indrani Chatterjee, Richard M. Eaton, Bloomington, Indiana University Press, 2006.
- AAVV, *The Mutual Encounter of East and West, 1492-1992*, ed. Peter Milward, Tokyo, The Renaissance Institute – Sophia University, 1992.
- AAVV, *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, ed. K. S. Mathew, Teotónio R. de Souza e Pius Malekandathil, Fundação Oriente, 2001.
- AAVV, *The Synod of Diamper revisited*, ed. George Nedungatt, *Kanonika*, n.º 9, 2001.
- AAVV, *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, org. Fernando Gil e Hélder Macedo, Porto, Campo das Letras, 1998.
- ABEYASINGHE, T. B. H., «History as polemics and propaganda: some aspects of Fernão de Queirós conquista», in *II Seminário Internacional de História Indo-*

- Portuguesa – Actas*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical / Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1985, pp. 790-797.
- ABBOTT, Justin E., «The “Arte de Lingoa Canari”, the “Doutrina Christam”, and the “Deva Puran” of Thomas Stevens», in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Univesity of London, vol. 3, n.º 1, 1923, pp. 159-164.
 - AMIEL, Charles, Anne Lima, *L’Inquisition de Goa – La relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1997.
 - ALDEN, Dauril, *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond (1540-1570)*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
 - ALVES, Jorge Manuel dos Santos, *Portugal e a Missionação no século XVI – O Oriente e o Brasil*, Lisboa, IN-CM, 1997.
 - ARAÚJO, Horácio Peixoto de, *Os Jesuítas no Império da China – O primeiro século (1582-1680)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2000.
 - ARAÚJO, Maria Benedita Aires de, «A Expansão Portuguesa e o Sentimento Religioso. Contribuição para um Estudo», in *A Universidade e os Descobrimentos – Actas do Colóquio promovido pela Univ. de Lisboa*, CNPCDP-INCM, 1993.
 - AROKIASAMY, Soosai, *Dharma, Hindu and Christian, according to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986.
 - ASSAYAG, Jackie, «Por e contra, muçulmanos e hindus. A construção do outro numa cultura compósita: a Índia», in *Oceanos*, Lisboa, n.º 34 – Culturas do Índico, Abril-Junho de 1998, pp.152-162.
 - AVELAR, Ana Paula Menino, *Figurações da alteridade na cronística da Expansão*, Lisboa, Universidade Aberta, 2003.
 - AVELAR, Ana Paula Menino, *Visões do Oriente – Formas de sentir no Portugal de quinhentos*, Lisboa, Edições Colibri, 2003.
 - AXELROD, Paul, Michelle A. Fuerch, «Flight of the Deities: Hindu Resistance in Portuguese Goa», in *Modern Asian Studies*, Cambridge University Press, vol. 30, n.º 2, May 1996, pp. 387-421.
 - BAIÃO, António, *A Inquisição de Goa – tentativa de história da sua origem, estabelecimento e extinção*, Lisboa, Academia das Ciências, 1945.
 - BARRETO, Luís Filipe, «A Aculturação Portuguesa na Expansão e o Luso-Tropicalismo», in *Portugal: Percursos de Interculturalidade*, Coord.

- Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos, vol. I – «Raízes e Estruturas», Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2008, pp. 477-503.
- BARRETO, Luís Filipe, «A Herança dos Descobrimentos», in *ICALP*, n.ºs 7 e 8 – Março-Junho, 1978, pp. 9-21.
 - BARRETO, Luís Filipe, *Caminhos do Saber no Renascimento Português: estudos de história e teoria da cultura*, Lisboa, IN-CM, 1986.
 - BARRETO, Luís Filipe, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos séculos XV e XVI*, 2.ª ed., Lisboa, IN-CM, 1983.
 - BARRETO, Luís Filipe, «Fundamentos da Cultura Portuguesa da Expansão», in *Philosophica*, n.º 15, Lisboa, Departamento de Filosofia da FLUL, 2000, 89-115.
 - BARRETO, Luís Filipe, *Lavrar o Mar – Os Portugueses e a Ásia (1480-1630)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
 - BARRETO, Luís Filipe, *Macau: Poder e Saber – Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Presença, 2006.
 - BEOZZO, José Oscar, «O Diálogo da Conversão do Gentio – A evangelização entre a persuasão e a força», in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. II, 1993, pp. 551-587
 - BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, London – New York, Routledge, 1994.
 - BORGES, Charles J., *The economics of the Goa jesuits: an explanation of their rise and fall*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994.
 - BOUCHON, Geneviève, *Inde Découverte, Inde Retrouvée (1498-1630) - Études d'histoire indo-portugaise*, Lisboa – Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian – Comissão Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1999.
 - BOURDON, Léon, *La Compagnie de Jesus et le Japon*, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.
 - BOXER, Charles R., «A Glimpse of the Goa Archives», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 14, n.º 2. 1952, pp. 299-324.

- BOXER, Charles R., *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- BOXER, Charles R., *A Índia Portuguesa em Meados do Séc. XVII*, trad. Luís Manuel Nunes Barão, Lisboa, Edições 70, 1982.
- BOXER, Charles R., *O Império Colonial Português*, Lisboa, Edições 70, 1977.
- BOXER, Charles R., *Portuguese Society in the Tropics – The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda – 1500-1800*, Minnesota, Wisconsin University Press, 1965.
- BOXER, Charles R., *Relações Raciais no Império Colonial Português – 1415-1825*, trad. Sebastião Brás, Porto, Ed. Afrontamento, 1988.
- BOXER, Charles R., *The Christian Century in Japan – 1549-1650*, London, Cambridge University Press, 1951.
- BUESCO, Maria Leonor Carvalhão, *O estudo das línguas exóticas no século XVI*, Lisboa, “Biblioteca Breve”, ICALP, 1983.
- CACIGAL E SILVA, Maria Madalena de, *A Arte Indo-Portuguesa*, Lisboa, Edições Excelsior, 1966.
- CARVALHO, João Carlos F. A. de, *Ciência e Alteridade na Literatura de Viagens – Estudo de Processos Retóricos e Hermenêuticos*, Lisboa, Edições Colibri, 2003.
- CESAREO, Mario, *Cruzados Mártires y Beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*, Indiana, Purdue University Press, 1992.
- CHEONG, Fok Kai, *Estudos sobre a instalação dos portugueses em Macau*, Lisboa, Museu Marítimo de Macau, Gradiva, 1996.
- CIDADE, Hernâni, *A literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina*, Coimbra, Arménio Amada Editor, vol. I – séculos XV e XVI, 1963.
- CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- COATES, Timothy J., *Convicts and Orphans*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- COHN, Bernard S., *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- CORNU, Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- CORREIA, José Manuel, *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*, Lisboa, IN-CM, 1997.

- CORREIA, Pedro Lage Reis, *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)*, Lisboa, Centro Cultural e Científico de Macau, 2008.
- COSTA, António Domingues de Sousa, «O factor religioso, razão jurídica dos Descobrimentos portugueses», in *Congresso Internacional de História dos Descobrimentos – Actas*, Lisboa, 4.º vol., 1961, pp. 99-138.
- COSTA, António Domingues de Sousa, «Padroado do Oriente», *Dicionário de História de Portugal*, dir. Joel Serrão, Iniciativas Editoriais, Lisboa, vol. IV, 1975, pp. 508-511.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, *A Descoberta da Civiliza o Japonesa pelos Portugueses*, Macau / Lisboa, Instituto Cultural de Macau, 1995.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa*, Lisboa, ACIME, 2007.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI – Ensaio de História Luso-Nip nica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência, 1999.
- COUTINHO, João da Veiga, *A Kind of Absence – Life in the Shadow of History*, Stamford, Yuganta Press, 1997.
- COUTINHO, Valdemar, *O Fim da Presença Portuguesa no Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência, 1999.
- CRONIN, Vincent, *A Pearl to India – The Life of Roberto de Nobili*, London, Rupert Hart-Davis, 1959.
- CRONIN, Vincent, *The Wise Man from the West*, Glasgow, Collins, 1955.
- CRUZ, M. Augusta Lima, «Os marginais na  ndia Portuguesa do século XVI», in *Vasco da Gama e a  ndia – Conferência Internacional (Paris, Maio de 1998)*, Lisboa, Funda o Calouste Gulbenkian, vol. II (História Social e Econ mica), 1999, pp. 165- 170.
- CRUZ, Maria Leonor Cruz, *Os “Fumos da  ndia” – Uma leitura crítica da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Edi es Cosmos, 1998.
- CRUZ, Maria Leonor Cruz, “Reavalia es até ao séc. XVIII do discurso crítico sobre a Expansão Portuguesa Ultramarina e as Directrizes da Governa o”, Separata da Revista *Clio*, Centro de História da Univ. de Lisboa, vol. 5, 2000.
- CRUZ, Maria do Rosário Themudo Barata Azevedo, «A Mesa de Consciência e Ordens, o Padroado e as perspectivas da Missionaço», in *Actas do Congresso*

- Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. III, 1993, pp. 627-647.
- CRUZ, M. R. Themudo Barata Azevedo, «O Padroado Português do Oriente de 1498 a 1622», in *Vasco da Gama e a  ndia – Conferência Internacional* (Paris, Maio de 1998), Lisboa, Funda o Calouste Gulbenkian, vol. III (História Religiosa, Cultural e Artística), 1999, pp. 21-42.
 - CUNHA, Ana Cannas da, *A Inquisi o no Estado da  ndia. Origens (1539-1560)*, Estudos e Documentos, Lisboa, Arquivos Nacionais – Torre do Tombo, 1995.
 - DALGADO, Sebastião Rudolfo, *Estudos sobre os Crioulos Indo-Portugueses*, Lisboa, CNCDP, 1998.
 - DALGADO, Sebastião Rudolfo, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2 vols., 1919.
 - D’ARIENZO, Valdo, *La missione di un mistico: Dom Gaspar de Le o primo arcivescovo di Goa*, Separata de *Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano*, Roma, 1987.
 - D’COSTA, Anthony, *The Christianisation of the Goa Islands 1510-1567*, Bombay, V. D. Limaye – India Printing Works / St. Xavier’s College, 1965.
 - DEVI, Vimala, Manuel de Seabra, *A Literatura Indo-Portuguesa*, Lisboa, Junta de Investiga es do Ultramar, 1971.
 - DIDIER, Hugues, *Os Portugueses no Tibete – Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*, trad. Lourdes Júdice, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemora es dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
 - DOR , Andréa, «Cristãos na  ndia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos», in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 22, n.  44, 2002, pp. 311-339.
 - ELISON, George, *Deus Destroyed – The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard, Council on East Asian Studies / Harvard University, 1991.
 - FARIA, Patrícia Souza de, *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*, disserta o de doutoramento em História Social, apresentada à Universidade Federal Fluminense, policopiado, 2008.
 - FARIA, Patricia Souza de, «”Filhos de Portugal” contra “Filhos da  ndia”: Escrita e Identidade no Império Asiático Português», in «Usos do Passado» - XII Encontro Regional de História ANPUH – Rio de Janeiro, 2006

<http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Patricia%20Souza%20de%20Faria.pdf>).

- FARIA, Patrícia Souza de, «Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no império asiático português (século XVII)», in Revista Eletrônica de História do Brasil, Universidade Federal de Juiz de Fora, vol. 9, n.º 2, Jul-Dez, 2007. (www.rehb.ufjf.br/?c=baixar_artigo&arq=MjM%3D)
- FARIA, Patrícia Souza de, «“Todos desterrados, & espalhados pelo mundo”: a perseguição inquisitorial de judeus e de cristãos-novos na Índia Portuguesa (séculos XVI e XVII)», in *Antíteses*, vol. 1, n.º 2, jul-dez 2008, pp. 283-304.
- FLORES, Jorge Manuel, *Hum Curto Historia de Ceylan – Quinhentos anos de relações entre Portugal e o Sri Lanka*, Lisboa, Fundação Oriente, 2001.
- FLORES, Maria da Conceição, *Os Portugueses e o Sião no século XVI*, Lisboa, IN-CM, 1995.
- FONSECA, Maria do Céu, *Historiografia Linguística Portuguesa e Missionária – Preposições e Posposições no Séc. XVII*, Lisboa, Edições Colibri, 2006.
- FRANÇA, António Pinto da, *Portuguese Influence in Indonesia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- FRAUWALLNER, Erich, *History of Indian Philosophy*, trad. V. M. Bedekar, Delhi-Patna-Varanasi, Motilal Banarsidass, 2 vols., s/d.
- FRIAS, Hilda Moreira, *Goa – A Arte dos Púlpitos*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.
- GARFIELD, Jay L., *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- GERNET, Jacques, *Chine et christianisme. La première confrontation*, 2.^a ed., Paris, Gallimard, 1991.
- GIRARD, Pascale, *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna – Ensaio de Análise Textual Comparada*, trad. Leonor Curado Neves e Maria Alexandra Lousada, Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Fundação de Macau / Instituto Politécnico de Macau, 1999.
- GODINHO, Vitorino Magalhães, *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar (séculos XIII-XVII)*, Lisboa, Difel, 1990.
- GOMES, Olivinho J. F., *The Religious Orders in Goa. XVIth – XVIIth centuries*, Goa, Konkani Sorospot Prakashan, 2003.
- GOODY, Jack, *O Oriente no Ocidente*, trad. João Pedro George, Algés, Difel, 2000.

- GRAÇA, Luís, *A Visão do Oriente na Literatura Portuguesa de Viagens: Os Viajantes Portugueses e os Itinerários Terrestres (1560-1670)*, Lisboa, IN-CM, 1983,
- GRIFFIN, Nigel, «Some Jesuit Theatre Manuscripts», separata de *Humanitas*, XXIII-XXIV, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1971-1972.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècles)*, Paris, Gallimard, 1988.
- HULIN, Michel, «L'Inde comme lieu des figures de l'Autre», in *L'Inde Inspiratrice – Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, PUF, 1996, pp. 19-27.
- JACQUES, Roland, *Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics*, Bangkok, Orchid Press, 2002.
- JACKSON, K. David, *De Chaul a Batticaloa – As marcas do império marítimo português na Índia e no Sri Lanka*, Ericeira, Mar de Letras Editora, 2005.
- JANEIRA, Armando Martins, *Figuras de Silêncio. A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1981.
- JANEIRA, Armando Martins, *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*, 2.^a ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.
- KAMAT, Pratima, *Farar Far. Local Resistance to Colonial Hegemony in Goa (1510-1912)*, Goa, Institute Menezes Braganza, 1999.
- KLOSTERMAIER, Klaus, *Buddhism: A short introduction*, Oxford, Oneworld, 1999.
- KLOSTERMAIER, Klaus, *Hinduism*, Oxford, Oneworld, 1998.
- KRUIJTZER, Guijs, *Xenophobia in Seventeenth Century India*, Leiden, Leiden University Press, 2009.
- LACH, Donald, *Asia in the making of Europe*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1965-1993.
- LACH, Donald, *India in the Eyes of Europe – The Sixteen Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1965-1977.
- LEÃO, Francisco G. Cunha (coord.), *Jesuitas na Ásia*, Instituto Cultural de Macau / Instituto Português do Património Arquitectónico / Biblioteca da Ajuda, 2 vols., 1998.

- LEÃO, Francisco G. Cunha, *Macau e o Oriente na Biblioteca da Ajuda*, Instituto Cultural de Macau / Instituto Português do Património Arquitectónico / Biblioteca da Ajuda, 1998.
- LEÃO, Francisco G. Cunha (coord.), *O Índico na Biblioteca da Ajuda*, Comissão Nacional para a Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Centro de Estudos Damião de Góis / Instituto Português do Património Arquitectónico / Biblioteca da Ajuda, 1998.
- LENOIR, Frédéric, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1999.
- LONDOÑO, Fernando Torres, «Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI», *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 22, n.º 43, pp. 11-32.
- LOPES, Fernando Félix Lopes, «A evangelização de Ceilão desde 1552 a 1602», in *Studia*, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, volumes XX-XXII, s.d., pp. 6-73.
- LOPES, David, *Expansão da Língua Portuguesa no Oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII*, ed. Luís de Matos, Porto, Portucalense Editora, 1969.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, *Goa Setecentista. Tradição e Modernidade*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 1999.
- LOURDUSAMY, S. J. A., «Characteristics of the portuguese missionary activity in the meeting of cultures», in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. III, 1993, pp. 493-509.
- LOUREIRO, Rui Manuel, «A sociedade luso-indiana na literatura quinhentista», in *Vasco da Gama e a Índia – Conferência Internacional* (Paris, Maio de 1998), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II (História Social e Económica), 1999, pp. 143-153.
- LOUREIRO, Rui Manuel, Fidalgos, *Missionários e Mandarins – Portugal e a China no Século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000.
- LOUREIRO, Rui Manuel, «Jesuit textual strategies in Japan Between 1549 and 1582», in *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, december, vol. 8, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2004, pp. 39-53.

- LOUREIRO, Rui Manuel, «Religiosos ibéricos em demanda das Índias», in *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista – Actas das Jornadas de História Ibero-Americana*, coordenação de Maria das Graças Ventura, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 133-153.
- LUBAC, Henri de, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.
- MACHADO, Álvaro Manuel, *O mito do Oriente na literatura portuguesa*, “Biblioteca Breve”, Lisboa, ICALP, 1983.
- MANSO, Maria de Deus Beites, *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622. Aspectos da sua acção missionária e cultural*, Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade de Évora, 2 vols., 1999.
- MANSO, Maria de Deus Beites, «As ordens religiosas na Índia Portuguesa de 1498 a 1622», in *Vasco da Gama e a Índia – Conferência Internacional* (Paris, Maio de 1998), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. III (História Religiosa, Cultural e Artística), 1999, pp. 71-84.
- MARTINS, Maria Odete Soares, *A Missionaçãõ nas Molucas no século XVI – Contributo para o estudo da acção dos Jesuítas no Oriente*, Lisboa, Centro de História de Além-mar – Universidade Nova de Lisboa, 2002.
- MARTINS, Mário, *Teatro Quinhentista nas Naus da Índia*, Lisboa, Edições Brotéria, 1973.
- MATOS, Manuel Cadafaz de, «Humanismo e evangelização no Oriente no século XVI», in *ICALP*, n.ºs 7 e 8 – Março-Junho, 1978, pp. 41-72.
- MAURÍCIO, Domingos, «Para a História da Filosofia Portuguesa no Ultramar», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, Janeiro-Março, tomo I, fasc. 1, 1945.
- MENDONÇA, Délio de, *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal 1510-1610*, New Delhi, Concept Publishing, XCHR Studies Series No. 11., 2002.
- MEERSMAN, F. Achilles, *Provinces in India (1500-1835)*, Bangalore, Christian Literature Society Press, 1971.
- MITRAGOTRI, V. R., *Socio Cultural History of Goa. From Bhojas to Vijaynagar*, Goa, Institute Menezes Braganza, 1999.
- MOURÃO, Isabel Augusta Tavares, *Portugueses em terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kin) 1615-1660*, Macau, Instituto Português do Oriente / Fundação Oriente, 2005.

- NAZARETH, Casimiro de, *Mitras lusitanas no Oriente*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1902.
- OLLETA, M. Gabriela Torres, *Milagros y prodígios de San Francisco Javier*, Pamplona, “Biblioteca Javeriana”, Cátedra San Francisco Javier, 2005.
- PACQUIER, Alain, *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde – De la Terre de Feu à l’embouchure du Saint-Laurent*, Paris, Fayard, 1996.
- PANIKKAR, K. M., *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History 1498-1945*, London, Georg Allen & Unwin Ltd., 1953.
- PEARSON, M. N., *Os Portugueses na Índia (The Portuguese in India)*, trad. Ana Mafalda Telo, Lisboa, Editorial Teorema – O Jornal, 1990.
- PÉCORA, Alcir, «As Cartas Jesuíticas», <http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/685-epistolografia-jesuistica>.
- PENNINGTON, Brian G., *Was hinduism invented? Britons, Indians and the Construction of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- PEREIRA, Rui Gomes, *Goa Hindu Temples and Deities*, trad. Antonio Victor Couto, Panaji, R. G. Pereira, 1978.
- PEREZ, Rosa Maria, «Hinduísmo e Cristianismo em Goa. Deuses clandestinos e devotos e fiéis», in *Oceanos*, Lisboa, n.º 34 – Culturas do Índico, Abril-Junho de 1998, pp. 174-180.
- PHAN, Peter C., *Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes & Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, New York, Orbis Books, 1998.
- PHELAN, J. L., *The Millennial Kingdom of the Franciscan in the New World. A Study on the Writing of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1956.
- PINA, Isabel, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, Lisboa, Centro Cultural e Científico de Macau, 2008.
- PISSURLENCAR, Panduronga S., *Goa pré-portuguesa através dos escritores lusitanos dos séculos XVI e XVII*, Bastorá, Tipografia Rangel, 1962.
- PISSURLENCAR, Panduronga S., *Roteiros dos Arquivos da Índia Portuguesa*, Goa, Arquivo Histórico do Estado da Índia, 1955.
- PISSURLENCAR, Panduronga S., «Um Hindu, Autor Desconhecido de Duas Publicações Portuguesas», Lisboa, Separata das «Memórias» (Classe de Letras – tomo VII), Academia das Ciências de Lisboa, 1959.
- PRAKASH, Om, *Portuguese in India*, Anmol Publications, 2 Vols, 2002.

- PRIOLKAR, A. K., *The Goa Inquisition. The Terrible Tribunal from the East*, Rajhauns Vitaran, 2008.
- PROSPERI, Adriano, *Tribunali della Coscienza, Inquisitori, Confessori, Missionari*, Turim, Giulio Einaudi, 1996.
- RÊGO, António da Silva, *Atlas Missionário Português*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1964.
- RÊGO, António da Silva, *Dialecto Português de Malaca e outros escritos*, ed. Alan N. Baxter, Lisboa, CNCDP, 1998.
- RÊGO, António da Silva, *História das Missões do Padroado Português do Oriente – Índia (1500-1542)*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949.
- RÊGO, António da Silva, *O Padroado Português do Oriente: esboço histórico*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940.
- RÊGO, António da Silva, *Temas Sociomissionológicos e Históricos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962.
- ROBINSON, Rowena, *Christians of India*, New Delhi, Sage Publications, 2003.
- ROBINSON, Rowena, *Conversion, Continuity and Change – Lived Christianity in Southern Goa*, Sage Publications, New Delhi, 1998.
- ROCHA, Leopoldo, *As Confrarias de Goa (séculos XVI-XX) - Conspecto Histórico-Jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.
- ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001.
- SÁ, Francisco Xavier Valeriano de, *O Padroado Português do Oriente e os Mitrados da Sé de Goa*, Plátano Editora, 2004.
- SÁ, Isabel dos Guimarães, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.
- SAID, Edward, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1993.
- SAID, Edward, *Orientalism*, 5.ª ed., London, Penguin Books, 2003.
- SALDANHA, Mariano, «História de Gramática Concani», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 8, n.º 2/3, Indian and Iranian Studies – University of London, 7th January, 1936, pp. 715-735.
- SANTOS, Catarina Madeira, *Goa é a chave de toda a Índia – perfil político da capital do Oriente Português: formação e definição (1505-1570)*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1995.

- SANTOS, José Miguel Pinto dos, «A 17th century buddhist treatise refuting Christianity», in *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, june, vol. 4, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2002, pp. 91-110.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos, «Os Descobrimentos e a Retórica da Razão Moderna», in *Philosophica*, n.º 15, Lisboa, 2000, pp. 177-205.
- SCAMMEL, G. V., «Indigenous Assistance and the Survival of the ‘Estado da Índia’ c. 1600-1700», *Modern Asian Studies*, vol. 22, n.º 3, Cambridge University Press, 1988, pp. 473-489.
- SCAMMEL, G. V., «Indigenous Assistance in the Establishment of Portuguese Power in Asia in the Sixteenth Century», *Modern Asian Studies*, vol. 14, n.º 1, Cambridge University Press, 1980, pp. 1-11.
- SCHOUTEN, Jan Peter, *Jesus as Guru. The Image of Christ among Hindus and Christians in India*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2008.
- SCHURHAMMER, Georg, S. J. em *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im jahre 1551*, Tóquio, Verlag der Asia Major, Leipzig, 1929.
- SCHURHAMMER, Georg, *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, trad. Félix de Areitio, Bilbao, Mensajero, vols. III e IV, 1982.
- SHASTRY, B. S., *Goa-Kanara Portuguese Relations (1498-1763)*, ed. Charles Borges, New Delhi, Xavier Centre of Historical Research, 2000.
- SHATTUCK, Cybelle, *Hinduísmo*, trad. Carmo Romão, Lisboa, Edições 70, 2001.
- SHIRODKAR, P. P., «‘Gentilism of Asia’ through Portuguese eyes», in *Purabhilekh-Puratatva – Journal of the Directorate of Archives, Archaeology and Museum*, Panaji, pp. 61-76.
- SILVA, A. da, *Trent’s Impact on the Portuguese Patronage Missions*, trad. Joaquim da Silva Godinho, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- SILVA, Carmo da, «Evangelificação e Imprensa nos séculos XVI e XVII na Índia», in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. II, 1993, pp. 125-148.
- SINDEMANN, Kerstin-Katja, «Japanese Buddhism in the 16th century. Letters of the jesuit missionaries», in *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies*, june, vol. 2, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2001, pp. 111-133.
- SORGE, Giuseppe, «Documenti Pontifici dei sec. XV-XVI sul Padroado ed espansione coloniale portoghese» in *Actas do Congresso Internacional de*

- História: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. III, 1993, pp. 597-605.
- SORGE, Giuseppe, *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di una figura emblemática del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*, Bologna, CLUEB, 1986.
 - SOUZA, Teotónio R. de, «Da Torre do Tombo de Goa à Gova Purabhilekha: comemorando 400 anos do Arquivo Histórico de Goa», *Anais – Academia Portuguesa de História*, Lisboa, II.^a série, vol. 41, 2003, pp. 455-471.
 - SOUZA, Teotónio R. de, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.
 - SPENCE, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, Penguin, 1984.
 - SUBRAHMANYAM, Sanjay, *A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala (1500-1700) – Comércio e Conflito*, trad. Elisabete Nunes, Lisboa, Edições 70, 1994.
 - SUBRAHMANYAM, Sanjay, *O Império Asiático Português – 1500-1700 – Uma história política e económica (The portuguese Empire in Índia – 1500-1700)*, trad. Paulo Jorge Sousa Pinto, Linda-a-Velha, Difel, 1995.
 - TAVARES, Célia Cristina da Silva, «Esboço de uma Biografia do Inquisidor João Delgado Figueira», in *Clio - Revista de História da Universidade de Lisboa (Nova Série)*, n.º 9, 2003, pp 127-142.
 - TAVARES, Célia Cristina da Silva, «Inquisição ao avesso: a trajetória de um inquisidor a partir dos registros da Visitação ao Tribunal de Goa», in *Topoi – Revista de História*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, n.º 19, vol. 10, Julho-Dezembro de 2009, pp. 17-30.
 - TAVARES, Célia Cristina da Silva, *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, Lisboa, Roma Editora, 2004.
 - THOMAZ, Luís Filipe, «A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa», in *Lusitania Sacra - Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 2.^a série, tomo III, Lisboa, Universidade Católica, pp. 349-418.
 - THOMAZ, Luís Filipe, «Catolicismo e Multiculturalismo», in *Portugal: Percursos de Interculturalidade*, Coord. Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos, vol. III – «Matrizes e Configurações», Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2008, pp. 380-429.

- THOMAZ, Luís Filipe, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1998.
- THOMAZ, Luís Filipe, «Descobrimientos e Evangelização: Da Cruzada à missão pacífica» in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionaço Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. I, 1993, pp.81-129.
- TOMÁS, Maria Isabel, *Os Crioulos Portugueses do Oriente*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.
- VELINKAR, Joseph, «Early Evangelization Methods in Salcete (Goa)», in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionaço Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga, vol. II, 1993, pp. 285-290.
- VENTURA, Ricardo, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, policopiado, 2 vols, 2005.
- VERDELHO, Telma, *Encontro do português com as línguas não europeias* (catálogo de exposição de textos interlinguísticos), Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2008.
- VIEGAS, Valentino, *As Políticas Portuguesas na Índia e o Foral de Goa*, Lisboa, Livros Horizonte, 2005.
- VILLIERS, John, «Las Yslas de Esperar en Dios: The Jesuit Mission in Moro 1546-1571», *Modern Asian Studies*, Cambridge University Press, vol. 22, n.º 3. 1988, pp. 593-606.
- VOLWAHSEN, Andreas, *Inde Islamique*, Fribourg, Office du Livre, s/d.
- WARDY, Robert, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- WICKI, Joseph, *As relações de viagens dos jesuítas na carreira das Naus da Índia de 1541 a 1598*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985.
- WHITEWAY, Richard S., *Rise of Portuguese Power in India 1497 – 1550*, Augustus M Kelley Publications, 1967.
- XAVIER, Ângela Barreto, «A organização religiosa do primeiro estado da Índia: notas para uma investigação», in *Anais de história de além-mar*, Lisboa, vol. 5, 2004, pp. 27-59.
- XAVIER, Ângela Barreto, *A Invenção de Goa – Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, ICS, 2007.

- XAVIER, Ângela Barreto, «David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna», in *Ler História*, n.º 49, 2005.
- XAVIER, Ângela Barreto, «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, 2006.
- XAVIER, Ângela Barreto, «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método», in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. XVIII, 2006.
- XAVIER, Ângela Barreto, «'Nobres per geração'. O estatuto dos descendentes dos portugueses na Goa seiscentista», in AAVV, *Cultura – História e Teoria das Ideias*, «Cultura Intelectual das Elites Coloniais», org. Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos, XXV, 2007.
- XAVIER, Ângela Barreto, *O Orientalismo Católico. Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna*, Discurso proferido no simpósio internacional «Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos», no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006. (http://www.dhm.de/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Angela_Barreto_Xavier.pdf).
- XAVIER, Carlos, “A Inquisição e a Sociedade Indo-Portuguesa”, in *Comunicações apresentadas ao 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisboa, Universitária Editora, vol. I, 1989, pp. 385-391.
- XAVIER, Filipe Nery, *Bosquejo Histórico das Comunidades das Aldeias dos Concelhos das Ilhas, Salsete e Bardez*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 3 vols., 1903-1907.
- XAVIER, P. D., *Goa – A Social History (1510-1640)*, Goa, Prabhakar Bidhe / Rajhauns Vitaran, 1993.
- ZIMMER, Heinrich, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, org. Joseph Campbell, trad. Manuel João Ramos e Ana Vasconcelos e Melo, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996.
- ŽUPANOV, Ines, «'A História do Futuro'. Profecias jesuítas móveis de Nápoles para a Índia e para o Brasil», in *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, Centro de História da Cultura – Universidade Nova / Campo das Letras, vol. 24, IIª série, 2007, pp. 119-154.

- ŽUPANOV, Ines, *Disputed Mission – Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- ŽUPANOV, Ines, «Goan Brahmans in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka», *Portugal – Sri Lanka: 500 Years*, ed. Jorge Flores, “South China and Maritime Asia Series”, org. Roderich Ptak and Thomas O. Hölmann, Wiesbaden, Harrassowitz and the Calouste Gulbenkian Foundation, 2006, pp. 171-210.
- ŽUPANOV, Ines, *Missionary Tropics – The Catholic Frontier in India (16th – 17th Centuries)*, Michigan, University of Michigan Press, 2005.